

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2022

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

e-ISSN

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

yayın tarihi / publication date

30 Aralık 2022 • December 30, 2022

önceki adı / previous title

- Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kış 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.
- Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

hakkında / about

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. 30 Haziran ve 30 Aralık (Yaz ve Kış) tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem incelemesi ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published twice a year, on June 30 and December 30 (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Türkiye. All published articles are refereed and approved by the editorial board.

yönetim yeri / head office

Sebat Ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2
Karatay / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 342 01 53

yazışma adresi / contact address

Doç. Dr. İrfan Erdoğan
Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)

kurumsal web adresi / official web address

<http://marife.org/tr/>

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

dizinlenme / indexing



ULAKBİM TR Dizin
(Başlangıç / Starting: 2011)



Atla Religion Database
(Başlangıç / Starting 2011)



DOAJ
(Başlangıç / Starting: 2019)



SOBIAD
(Başlangıç / Starting: 15.08.2021)



Index Copernicus
(Başlangıç / Starting: 2018)



ERIH PLUS
(Başlangıç / Starting: 30.09.2019)



EuroPub
(Başlangıç / Starting: 28.09.2019)

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kaş / winter 2022

sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼ /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Erc¼ment Okumuşlar

edit¼rler / editors

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Eğitimi / Religious Education

mokumuslar@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Eğitimi / Religious Education

ierdogan@erbakan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Şeyma Boydak

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Sanatları / Islamic Arts

fboydak@erbakan.edu.tr

edit¼r yardımcılarını / asistant editors

Arş. Gör. Burhan Başarslan

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

burhan.basarslan@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Mehmet Safa Cevahir

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Dinler Tarihi / History of Religions

mehmetsafa.cevahir@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Ural

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

muhammed.ural@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Mehmet Emin Demir

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Tarihi / History of Islam

mehmet.demir@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Ömer Faruk Demirci

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Kelam / Scripture

omerfaruk.demirci@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Ruveyda Çınar

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

cinarr@ankara.edu.tr

Arş. Gör. Yusuf Büy¼kyılmaz

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Tarihi / History of Islam

yusuf.buyukyilmaz@selcuk.edu.tr

yabancı dil edit¼rleri / foreign language editors

Öğr. Gör. Dr. Saadet İder

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

saadetciftkat@hotmail.com

Arş. Gör. Mahmut Toptaş

Aksaray Üniversitesi / T¼rkiye

mahmuttoptas@aksaray.edu.tr

dizinleme edit¼rleri / indexing editors

Arş. Gör. Ayşe G¼kmen

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

agokmen@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Ali Rıza Işın

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

aliriza.isin@erbakan.edu.tr

web edit¼rleri / web editors

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Turanalp

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

fturanalp@erbakan.edu.tr

Öğr. Gör. Mehmet Özkaya

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

mehmet.ozkaya@erbakan.edu.tr

alan edit¼rleri / field editors

Dr. Öğr. Üyesi H¼seyin G¼kalp

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Tarihi / History of Islam

huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Sami Bayrakçı

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Tasavvuf / Mysticism

sami.bayrakci@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Taha Çelik

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Hadis / Hadith

tcelik@erbakan.edu.tr

Dr. Cemal Kalkan

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Hukuku / Islamic Law

cemal.kalkan@selcuk.edu.tr

Dr. Esat Sabırlı

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Tefsir / Tafsir

esabirli@selcuk.edu.tr

Dr. Mustafa Y¼ceer

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / T¼rkiye

Hadis / Hadith

mustafa.yuceer@medeniyet.edu.tr

Arş. Gör. Abdullah Esat Bağcı

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Arap Dili ve Belağatı / Arabic Language and Rhetoric

ebagci@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Feyza Demir Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

fdemir@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Ali S¼ylemez

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Arap Dili ve Belağatı / Arabic Language and Rhetoric

malisoylmez@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Şeyma Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Eğitimi / Religious Education

seymacicek@erbakan.edu.tr

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout
International Islamic University / Malaysia
berghout@iiu.edu.my

Prof. Dr. Adem Şahin
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ademsahin@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Çaycı
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
acayci@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Yaman
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ayaman@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat
İstanbul Üniversitesi / Türkiye
zisanfurat@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Bülent Uçar
Osnabrück Universität / Germany
bucar@uni-osnabrueck.de

Prof. Dr. Cem Zorlu
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
czorlu@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. David J. Goa
University of Alberta / Canada
david.goa@ualberta.ca

Prof. Dr. Enes Karic
University of Sarajevo / Bosnia and Herzegovina
eneskaric@yahoo.com

Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat
Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
rektor@alparslan.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
fkarapinar@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli)
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Türkiye
isikhidayet@hotmail.com

Prof. Dr. İbrahim Turan
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye
i.turan@omu.edu.tr

Prof. Dr. Kamil Güneş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
kamilgunes@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Akgül
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
makgul@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Muhammet Tasa
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
mtasa@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway
Al-Quds University / Palestine
abusway@alquds.edu

Prof. Dr. Seyit Bahcivan (Emekli)
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
bahcivans@hotmail.com

Prof. Dr. Yahya Michot
Hartford Seminary / USA
ymichot@hartsem.edu

Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak
University of Białystok / Poland
z.kazmierczak@uwb.edu.pl

Doç . Dr. Ahmet Murat Özel
İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye
ahmet.ozel@ihu.edu.tr

Doç. Dr. Ali Dadan
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
alidadan@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Türkiye
yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Necmeddin Güney
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
nguney@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi
Selçuk Üniversitesi / Türkiye
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Abdulkadir Dündar
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Ögke
Akdeniz Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ali Akpınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Baki Adam
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Kuşpınar
Diyanet İşleri Başkanlığı / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Saklan (Emekli)
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Solmaz
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Uludağ Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Galip Türcan
Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Himmet Konur
Dokuz Eylül Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hüsametdin Erdem
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Coşkun
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer
Aksaray Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taşpınar
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İzzet Er
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Kadir Özköse
Cumhuriyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. M. Ali Büyükkara
İstanbul Şehir Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Emekli)
Balıkesir Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Eren
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin
Dicle Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya
Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın
Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan
Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık
Hitit Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Musa Yıldız
Gazi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Aşkar
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Naim Şahin
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Recai Doğan
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Reşat Öngören
Üsküdar Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Sadık Kılıç
Ordu Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saffet Köse
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saim Kayadibi
Karabük Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Salahattin Polat (Emekli)
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Toprak
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tacittin Uzun
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu
Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yılmaz Can
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Zekeriya Güler
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Doç. Dr. Burhan Köroğlu
İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye

Doç. Dr. Sezai Küçük
Sakarya Üniversitesi / Türkiye

İçindekiler / contents

editörden

editorial

araştırma makaleleri / research articles

Development and Validation of Religious Perfectionism Scale-Turkish Version (RPS-T)

Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Geçerliği-Türkçe Versiyon (MDÖ-T)

Nuriman Karayığit Ulu - Ali Ulvi Mehmedoğlu, 531-557

Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği

Qiraats According to the Orientalist Perspective: The Example of Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke and Goldziher

Recep Koyuncu - İdris Yiğit, 559-584

Kilise Hukukunda Evharistiya Ayininin Sıhhat Şartları

Norms for Validity of the Sacrament of Eucharist According to Canon Law

Musa Osman Karatosun, 585-604

İmam Hatip Ortaokulu Arapça Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Stufflebeam'in Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Curriculum of Arabic Courses at Imam Hatip Secondary Schools with Teachers' Views According to the Context-Input-Process-Product (CIPP) Model of Stufflebeam

Fatih Kaya, 605-633

Fâtiha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Bulunmaması Meslesinin Tahlili

The Evaluation of the Curriculum of Arabic Courses at Imam Hatip Secondary Schools with Teachers' Views According to the Context-Input-Process-Product (CIPP) Model of Stufflebeam

Sümeyye Saygın, 635-654

Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun İnançları

Japanese New Religious Movement Ōmoto's Beliefs

Yetkin Karaoğlu, 655-683

Epistemik Otorite Olarak Meslek Dersleri Öğretmenleri -Nitel Bir Araştırma-

Teachers of Professional Courses as Epistemic Authorities -A Qualitative Research-
Müslime Örekli, 685-714

Roma Katolik Kilisesi'nde Bir Dönüm Noktası Olarak Papa I. Leo

Pope Leo I as a Milestone in the Roman Catholic Church

Mustafa Furkan Dinleyici, 715-737

Ricâl Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tevsik ve Tekzib'i Özelinde

The Contradictory in Rijal Criticism: On The Alleging on Narrator as Trustworthy and Liar

İsmail Kurt, 739-758

'Akîdetü İbn Dakîku'lîd Örneği Üzerinden Din Eğitimi Bağlamında Akîde Metinlerinin Önem ve Değeri

The Importance and Value of Creed Texts in the Context of Religious Education through the Example of 'Aqida Ibn Daqiq al-'id

Hasan Çetinel, 759-784

Hadislerde Ruhbanlık: "İslam'da ruhbanlık yoktur" Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme

Monasticism/Priesthood in Hadiths: A Study in the Context of the Narration "There is no monasticism/priesthood in Islam"

Fatih Bayram, 785-819

Kur'ân'daki "Erkek Kız Gibi Değildir" İfadesi Cinsiyet Eşitliğine Engel midir?

Does the Expression "The Male is not as the Female" in the Qur'an Hinder Gender Equality?

Zeynep Nermin Aksakal, 821-841

Kâsım b. Kutluboğa'ya Nisbet Edilen Uydurma Bir Metin: Menâkıbu Ebî Hanîfe

A Fabricated Text Attributed to Kâsım b. Kutluboğa: Menâkıbu Ebî Hanîfe

Ünal Şahin, 843-868

Nâsiruddin el-Elbânî'nin Seleflilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi

Nâsir al-Dîn al-Albânî's Approach of Salafism and its Effect on Young People from Balkans

Abdylkader Durguti, 869-890

İslâm Hukuku ile Türk Pozitif Hukukunda Hekimin Gayret Sarf Etme Sorumluluğu

The Physician's Responsibility to Exert Effort in The Islamic Law and The Turkish Positive Law

Nilüfer Sena Çalık, 891-910

Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavı/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı

The Essence of Qawl/Statement Tarkibs Used In the Integrity of the Qur'ân and Their Submission to the Holy Testament

Zakir Demir, 911-936

Nâsiruddin el-Elbânî'nin Seleflilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi

Religious Education in Azerbaijan with its Legal Foundations

Muzaffer Üzümcü, 937-959

Suriyeli Şair Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluwî'nin İstanbul'da Nazmettiği Bazı Arapça Şiirler

Some Arabic Poems Written by Syrian Poet Dervīsh Muḥammad al-Ṭāluwī in Istanbul

Orhan İyışenyürek, 961-990

Abdülkâhir Cürçânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinallığı

The Originality of Abdulkahir Curcani's Criticism for the Theory of Sarfa

İrfan Kaya, 991-1007

| *çeviri makaleler / translated articles*

Tanrı'ya İnanç: İnsanlar Tanrı'ya Neden İnanır ve Neden İnanmaz?

Belief in God: Why People Believe, and Why They Don't

Brett Mercier et. al. - Çev. Osman Zahid Çifçi , 1009-1020

İktisadî Büyümenin Parasal Koşulları ve İslâm'ın Faiz Anlayışı

Monetary Conditions of Economic Growth and the Islamic Concept of Interest

Profesor Sabri F. Ülgener - Çev. Yücel Kamar, 1021-1032

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak 22. cilt 2. sayımızla huzurlarınızda olmaktan mutluluk duymaktayız. Öncelikle sayımızın zamanında yayınlanması için büyük bir özveri ile çalışan tüm editöryal ekibimize, yayın sürecinde işbirliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza ve yayın sürecine katkı sunan tüm hakemlerimize teşekkür ediyorum.

Dergimizin Aralık 2022 sayısında yayınlanmak üzere farklı alanlardan kırktan fazla çalışma gönderilmiştir. En az iki hakemin değerlendirilmesine sunulacak kabul kararı verilen on dokuz araştırma makalesi ve iki çeviri makale, yayın kurulunun onayı alınarak bu sayımızda yayınlanmaktadır. Yayınlanan her bir makale Ithenticate intihal tespit yazılımı ile taranmış olup intihal içermediği teyid edilmiştir.

Bu sayımızda *Din Eğitimi* alanında dört, *Dinler Tarihi* alanında üç, *Tefsir* alanında üç, *Hadis* alanında iki, *İslam Hukuku* alanında iki, *Arap Dili ve Belağatı* alanında iki, *Din Psikolojisi* alanında bir, *Kıraat* alanında bir ve *Mezhepler Tarihi* alanında bir tane olmak üzere on dokuz araştırma makalesinin yanı sıra *Din Felsefesi* ve *İslam İktisadı* alanında birer çeviri makale yer almaktadır.

Marife Dini Araştırmalar Dergisi çift taraflı kör hakemlik sürecini işletir. Daha önceki yıllarda hakem listesi her yıl sonunda cilt hakemleri ikinci sayımızda anonim olarak yayınlanmaktayken, yayın kurulumuzda görüşülerek hakem bilgilerinin bu sayıdan itibaren gizli tutulması kararı alınmıştır. Yer aldığımız indeksler tarafından talep edilmesi halinde cilt hakemlerinin listesi paylaşılabilir.

2023 yılı Haziran ayında yayınlanacak sayımız için dergimiz, 15 Ocak-15 Mart 2023 tarihleri arası makale kabulüne açık olacaktır. Değerli katkılarınızı bekler, iyi çalışmalar dileriz...

İrfan Erdoğan
Editör

| editorial

Dear Researchers

We are happy to be in your presence with the 22nd volume 2nd issue. First of all, I would like to thank our editorial team who worked with great devotion for the timely publication of our issue, all our authors who cooperated in the publication process, and our referees who took the time to contribute to the publication process.

More than forty articles from different fields were submitted to our journal to be published in the December 2022 issue. Nineteen research articles and two translated articles were accepted after the evaluation of at least two referees and published in this issue with the approval of the editorial board. Each published article has been scanned with Ithenticate plagiarism detection software and confirmed that plagiarism has not occurred.

In this issue, there are nineteen research articles (four *Religious Education*, three *History of Religions*, three *Tafsir*, two *Hadith*, two *Islamic Law*, two *Arabic Language and Rhetoric*, one *Religious Psychology*, one *Qiraat* and one *History of Sects*), as well as one translated article in *Philosophy of Religion* and one translated article in *Islamic Economics*.

Marife Turkish Journal of Religious Studies uses double-blind review process. In previous years, the referee list was published anonymously in the second issue as volume referees at the end of each year. Our editorial board decided to keep the referee's information confidential from this issue onwards. The list of volume referees may be shared upon request by the indexes we are included.

Our journal will be open for article submission between January 15 and March 15, 2023 for June 2023 issue. We look forward to your valuable contributions and wish you good work...

İrfan Erdoğan
Editor

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Geçerliğı-Türkçe Versiyon (MDÖ-T)*

Development and Validation of Religious Perfectionism Scale-Turkish Version (RPS-T)

Nuriman Karayığit Ulu** 

Arış. Gör., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Res. Assist., Harran University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Şanlıurfa / Türkiye
nurimankarayığit@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8669-336X>

Ali Ulvi Mehmedoğlu 

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
İstanbul / Türkiye
aliulvi@marmara.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8546-9614>

**Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1187500

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 11.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 26.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Nuriman, Karayığit Ulu – Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Geçerliğı-Türkçe Versiyon (MDÖ-T)". *Marife* 22/2 (2022): 531-557.
<https://doi.org/10.33420/marife.1187500>

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 içermediğı 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."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article was produced from the first author's doctoral dissertation. The research was conducted with the permission of Marmara University, Institute of Social Sciences Ethics Committee, dated 21.09.2021 and numbered 2021-119. / Makale, ilk yazarın doktora tezinden türetilmiştir. Çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulu tarafından verilen 21.09.2021 tarih ve 2021-119 sayılı izin doğrultusunda yürütülmüştür.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Development and Validation of Religious Perfectionism Scale-Turkish Version (RPS-T)

Summary

The fact that the absolute is only God, and therefore, God is the first to come to mind when perfection is mentioned, is a common occurrence among believers. Perfectionism was also associated with God by the early personality theorists, moved away from its religious meaning over time, and its relationship with piety was little taken into account until recently. The fact that perfectionism, which has a religious motif in its essence, came to life in the field of religious sciences in general and psychology of religion in particular, in other words, bringing the concept of religious perfectionism into the literature became possible by a limited number of measurement attempts made after 2010. In this study, religious perfectionism, which is based on setting high standards for religious life, was discussed as a whole with order, discipline, inadequacy of one's self, perfect religious expectations and generalizations about others. Our study aims to fill the gap in the relevant literature by making the operational definition of religious perfectionism and measuring it. After determining the need for scale development and literature review, multidimensional perfectionism scales were reviewed and an item pool was created. Some features of perfectionism, such as discipline, generalization, and performance control, which are not dimensioned in multidimensional scales, were also adapted to piety. Previously developed religious perfectionism scales were also examined and, unlike them, we attempted to emphasize both the individual's religious life and the perfect God perception. The opinions of five experts in the field of Psychology of Religion were consulted about the adequacy of the items, so the first form of the scale was prepared for the pilot scheme. The study group consists of 610 Muslim participants who live in Turkey, believe in Allah (God), and regularly perform at least one worship. A total of 254 people, 192 (75.6%) of whom were female and 62 (24.4%) were male, participated in the pilot scheme. A total of 356 participants, 242 (68%) of whom were women and 114 (32%) were men, participated in the main study. The participants' educational background was undergraduate or postgraduate, and most were between the ages of 18-30. In order to determine the validity of the scale, construct validity and criterion-related validity were examined. Explanatory Factor Analysis ($n=254$) and Confirmatory Factor Analysis ($n=356$) were used for construct validity and correlation analysis was performed for criterion-related validity. In addition, the differences between the item mean scores of the lower 27% and upper 27% groups were tested with the unrelated T-test for item discrimination. The reliability of the scale was determined by Cronbach's Alpha (α) and test-retest methods. As a result of Explanatory Factor Analysis, the scale was divided into two factors as Positive Religious perfectionism and Negative Religious perfectionism, as designed. The positive dimension of the scale included items that included the very high standards that the person set about God and his religious life, the order and discipline shown in worship. In the negative dimension of the scale, items such as finding the worship inadequate, doubting the actions, and worrying about making mistakes, as well as the general acceptances that the individual has about himself, God, or others, were included. The total score of the dimensions showed the general religious perfectionism level, and as the score gets higher, so does the religious perfectionism level. The scale can be used to measure the general religious perfectionism level based on the total score in the studies to be carried out. It can also be used by dividing it into its positive and negative factors. The internal consistency coefficient of Positive Religious perfectionism was 0.913; it was 0.876 for Negative Religious perfectionism, and the overall reliability for the 22-item structure of the scale was 0.904. As a result of the test-retest performed with a new study group of 95 people with an interval of 14 days, a significant positive correlation was found between the pretest and retest levels ($r=0.960$ $p<0.01$). In addition, it was determined that the participants' lower 27% and upper 27% values were significant for all items ($p<0.01$). As a result of the correlation analysis for criterion-related validity, significant positive relationships were found between religious perfectionism and perfectionism, and intrinsic religious motivation. Finally, the values obtained as a result of the Confirmatory Factor Analysis performed to confirm the factor structure were found to be in the range of acceptable ($X^2/df=3.306$; $RMSEA=0,079$; $GFI=0,92$; $AGFI=0,90$; $RMR=0,068$; $SRMR=0,052$) and perfect fit criteria ($CFI=0,96$; $NNFI=0,96$; $NFI=0,96$). All these findings revealed that the scale was a valid and reliable measurement tool that measures religious perfectionism.

Keywords: Psychology of Religion, Perfectionism, Religious perfectionism, Religious perfectionism Scale, Validity and Reliability.

Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Geçerliliği-Türkçe Versiyon (MDÖ-T)**Özet**

Mutlak olanın yalnızca Tanrı olması ve dolayısıyla mükemmellik denilince akla ilk Tanrı'nın gelmesi, inanan bireyler arasında olağan bir durumdur. Mükemmeliyetçilik ilk dönem kişilik teorisyenleri tarafından da Tanrı ile bağdaştırılmış, zamanla dini anlamından uzaklaşmış ve dindarlıkla ilişkisi yakın zamanlara kadar pek az dikkate alınmıştır. Özü itibarıyla dini bir motif taşıyan mükemmeliyetçiliğin genelde din bilimleri özelde ise din psikolojisi alanında hayat bulması, diğer bir ifadeyle mükemmeliyetçi dindarlık kavramının literatüre kazandırılması, 2010 sonrası yapılan sınırlı sayıdaki ölçüm teşebbüsleriyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda, mükemmeliyetçi dindarlığın Türkçe literatürde karşılık bulması amacıyla gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada, temeli dini yaşantıyla ilgili yüksek standartlar belirleme üzerine kurulan mükemmeliyetçi dindarlık, ibadetler konusunda düzen, disiplin, kişinin kendisini yetersiz görmesi, başkaları hakkında sahip olunan kusursuz dini beklenti ve genellemelerle bir bütün olarak ele alınmıştır. Çalışmamızın mükemmeliyetçi dindarlığın ölçümünün yanında operasyonel tanımının yapılmasıyla, ilgili literatürdeki boşluğu doldurması hedeflenmiştir. Ölçek geliştirmek için ihtiyacın belirlenmesi ve literatür taramasının ardından çok boyutlu mükemmeliyetçilik ölçekleri gözden geçirilerek madde havuzu oluşturulmuştur. Mükemmeliyetçiliğin çok boyutlu ölçeklerde boyutlandırılmayan disiplin, genelleme, performans kontrolü gibi birtakım özellikleri de dindarlığa uyarlanmıştır. Önceden geliştirilen mükemmeliyetçi dindarlık ölçekleri de incelenmiş, onlardan farklı olarak bireyin hem dini yaşantısına hem de mükemmel Tanrı algısına vurgu yapmaya çalışılmıştır. Maddelerin yeterliliği hakkında Din Psikolojisi alanında uzman 5 kişinin görüşüne başvurulmuş, böylelikle ölçeğin ilk formu pilot çalışma için hazırlanmıştır. Çalışmanın araştırma grubunu, Türkiye'de yaşayan, Allah'a inanan ve en az bir ibadetini düzenli olarak yerine getiren toplam 610 Müslüman katılımcı oluşturmaktadır. Pilot çalışmaya 192'si (%75,6) kadın, 62'si (%24,4) erkek olmak üzere 254 kişi katılmıştır. Ana çalışmaya ise 242'si (%68) kadın, 114'ü (%32) erkek olmak üzere 356 kişi katılmıştır. Katılımcıların eğitim durumu lisans veya lisansüstü, büyük oranın yaş aralığı ise 18-30'dur. Ölçeğin geçerliliğini belirlemek için yapı geçerliliği ve ölçüt bağıntı geçerliliğine bakılmıştır. Yapı geçerliliği için Açıklayıcı Faktör Analizi (n=254) ve Doğrulamalı Faktör Analizi (n=356), ölçüt bağıntı geçerliliği için korelasyon analizi yapılmıştır. Bunun yanında madde ayırt ediciliği için, alt %27 ve üst %27'lik grupların madde ortalama puanlarının aralarındaki farklar ilişkisiz t-testi ile sınanmıştır. Ölçeğin güvenilirliği Cronbach's Alpha (α) ve test-tekrar test yöntemleri ile belirlenmiştir. Açıklayıcı Faktör Analizi sonucunda ölçek, tasarlandığı gibi, Olumlu Mükemmeliyetçi Dindarlık ve Olumsuz Mükemmeliyetçi Dindarlık olmak üzere iki faktöre ayrılmıştır. Ölçeğin olumlu boyutuna kişinin Tanrı ve dini yaşantısı hakkında belirlediği çok yüksek standartlar, ibadetler konusunda gösterilen düzen ve disiplin; olumsuz boyutuna yapılan ibadetleri yetersiz bulma, eylemlerden şüphe etme ve hata yapma kaygısı gibi durumların yanında bireyin kendisi, Tanrı veya başkaları hakkında sahip olduğu genel kabulleri içeren maddeler dahil olmuştur. Boyutların toplam puanı, genel mükemmeliyetçi dindarlık düzeyini göstermekte olup puan yükseldikçe mükemmeliyetçi dindarlık düzeyi artmaktadır. Ölçek, yapılacak çalışmalarda toplam puan baz alınarak genel mükemmeliyetçi dindarlık düzeyini ölçmek için kullanılabilceği gibi, olumlu ve olumsuz şeklinde faktörlerine ayrılarak da kullanılabilir. Olumlu Mükemmeliyetçi Dindarlığın iç tutarlılık katsayısı 0,913, Olumsuz Mükemmeliyetçi Dindarlığın 0,876, ölçeğin 22 maddelik yapısı için genel güvenilirliğin 0,904 olduğu görülmüştür. 95 kişilik yeni bir araştırma grubuyla 14 gün arayla yapılan test-tekrar test sonucunda ön test ile tekrar test düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı ilişki saptanmıştır ($r=0.960$, $p<0.01$). Bunun yanında katılımcıların %27 alt ve üst değerlerinin tüm maddeler için anlamlı olduğu belirlenmiştir ($p<0.01$). Ölçüt bağıntı geçerliliği için yapılan korelasyon analizi sonucunda mükemmeliyetçi dindarlık ile mükemmeliyetçilik ve içsel dini motivasyon arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Son olarak faktör yapısını doğrulamak için yapılan Doğrulamalı Faktör Analizi sonucunda sağlanan değerlerin kabul edilebilir ($X^2/df=3,306$; $RMSEA=0,079$; $GFI=0,92$; $AGFI=0,90$; $RMR=0,068$; $SRMR=0,052$) ve mükemmel ($CFI=0,96$; $NNFI=0,96$; $NFI=0,96$) uyum kriteri aralığında olduğu görülmüştür. Tüm bu bulgular ölçeğin, mükemmeliyetçi dindarlığı ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Mükemmeliyetçilik, Mükemmeliyetçi Dindarlık, Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeği, Geçerlik ve Güvenirlik.

Introduction

1. Perfectionism and Piety

Perfectionism, which is defined as the abstract, including the tendency to perfection, the effort to reach high standards and self-criticism, is a concept that is in demand today as it was in the past, and about the definition and conceptualization of which there have been various opinions since the early personality theorists. In general, perfectionists were initially seen as individuals who, accompanied by low self-esteem and moral self-criticism, dedicate themselves to unrealistic goals (Sorotzkin, 1985) and set compelling standards for themselves by ignoring what is reasonable (Burns, 1980). It was taken into account that there are perfectionists who work hard with the desire to do things above their real performance over time (Anthony - Swinson, 2009), who have achieved great success, who do not see productivity and success as the criterion of their own value that they set for themselves, and who can experience emotional satisfaction regardless of the result. Although the categorization of perfectionism as normal and neurotic, positive and negative, adaptive and maladaptive, harmless and harmful, functional and dysfunctional, clinical and non-clinical began with Hamachek's article titled "Psychodynamics of Normal and Neurotic Perfectionism" published in 1978 (Hamachek, 1978), its systematic conceptualization with its sub-dimensions dates back to the early 1990s, when multidimensional perfectionism scales were developed (For the scales, see Frost vd., 1990; Hewitt - Flett, 1991; Terry-Short vd., 1995; Johnson - Slaney, 1996; Hill vd., 2004; Kim, 2010; Stoeber vd., 2013; Smith vd., 2016).

When we look at the approaches related to perfectionism, besides being understood by the first personality theorists as the pursuit of perfection, superiority or magnificence, perfectionism was seen as an innate universal impulse for development, through which man connects with God. For example, Adler, one of the contemporary psychodynamic theorists and the founder of the Individual Psychology School, has an important place in the historical background of perfectionism by placing the concepts of striving for superiority over inferiority or the tendency to perfection on the basis of personality development. In addition, although it is not mentioned, it is possible to trace the God-human relationship in his works in the context of religious perfectionism and perfectionism. According to him, being superior or perfect does not point to a determination to show up against others or to reveal himself, but to win the struggle with himself, in other words, that leads to his development and creativity. According to Adler, the embodiment of perfection is the idea of God. Perfection or superiority gets into the format suitable for human nature through contemplating a God. The human being, who builds a life in line with the commands of God, who exists as the brightest peak of perfection, tries to overcome the feelings of humiliation and ephemerality with the help of God, hears the invitation of life to perfection with the calls of God, and finally finds the way to perfection in God. On the other hand, we come across a religious-looking human model that is ensorcelled by God's immortality, wisdom and dignity and also tries to be like God. Since God is an infinitely perfect and complete entity, man cannot be like him even

though he strives towards him and dissolves his inferiority and ephemerality in his glory (Adler, 2011-1985; 2014-1985).

Horney (2015) also emphasized the God-servant relationship while addressing perfectionism. According to her, since existential continuity is only possible at the extremes for perfectionists who cannot accept that they are a mediocre being with their sin and good deeds, they are the perfect God who repulses them from their actual selves in their minds, even though they are actually servants. As a matter of fact, isn't the common point of all the urges towards magnificence, the desire to reach more knowledge, virtue and power than they are given, and therefore to desire the absolute, infinite and unlimited? For the true religious, only God is the omnipotent, the source of endless knowledge and power.

The fact that perfectionism was handled with the phenomenon of God-servant led to the assumption that it had a relationship with piety (Pacht, 1984), and it was thought that high standards, which are the main features of perfectionism, were also present in the structure of religions. For example, Mahayana Buddhism calls for living with above-average standards and Christianity calls for a perfect life, and Islam calls for a minimum behavioral measure with the five basic pillars phenomenon (Ashby - Huffman, 2011). In fact, although it is not possible to say that the five basic pillars in Islam open the door to perfectionism, it can be said that the standards are high in terms of performing the worships properly, not casually. In addition, in the God-human relationship, as Kılıç (2000) puts it, God with perfect creation is known for his eternity and might; human with perfect creation is known for his ephemerality and weakness, and man is not seen as a rival or alternative to God.

The nature of the relationship between perfectionism and piety was also discussed theoretically in the first period. Some of those who assume a maladaptive relationship think that unholy false messages about perfection in churches cause Christians to perceive religion as fear, hypocrisy, and strict rules (Mebane - Ridley, 1988). In addition, as a result of misinterpretation of Bible verses, sin is perceived as a phenomenon that undermines perfection, and children are seen as sinful and immoral. The focus of Fundamentalist Christian on perfectionism led to the setting of individual, family, and social standards that are unreasonable and unrealistic. Setting unrealistic standards, which can also be called the effort to be perfect, can cause weakening of interpersonal relationships, moreover, self-destructive interaction and communication in the individual, and some dysfunctional behavior patterns (Heise - Steitz, 1991). On the other hand, those who assume that the relationship between perfectionism and piety are potentially compatible state that there is a difference between high and strict standards and high standards contribute to a peaceful moral lifestyle, while strict standards cause feelings of shame and sinfulness (Timpe, 1989). While strict standards cause pressure and prohibit the individual from voluntary action, high standards with flexibility lead the individual to act fondly and willingly (Bergin vd., 1988).

After the 1990s, when perfectionism was systematically divided into dimensions, the relationship between perfectionism and religiosity did not remain on the theoretical plane, but was revealed in a small number of quantitative studies.

According to the results, it was supported by direct (Thelander, 2002; Ashby - Huffman, 2011; Crosby vd., 2011; Steffen, 2013) or indirect studies (Sica vd., 2002; Zohar vd., 2005) that there was no significant relationship between perfectionism and piety (Rickner - Tan, 1994), there was a positive and significant relationship between perfectionism towards self and others and piety (Peer - McGraw, 2017), there was a positive significant relationship between both positive and negative perfectionism and piety (Karayiğit, 2017), and there was a positive relationship between positive perfectionism and piety and there was a significant relationship between instinctive piety and spirituality.

It can be thought that another development that paved the way for the emergence of the concept of religious perfectionism is the subject of domain-specific perfectionism. Because it can be said that the questions "Is the perfectionist individual a perfectionist in all areas at the same rate?" or "Can perfectionism be specific to a single area?" lead to the exclusive examination of the concept. Looking at the limited number of studies on the fields of perfectionism, it was seen that almost every subject related to life, including religious life (see Slaney - Ashby, 1996), such as work and home life (Deuling - Burns, 1998), sports, academic and daily work (Dunn vd., 2005), body hygiene, appearance, social relations, presentation preparation, spelling rules, clothing, rhetoric, romantic relationships, eating habits, health, time management communication, leisure time activities, oral presentation, investment, order, child education and even house repair (Stoeber - Stoeber, 2009; Haase vd., 2013) were included in this concept. Although the perfectionist individual is prone to be a perfectionist in almost every field, the perfectionism rates of the fields may vary according to the order of importance, he may also show perfectionism only in a special field such as work, academic life, appearance or religious life. In fact, "*a person can be both a positive and a negative perfectionist in different fields at the same time*" (Shafran vd., 2018, 24). For example, the effort for success in academy or household chores may progress positively for the perfectionist, while the effort for success in parenting or religious life may progress negatively.

2. Definition and Measurement of Religious Perfectionism

It can be said that perfectionism was associated with the concepts of God and religiosity by early personality theorists. Subsequently, studies revealing the relationship between perfectionism and religiosity were carried out. In addition, field-specific perfectionism studies, drew the roadmap for the concept of religious perfectionism. Bringing the concept of religious perfectionism into the literature was made possible with a limited number of measurement attempts made after 2010. The first study on the subject was the one-dimension Negative Religious Perfectionism Scale with 11 items developed by Craddock et al. Scale items were created by modifying the shortened form (Khawaja - Armstrong, 2005) of the Frost Multidimensional Perfectionism Scale (Frost vd., 1990). The sample items of the scale are as follows: "*If I don't set the highest standards for myself religious activities, I feel I am likely to end up a second person*" (Item 1), "*The fewer mistakes I make in my religious activities, the more I feel that people will like me*" (Item 11), "*I hate being less than the*

best at in my religious activities" (Item 8). (Craddock vd., 2010, 208).

Contrary to the Negative Religious Perfectionism Scale, which emphasizes negative religious perfectionism in the field of religious life, another scale that deals with the perfectionist perception of God with its positive and negative aspects is the Perceived Perfectionism from God Scale, developed by Wang et al. The scale items, consisting of two sub-dimensions, *Perceived Standards from God* and *Perceived Discrepancy*, were developed considering the Revised Almost Perfectionism Scale (Slaney - Ashby, 1996; Slaney vd., 2001; Slaney vd., 2002). While the sample sentences for the Perceived Discrepancy sub-dimension of the scale are negative such as "*God is hardly ever satisfied with my performance*", "*I am seldom able to meet God's high standards of performance*", the sample sentences for the Perceived Standards from God sub-dimension are in the positive form such as "*God expects the best from me*", "*God expects me to have a strong need to strive for excellence*".(Wang vd., 2018, 2216).

The Religious Perfectionism Scale, developed by Wang et al., ranks as the third one among the religious perfectionism scales. The item pool of the scale, which was created by asking open-ended questions to Buddhist, Protestant and Muslim groups, consists of two factors and 9 items: *Zealous Religious Dedication* and *Religious Self-criticism*. The zealous religious dedication dimension represents adaptive religious perfectionism and has a positive structure such as "*Religion has occupied most of my life*", "*I always put religious matters first*", "*I adhere to religious commandments and codes in my life*". The religious self-criticism dimension represents maladaptive religious perfectionism and includes items such as "*I often feel remorse or guilt because I am not devout enough in my religious faith*", "*I often focus on what I do wrong in religion*", "*I often think that I am far short of the standart that I should reach in religion*". (Wang vd., 2020, 326).

The Religious Perfectionism Scale-Turkish Version, which was developed and validated by this study, can be given as the last example to the attempts to measure religious perfectionism. The positive dimension of the scale, which is divided into two factors as *Positive* and *Negative*, as detailed below, includes the very high standards that the person sets for God and religious life and the order/discipline shown in worship, and the negative dimension includes the feeling of incompatibility/inadequacy, performance control and generalization. More clearly, general acceptances that the individual has about himself, God or others, as well as situations such as finding the worship inadequate, doubting the actions and worrying about making mistakes got included in the negative dimension. Sentences such as "*My standards about my religious life are really high*", "*I focus on my prayers very well*", and "*I try to fulfill my religious duties completely*" can be given as examples to the positive dimension of the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version we developed. Sentences such as "*I think that I cannot fully serve God no matter what I do*", "*I think that a sin I have committed affects my whole life*", "*I think only people who fulfill their religious duties fully deserve respect*" can be given as examples to the negative dimension of the scale.

Religious perfectionism which is a new concept in the literature is

understood, as an extension of the perfectionist personality trait, as the setting of high standards about one's religious life. Considering the multidimensional nature of perfectionism, limiting religious perfectionism to only high standards narrows the scope of the concept. The questions "Is perfectionism only for oneself?" or "Is it sufficient to deal with perfectionism in only its negative form?" are expected to be valid for perfectionist religiosity as well. Accordingly, religious perfectionism involves having high expectations not only about one's own religious life, but also about the religious life of others, and seeing full servitude as a measure of the value given to oneself and others. In addition, the perfectionist religious can have a perfect schedule about God's expectations about his servants, and can have general acceptances about himself and others by deciding on behalf of God. Based on the scale we developed, it is possible to explain religious perfectionism with the following four dominant features:

- ◆ Very high standards held by an individual about God and religious life.
- ◆ Extreme sensitivity, order and discipline regarding worship.
- ◆ Negative emotional states such as dissatisfaction, doubting actions, and anxiety about making mistakes when there is inconsistency between standards and performance, even if all efforts are made about worship.
- ◆ General acceptances that an individual has about himself, God, and others, based on one or more situations.

3. Method

3.1. Study Group

The study group of the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version consists of 610 Muslim participants who live in Turkey, believe in Allah and regularly perform at least one worship. The main feature of the research group was determined in this way, because religious perfectionism was focused not only in the dimension of belief, but also in the dimension of worship. Moreover, it was thought that the minimum indicator of worship size, was to perform at least one religious activity regularly.

First of all, the first pilot scheme for item selection was carried out with 254 participants. It was conducted that 75.6% of the participants were female, 24.4% were male. The majority (61.8%) were between the ages of 18-30, and education level of 52.8% of the participants was undergraduate and 47.2% was postgraduate.

In addition, the first form of the scale was applied to the test-retest group of 95 individuals selected independently from the pilot scheme group, with an interval of 14 days. It was conducted that 35% of the participants were women, 65% were men, the majority of the participants (68%) were between the ages of 18-30, and the education level of 44.5% of the participants was undergraduate and 54.5% was postgraduate.

Finally, the main study in which the new form of the scale was applied was conducted with a total of 356 people, 68% of whom were women and 32% were men. It was conducted that the majority of the participants (71.3%) were between

the ages of 18-30, the education level of 65.7% of the participants was undergraduate and 34.3% was postgraduate.

3.2. Hypothesis and Limitations

The main hypothesis derived from the theory regarding the result of the scale is "*The Religious Perfectionism Scale-Turkish Version has a two-factor structure, positive and negative*". In addition, the study is limited to the data obtained through the literature review and survey technique, the nature of the study group and the accuracy of the declarations they made on a voluntary basis, the measurements made in line with the validity and reliability of the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version, Positive-Negative Perfectionism Scale and Intrinsic Religious Motivation Scale, which were used as data collection tools between September 1th, 2020 and December 30th, 2020 when the application was made.

3.3. Data Collection Tools

3.3.1. Personal Information Form

It was prepared by the researchers to determine the age range, gender and educational level of the participants.

3.3.2. Intrinsic Religious Motivation Scale

Developed by Hoge (Hoge, 1972) and adapted to Turkish by Karaca (Karaca, 2001), the Intrinsic Religious Motivation Scale consists of 10 items. Seven of the scale items have positive meaning (My religious beliefs determine my perspective on life), and three of them have negative meaning (I believe there are much more important things in life than religion). Scoring of the scale was done with a 5-point Likert-type rating and 3 items (8th, 9th, 10th items) with negative meaning were reverse coded. The score range of the scale ranges from 5 to 50. The Cronbach's alpha coefficient of the scale was .84, and the Turkish version was reported to be valid and reliable.

3.3.3. Positive-Negative Perfectionism Scale

The Revised Almost Perfectionism Scale, first developed by Johnson and Slaney (Johnson - Slaney, 1996), is a 23-item, 7-point Likert type scale which was adapted by Ulu, with the name of Positive-Negative Perfectionism Scale. Positive perfectionism consists of the High Standards and Order sub-dimensions and has 11 items in total. Negative perfectionism consists of the Discrepancy sub-dimension and has 12 items in total. Cronbach's alpha coefficients were found to be .83 for the total scale, .78 for Standards, .85 for Discrepancy, and .86 for Order (Ulu, 2007). It was stated that the Turkish version of the scale is a valid and reliable tool that measures positive and negative perfectionism as intended.

4. Process

After determining the need to develop a scale about the subject, the

dimensions of the scale were designed in a logical way by scanning the literature. Accordingly, while creating the item pool, multidimensional perfectionism scales (Frost vd., 1990; Hewitt - Flett, 1991; Slaney vd., 2001; Slaney vd., 2002) were taken into account, but some features of the perfectionist personality such as discipline, sense of inadequacy, performance control, and generalization that were not dimensioned in the aforementioned scales were also adapted to piety. The previously developed religious perfectionism scales mentioned above were also examined, and unlike them, we attempted to emphasize both the individual's religious life and the perfect God perception in the scale.

The regulation form, which was created to take opinions on the adequacy of the items in the pool, together with the operational definition of religious perfectionism and the hypothesis predicted about the scale dimensions, was sent to 5 experts in the field of Psychology of Religion via e-mail. In the light of the opinions taken, the item pool consisting of 31 items was prepared for the pilot scheme. The pilot scheme for item selection was applied to 254 people online. For the second phase, a test-retest was applied to a new group of 95 people at a 14-day interval between October 18th, 2020 and November 2nd, 2020.

The main study, which was conducted to test whether the explained factors were validated and the criterion-related validity, was applied to 356 people online. Since there was no equivalent scale with previously approved reliability and validity in the Turkish literature for criterion-related validity, two similar scales were selected that complement each other in terms of content. Therefore, the Positive-Negative Perfectionism Scale and the Intrinsic Religious Motivation Scale were used as data collection tools, together with the new form of the Religious Perfectionism Scale in the main study.

The reliability of the scale was determined by Cronbach's Alpha (α) coefficient and test-retest methods. In addition, the differences between the item mean scores of the lower 27% and upper 27% groups, which were formed according to the total scores of the test, were tested using the unrelated T-test. Construct validity and criterion-related validity were examined to determine the validity of the scale. Explanatory Factor Analysis and Confirmatory Factor Analysis were used for construct validity, and correlation analysis was performed for criterion-related validity. Study data were processed using SPSS 10.0 and LISREL 8.7 package programs.

Table 1: Steps Followed in Developing the Scale

1.	Determining the need
2.	Literature review and examination of the theoretical structure
3.	Creating the item pool
4.	Creating hypotheses about the scale structure
5.	Getting expert opinion
6.	Evaluating opinions and giving initial shape to scale items
7.	Creating the application form
8.	Discussing the final version of the application form with experts

9. First pilot scheme for item selection
10. Applying the form to the group selected for Test-Retest at 14-day intervals
11. Post-pilot scheme analysis on item selection (Item analysis, Internal consistency analysis, Explanatory Factor Analysis)
12. Creating a new form of the scale as a result of the analyzes
13. Identification of similar scales in the literature
14. Secondly, implementing the new form of the scale
15. Making analyzes after implementation (Correlation analysis with similar scales; Confirmatory Factor Analysis to validate and Explanatory Factor Analysis results)

5. Findings

5.1. Item Analysis

If the items of a measurement tool measure similar features correctly, in other words, if the participants give similar responses to the items, a positive and high correlation is expected between the score obtained from that item and the series of scores obtained from the total of the scale (Can, 2016).

Table 2: Item Statistics on the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version

Item Number	Item Deletion Scale Mean	Item Deletion Scale Variance	Item-Scale Relationship	Item Deletion Reliability Value
1	97,43	232,09	0,49	0,91
2	96,33	240,44	0,34	0,91
3	97,67	228,30	0,46	0,91
4	96,77	229,33	0,62	0,91
5	96,74	226,81	0,72	0,90
6	96,35	240,15	0,39	0,91
7	96,27	240,15	0,40	0,91
8	97,05	231,11	0,51	0,91
9	97,68	231,90	0,54	0,91
10	97,62	233,52	0,47	0,91
11	97,30	231,92	0,55	0,91
12	97,19	233,25	0,50	0,91
13	97,22	234,24	0,49	0,91
14	98,02	234,00	0,38	0,91
15	97,33	230,18	0,47	0,91
16	97,02	230,67	0,55	0,91
17	97,39	223,88	0,69	0,90
18	96,91	228,94	0,62	0,91
19	97,96	226,09	0,58	0,91

20	97,09	233,39	0,42	0,91
21	98,59	237,18	0,32	0,91
22	97,35	225,74	0,56	0,91
23	98,00	228,00	0,52	0,91
24	98,63	239,70	0,21	0,91
25	97,61	228,34	0,50	0,91
26	98,71	234,66	0,47	0,91
27	98,85	233,56	0,43	0,91
28	98,85	242,78	0,15	0,91
29	98,53	236,57	0,39	0,91
30	97,38	231,99	0,46	0,91
31	97,30	228,87	0,53	0,91

Cronbach's Alpha = 0,910

As seen in Table 2, those with corrected item-total correlation coefficient above 0.30 are good, those between 0.20-0.30 can be included in the measurement tool if it is mandatory, and items below 0.20 should be removed from the measurement tool (Büyüköztürk, 2005). Based on this criterion, items 24 and 28 were excluded from the scale because the correlation value with other items was below 0.30.

Table 3: New Item Statistics on the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version

Item Number	Item Deletion Scale Mean	Item Deletion Scale Variance	Item-Scale Relationship	Item Deletion Reliability Value
1	93,37	220,34	0,48	0,91
2	92,26	228,45	0,34	0,91
3	93,60	217,02	0,45	0,91
4	92,70	216,97	0,64	0,91
5	92,68	214,84	0,74	0,91
6	92,28	228,11	0,40	0,91
7	92,20	228,19	0,40	0,91
8	92,98	218,68	0,54	0,91
9	93,61	219,78	0,55	0,91
10	93,56	221,15	0,49	0,91
11	93,23	219,63	0,57	0,91
12	93,12	220,75	0,53	0,91
13	93,15	222,00	0,51	0,91
14	93,96	221,79	0,39	0,91
15	93,26	219,23	0,45	0,91

16	92,95	218,89	0,56	0,91
17	93,32	212,30	0,69	0,91
18	92,85	216,87	0,64	0,91
19	93,89	214,64	0,58	0,91
20	93,02	220,95	0,44	0,91
21	94,52	225,64	0,30	0,91
22	93,28	214,76	0,54	0,91
23	93,94	216,92	0,50	0,91
25	93,55	216,91	0,49	0,91
26	94,65	223,70	0,43	0,91
27	94,79	222,70	0,40	0,91
29	94,46	224,46	0,40	0,91
30	93,31	220,45	0,45	0,91
31	93,23	217,33	0,53	0,91
Cronbach's Alpha = 0,913				

When Table 3 was examined, it was determined that the relationship of an item with the other items did not take a value below 0.30 according to the new item structure in the scale, and according to the Cronbach's Alpha reliability analysis, the internal consistency level of the scale increased from 0.910 to 0.913 after item removal (Cronbach Alpha = 0,913).

5.2. Explanatory Factor Analysis

In order to perform Explanatory Factor analysis, first of all, the structure required for the adequacy of the sample and the suitability of the analysis is tested with the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) and Bartlett Sphericity tests (Tabachnick - Fidell, 2014).

Table 4: KMO and Bartlett Analysis Results of the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version

KMO		0,901
	Chi-square Value (χ^2)	2875,846
Bartlett	Degrees of Freedom (df)	231
	Significance Value (p)	0,000

As seen in Table 4, Bartlett's test of sphericity ($\chi^2=2875,846$, $df=231$, $p < .001$) showed that the relationship between the variables was significant at the 99% confidence level, and the KMO coefficient being higher than .60 (0.901) showed that the sample was suitable for factor analysis. In addition, it can be said that the data come from a multivariate normal distribution statistically.

In order to determine the factor structure of the scale, varimax orthogonal rotation technique, one of the principal components analysis, was used. Accordingly, the eigenvalues of the scale and the explained variance levels were given in Table 5.

Table 5: Eigenvalues and Levels of Variance Explained by the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version

Factors	Initial Eigenvalues			Sum of Squares of Loads After Varimax (Rotation)		
	Sum	Variance%	Cumulative %	Sum	Variance %	Cumulative %
1	7,64	34,71	34,71	5,65	25,67	25,67
2	3,41	15,52	50,23	5,40	24,56	50,23

As seen in Table 5, it was determined that the eigenvalues of the Religious Perfectionism Scale consisted of a two-factor structure more than one. The first factor alone explains 25.67% of the scale, the second factor explains 24.56%, and the whole of the two-factor structure explains 50.23% of the scale. Since the explained variance value between 40% and 60% was considered sufficient in general, no problem was found in the factor structure of the scale (Scherer vd., 1988).

The findings regarding the factor load values of the items of the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version were given in Table 6.

Table 6: Factor Load Values of the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version Items

Items	Factors		Reliability	Item-Scale Relationship
	Factor 1	Factor 2		
1. I have very high standards for my religious life.	0,580			0,470
4. My biggest goal in life is to live my religion in the best way possible.	0,734			0,621
5. Making my religious life perfect is among my important goals.	0,656			0,727
8. I am very careful not to delay my worship.	0,854			0,530
9. I focus on my worship very well.	0,773		0,913	0,551
10. I do my worship on time.	0,807			0,492
11. I am careful and disciplined in religious matters.	0,850			0,568
12. I try to fulfill my religious duties completely.	0,871			0,527
13. During worship, I do everything according to the rules.	0,610			0,488
15. I think that no matter what I do, I cannot fully serve God.		0,757		0,455
16. Even though I do my best in terms of worship, at times I feel like it is incomplete.		0,631	0,876	0,561

17. If I do not fulfill the religious requirements completely, I will feel incomplete.	0,716	0,683
18. I worry about not being able to meet God's expectations about my religious life.	0,589	0,645
19. I feel the need to repeat my religious duties that I fulfill from time to time.	0,620	0,578
21. It takes a long time for me to perform a religious duty such as ghusl, wudu and prayer correctly and completely.	0,530	0,318
22. I feel inadequate when I see someone who fulfills religious requirements better than me.	0,755	0,566
23. It is never enough for me to have done my best in terms of worship.	0,754	0,505
25. I think that a sin I have committed has affected my whole life.	0,604	0,492
26. I feel anger at those who do not completely follow religious orders.	0,478	0,437
27. I think that only people who completely fulfill their religious duties deserve respect.	0,453	0,394
30. The more perfect my religious life is, the more pleased God is with me.	0,499	0,438
31. There is no valid excuse for people not to be complete servants of God.	0,568	0,499
Cronbach's Alpha = 0,904		

In order not to remove the items in the scale, the criterion of having a factor load above 0.45 was used (Büyükoztürk, 2005). Accordingly, items 2, 3, 6, 7, 14, 20 and 29 were removed from the scale because their factor loads were below 0.45. Whether the relationship between the remaining items and other items was below 0.30 was reviewed and no problem was identified. In addition, it was determined that the factor loading values of the scale ranged between 0.453 and 0.871. On the other hand, the inconsistency of the items was examined according to the criterion of the distance between the factors being greater than 0.10, and no inconsistency was found in the items.

As seen in Table 6, there was a significant integrity when the item group that was collected under two factors was examined. Items containing *high standards and order/discipline* in meaning were clustered under the first factor, and items containing *inadequacy and generalization* were clustered under the second factor. In accordance with the content, the factors were named as Positive Religious Perfectionism and Negative Religious Perfectionism, respectively. The total score of the dimensions shows the level of general religious perfectionism, and the higher the score is, the higher the perfectionist religiosity level gets. The scale can be used to measure the level of general religious perfectionism based on the total score, or it can be used by dividing it into a two-factor structure.

5.3. Reliability

Cronbach's Alpha reliability analysis was performed to determine the internal consistency level of the factors. As seen in Table 6, it was determined that Positive Religious Perfectionism was 0.913, Negative Religious Perfectionism was 0.876, and the general reliability coefficient for the 22-item structure of the scale was 0.904.

In order to test the reliability, it was determined that there was a positive and significant correlation between the scores obtained from the pre-test of the scale and the retest levels in which the same sample was carried out 14 days later ($r=0.960$ $p<0.01$).

5.4. Item Discrimination

Table 7: Testing the Discrimination of Items According to Lower 27% and Upper 27% Groups

Items	t	p
1. I have very high standards for my religious life.	-7,546	0,000**
4. My biggest goal in life is to live my religion in the best way possible.	-9,618	0,000**
5. Making my religious life perfect is among my important goals.	-11,271	0,000**
8. I am very careful not to delay my worship.	-8,561	0,000**
9. I focus on my worship very well.	-8,662	0,000**
10. I do my worship on time.	-7,164	0,000**
11. I am careful and disciplined in religious matters.	-9,601	0,000**
12. I try to fulfill my religious duties completely.	-8,103	0,000**
13. During worship, I do everything according to the rules.	-6,926	0,000**
15. I think that no matter what I do, I cannot fully serve God.	-8,624	0,000**
16. Even though I do my best in terms of worship, at times I feel like it is incomplete.	-8,687	0,000**
17. If I do not fulfill the religious requirements completely, I will feel incomplete.	-14,069	0,000**
18. I worry about not being able to meet God's expectations about my religious life.	-9,750	0,000**
19. I feel the need to repeat my religious duties that I fulfill from time to time.	-12,033	0,000**
21. It takes a long time for me to perform a religious duty such as ghusl, wudu and prayer correctly and completely.	-5,509	0,000**
22. I feel inadequate when I see someone who fulfills religious requirements better than me.	-11,557	0,000**
23. It is never enough for me to have done my best in terms of worship.	-11,187	0,000**
25. I think that a sin I have committed has affected my whole life.	-10,401	0,000**
26. I feel anger at those who do not completely follow religious orders.	-8,816	0,000**
27. I think that only people who completely fulfill their religious duties deserve respect.	-7,393	0,000**
30. The more perfect my religious life is, the more pleased God is with me.	-5,333	0,000**
31. There is no valid excuse for people not to be complete servants of God.	-10,520	0,000**

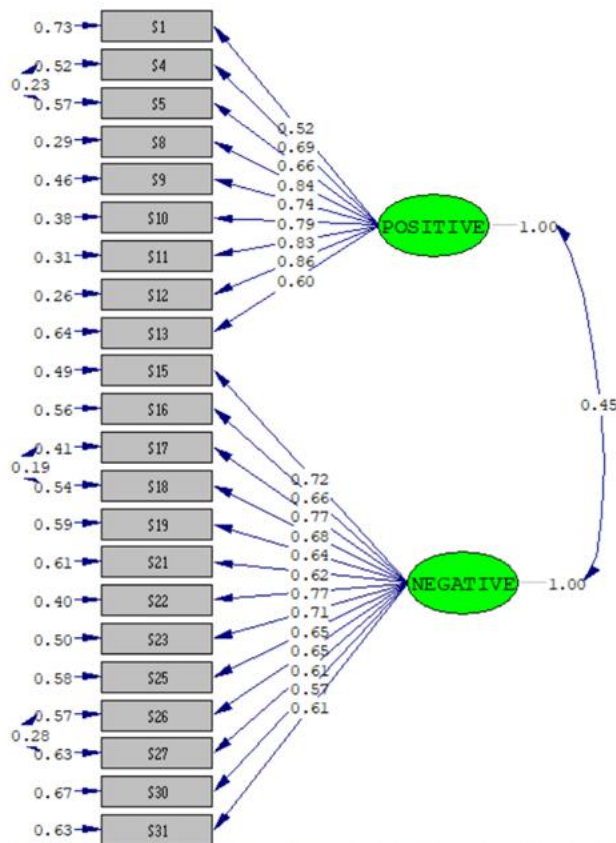
** $p<0.01$; t= An independent sample t-test was performed.

As seen in Table 7, the levels of religious perfectionism were ordered from the lowest to the highest in order to determine the lower 27% and upper 27% groups of the participants. The values of the lowest 69 and the highest 69 people, which correspond to 27% of the levels of religious perfectionism listed, were examined. It was determined that the lower 27% and upper 27% values of the participants were significant for all items ($p < 0.01$).

5.5. Confirmatory Factor Analysis

The standardized beta coefficients of the Confirmatory Factor Analysis (CFA) performed to confirm the explained factor structure were given in Figure 1 and Table 8.

Figure 1.: Path Diagram of the CFA Result of the Religious Perfectionism Scale-Turkish Version



When Figure 1 was examined, according to the CFA results of the Religious Perfectionism Scale, it was necessary to make modifications between the items 4-5, 17-18 and 26-27, since the adaptation criteria were not at the desired level in the first phase. Statistics of factor loadings of the scale were given in Table 8.

Table 8: Standardized Beta Coefficients of the Scale, R2, Error, T, AVE and CR Values

Factor	Item Number	Standardized Factor Load	Error	t	AVE	CR
POSITIVE	1	0,52	0,73	10,26**	0,54	0,92
	4	0,69	0,52	14,51**		
	5	0,66	0,57	13,55**		
	8	0,84	0,29	19,28**		
	9	0,74	0,46	15,85**		
	10	0,79	0,38	17,40**		
	11	0,83	0,31	18,88**		
	12	0,86	0,26	20,02**		
NEGATIVE	13	0,60	0,64	12,06**	0,45	0,91
	15	0,72	0,49	16,16**		
	16	0,66	0,56	14,29**		
	17	0,77	0,41	18,03**		
	18	0,68	0,54	14,92**		
	19	0,64	0,59	13,66**		
	21	0,62	0,62	14,24**		
	22	0,77	0,40	18,30**		
	23	0,71	0,50	15,86**		
	25	0,65	0,58	13,86**		
	26	0,65	0,57	13,68**		
	27	0,61	0,63	15,07**		
	30	0,57	0,67	11,82**		
31	0,61	0,63	12,75**			

**p<0.01

As a result of CFA, it was determined that the factor loads of the items of the scale were in the acceptable range (0.52–0.86). The T values, which are the expression of the statistical significance level of the relationships between the items and the latent variables, were found to be significant at the p<.01 level and all values were found to be higher than 2.58.

The limitations of acceptable and perfect fit criteria for determining the acceptance of the CFA model were given in Table 9 (Schermelleh-Engel - Moosbrugger, 2003).

Table 9: Limitations of Fit Criteria Examined in the Scope of the Study

Fit Criteria	Perfect Fit	Acceptable Fit
χ^2/sd	≤ 3	≤ 5
RMSEA	$0 < RMSEA < 0.05$	$0.05 \leq RMSEA \leq 0.10$
RMR	$0 \leq SRMR < 0.05$	$0.05 \leq SRMR \leq 0.10$
SRMR	$0 \leq SRMR < 0.05$	$0.05 \leq SRMR \leq 0.10$
NFI	$0.95 \leq NFI \leq 1$	$0.90 \leq NFI \leq 0.95$
NNFI	$0.95 \leq NNFI \leq 1$	$0.90 \leq NNFI \leq 0.95$
CFI	$0.95 \leq CFI \leq 1$	$0.90 \leq CFI \leq 0.95$
GFI	$0.95 \leq GFI \leq 1$	$0.90 \leq GFI \leq 0.95$
AGFI	$0.90 \leq AGFI \leq 1$	$0.85 \leq AGFI \leq 0.90$

The fit index criteria obtained as a result of the CFA of the Religious Perfectionism Scale were given in Table 10.

Table 10: Findings of the Fit Criteria for the Religious Perfectionism Scale

Modification	X ² /df	p	RMSEA	CFI	GFI	AGFI	NNFI	NFI	RMR	SRMR
Before	4,507	0,000	1,000	0,93	0,81	0,76	0,92	0,91	0,083	0,087
After	3,306	0,000	0,079	0,96	0,92	0,90	0,96	0,96	0,068	0,052

In order for the scale to be accepted, the goodness of fit criteria obtained must be between the minimum acceptable limits. When the values obtained as a result of CFA were examined, it was determined that the ratio of X² value to df value was acceptable at 3.306, RMSEA value was acceptable at 0.079, CFI value was excellent at 0.96, GFI value was acceptable at 0.92, and AGFI value was acceptable at 0.90. It was also determined that the NNFI value was excellent at 0.96, the NFI value was excellent at 0.96, the RMR value was acceptable at 0.068, and the SRMR value was acceptable at 0.052.

5.6. Criterion-Related Validity

The relationships between the Religious Perfectionism Scale and similar scales were given in Table 11.

Table 11: Findings Regarding the Relationship Between Similar Scales

Variables	Religious Perfectionism Scale			Positive-Negative Perfectionism Scale			Intrinsic Religious Motivation Scale
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
Positive Religious Perfectionism (1)	1	,362**	,722**	,333**	-0,073	0,113	,485**
Negative Religious Perfectionism (2)		1	,906**	,307**	,442**	,470**	,365**
General Religious Perfectionism (3)			1	,378**	,295**	,400**	,491**
Positive Perfectionism (4)				1	,334**	,737**	0,150
Negative Perfectionism(5)					1	,883**	-0,086
General Perfectionism (6)						1	0,014
Intrinsic Religious Motivation (7)							1

**p<0.01

According to Table 11, it was determined that there was a positive and significant relationship between the Positive Religious Perfectionism dimension of the developed scale and the Positive Perfectionism dimension of the similar scale (r=0.333 p<0.01). It was determined that there was a positive and significant relationship between the Negative Religious Perfectionism dimension of the developed scale and the Negative Perfectionism dimension of the similar scale (r=0.442 p<0.01). It was determined that there was a positive and significant relationship between the General Religious Perfectionism of the developed scale and the general perfectionism levels of the similar scale (r=0.400 p<0.01). It was determined that the developed scale had a positive and significant relationship between the General Religious Perfectionism and Intrinsic Religious Motivation Scale which is the similar scale (r=0.491 p<0.01).

Discussion, Conclusion and Suggestions

Religious perfectionism is a new concept in the literature that developed based on perfectionism. Although perfectionism is understood as setting high standards for one's religious life and God, based on the ability to set high standards, the concept is expected to cover the perfectionist personality as a whole. In response to this expectation, this study aimed to introduce the Religious Perfectionism Scale and the operational definition of the concept to the Turkish literature.

The study group consisted of individuals between the ages of 18-60, who live in Turkey, believe in God and regularly perform at least one worship, with the educational levels of postgraduate or undergraduate. A pilot scheme was conducted with 254 people to determine the items of the scale and the explained variances. As

a result of the Explanatory Factor Analysis, the scale was divided into two factors as positive and negative, with 22 items that scored above 0.30. As a result of the Cronbach's Alpha reliability analysis, it was determined that the factors were 0.913 and 0.876, respectively, and the general religious perfectionism internal consistency was 0.904. In addition, it was observed that the discrimination of the scale items was sufficiently high. As a result of the test-retest applied to 95 people with an interval of 14 days, a highly positive and significant relationship was found between the pre-test and the post-test ($r=0.960$ $p<0.01$).

The main study was conducted with 356 people in order to confirm the explained factor structure and to test the criterion-related validity. As a result of the Confirmatory Factor analysis, it was seen that the partially modified values of the scale complied with the criterion of goodness of fit, and accordingly the two-factor structure was confirmed ($X^2/df=3.306$; $RMSEA=0.079$; $GFI=0.92$; $AGFI=0.90$; $RMR=0.068$; $SRMR$. $=0.052$, $CFI=0.96$; $NNFI=0.96$; $NFI=0.96$). In the light of the findings, the basic hypothesis of "*The Religious Perfectionism Scale-Turkish Version has a two-factor structure, positive and negative*" was supported.

In order to measure the criterion-related validity, the relationship between the Religious Perfectionism Scale and similar scales were examined and positive significant relationships were found between religious perfectionism, perfectionism, and intrinsic religious motivation. In addition, the positive and negative dimensions of religious perfectionism and perfectionism overlapped. All the findings showed that the Religious Perfectionism Scale was a valid and reliable measurement tool to measure religious perfectionism.

As a result of the study, it is possible to make the operational definition of religious perfectionism as follows: *Religious perfectionism, which is based on high standards related to religious life, is the whole of order, discipline, inadequacy in worship because of highest sense of responsibility towards God, perfect religious expectations and generalizations that a person has about others as well as himself. In other words, religious perfectionism is the rooted state of the perfectionist personality with piety in all aspects.*

Qualifications of the study group of our scale study had some limitations regarding the scales associated with the study and the date range in which the application was made. Although the frequent use of the term "worship" in general and the inclusion of an item that covers religious duties such as ghusl, wudu, and prayer, suggests that the scale can only measure the perfectionism levels of Muslims, the scale can also be applied to members of other religions by revising the necessary items (Article 15: It takes a long time for me to perform a religious duty such as ghusl, wudu and prayer correctly and completely). In addition, positive concepts such as coping with other personality traits of religious perfectionism, self-understanding, hope, optimism, psychological well-being, determination, and negative concepts such as stress, burnout, depression, and anxiety can be emphasized. Contributions can be made to the literature on religious perfectionism by developing a scale, adapting the scales which are developed abroad into Turkish, and applying the scale we developed to wider audiences in different time periods by associating

it with various variables.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* NKU (%50), AUM (%50); *Literature review / Literatür taraması:* NKU (%70), AUM (%30); *Data collection / Veri toplama:* NKU (%20), AUM (%80); *Data analysis / Veri analizi:* NKU (%80), AUM (%20); *Writing the article / Makalenin yazımı:* NKU (%80), AUM (%20); *Revision the article / Makale revizyonu:* NKU (%10), AUM (%90)

Acknowledgement / Finansman: We thank Professor Dr. Ali Ayten from the University of Marmara; Professor Dr. Hasan Kaplan from the University of İbn-i Haldun; Professor Dr. Asım Yapıcı from University of Ankara Social Sciences; Associate Professor Dr. Ümit Horozcu from Universty of Istanbul and Associate Professor Dr. Necmi Karşlı from University of Trabzon who are experts in the psychology of religion, for their guidance and comments on the identification of items. We thank to our friends their assistance in data collection and support throughout the development process. We thank Mr. Yemliha Durmaz for his training and support in statistical analysis. We thank Mr. Suat Türkmen for his professional guidance on the language. We thank to the referees of the article for their remarkable suggestions and contributions. We are also grateful to all the anonymous people who completed versions of the survey, provided feedback, and helped us develop, refine, and establish support for the measure. / Din Psikolojisi alanının uzmanları olan Marmara Üniversitesinden Prof. Dr. Ali Ayten'e; İbn-i Haldun Üniversitesinden Prof. Dr. Hasan Kaplan'a; Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesinden Prof. Dr. Asım Yapıcı'ya; İstanbul Üniversitesinden Doç. Dr. Ümit Horozcu'ya; Trabzon Üniversitesinden Doç. Dr. Necmi Karşlı'ya maddelerin belirlenmesi konusunda rehberlik ve yorumları için teşekkür ederiz. Arkadaşlarımıza verilerin toplanmasında yardımları ve geliştirme süresi boyunca destekleri için teşekkür ederiz. Yemliha Durmaz Bey'e istatistiksel analiz konusunda verdiği eğitim ve destekleri için teşekkür ederiz. Suat Türkmen Bey'e dil konusundaki profesyonel rehberliği için teşekkür ederiz. Makalenin hakemlerine kaydedeğer öneri ve katkıları için teşekkür ederiz. Bunun yanında anket versiyonlarını dolduran, altyapıyı destekleyen ve ölçeğin gelişimi, tasfiyesi, ve ortaya konmasında bize yardımcı olan ismini anamadığımız tüm katılımcılara minnettarız.

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. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Bibliography

- Adler, Alfred. *Psikolojik Aktivite Üstünlük Duygusu ve Toplumsal İlgı*. çev. Belkis Çorakçı. Ankara: Say Yayınları, 2011-1985.
- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. Ankara: Say Yayınları, 2014-1985.
- Antony, Martin M. - Swinson, Richard P. *When Perfect Isn't Good Enough*. New York: New Harbinger Publications, Inc, 2009.
- Ashby, Jeffery S. - Huffman, Judy. "Religious Orientation and Multidimensional Perfectionism:

- Relationships and Implications". *Counseling and Values* 43/3 (2011), 178-188.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2005.
- Bergin, Allen E. vd. "Religious Life-styles and Mental Health: An Exploratory Study". *Journal of Counseling Psychology* 35/1 (1988), 91-98.
- Can, Abdullah. *SPSS İle Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Craddock, Alan E. vd. "Family of Origin Qualities as Predictors of Religious Dysfunctional Perfectionism". *Journal of Psychology and Theology* 38/3 (2010), 205-214.
- Creswell, John W. *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. çev. editörü Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.
- Crosby, Jesse M. vd. "Examination of The Relationship Between Perfectionism and Religiosity as Mediated by Psychological Inflexibility". *Current Psychology* 30/2 (2011), 117-129.
- Deuling, Jacqueline K. - Burns, Lawrence R. "Career Mothers and Perfectionism: Stress at Work and at Home". *Personality and Individual Differences* 25/3 (1998), 477-485.
- Dunn, John G. H. vd. "An Examination of the Domain Specificity of Perfectionism Among Intercollegiate Student-athletes". *Personality and Individual Differences* 36/6 (2005), 1439-1448.
- Frost, Randy O. vd. "The Dimensions of Perfectionism". *Cognitive Therapy and Research* 14/5 (1990), 449-468.
- Garner, David M. vd. "Development and Validation of a Multidimensional Eating Disorder Inventory for Anorexia Nervosa and Bulimia". *International Journal of Eating Disorders* 2/2 (1983), 15-34.
- Haase, Anne M. vd. "Domain-specificity in Perfectionism: Variations Across Domains of Life". *Personality and Individual Differences* 55/6 (2013), 711-715.
- Hamachek, Don E. "Psychodynamics of Normal and Neurotic Perfectionism". *Psychology: A Journal of Human Behavior* 15/1 (1978), 27-33.
- Heise, Robin G. - Steitz, Jean A. "Religious Perfectionism Versus Spiritual Growth". *Counseling and Values* 36 (1991), 11-23.
- Hewitt, Paul L. - Flett, Gordon L. "Perfectionism in The Self and Social Contexts: Conceptualization, Assessment, and Association with Psychopathology". *Journal of Personality and Social Psychology* 60 (1991), 456-470.
- Hill, Robert W. vd. "A New Measure of Perfectionism: The Perfectionism Inventory". *Journal of Personality Assessment* 82/1 (2004), 80-91.
- Hoge, Dean R. "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale". *Journal for the Scientific Study of Religion* 11/4 (1972), 369-376.
- Horney, Karen. *Nevrozlar ve İnsan Gelişimi -Kendini Gerçekleştirme Mücadelesi-*. İstanbul: Sel Yayınları, 2015.
- Johnson, Douglas P. - Slaney, Robert B. "Perfectionism: Scale Development and a Study of Perfectionistic Clients in Counseling". *Journal of College Student Development* 37/1 (1996), 29-41.
- Kılıç, Sadık. *Benliğin İnşası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 187-202.
- Karayiğit, Nuriman. "Olumlu-Olumsuz Mükemmeliyetçilik ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science* 5/54 (2017), 450-468.
- Khawaja, Nigar G. - Armstrong, Kerry A. "Factor Structure and Psychometric Properties of the Frost Multidimensional Perfectionism Scale: Developing Shorter Versions Using an Australian Sample". *Australian Journal of Psychology* 57/2 (2005), 129-138.
- Kim, Jean. *The Conceptualization and Assessment of the Perceived Consequences of Perfectionism*. Michigan: University of Michigan, Department of Psychology, Honors Thesis, 2010.
- McArdle, Siobhain. "Exploring Domain-specific Perfectionism". *J Pers*, 78/2 (2010), 493-508.

- Mebane, D. Louise - Ridley, Charles R. "The Role-playing of Perfectionism: Overcoming Counterfeit Spirituality". *Journal of Psychology and Theology* 16 (1988), 332-339.
- Peer, Samuel - McGraw, James S. "Mixed Methods Study of Perfectionism and Religiosity among Mormons: Implications for Cultural Competence and Clinical Practice". *Issues in Religion and Psychotherapy and Clinical Practice* 38/1 (2017), 75-98.
- Rickner, Ronald G. - Tan, Siang-Yang. "Psychopathology, Guilt, Perfectionism, and Family of Origin Functioning Among Protestant Clergy". *Journal of Psychology and Theology* 22 (1994), 29-38.
- Scherer, Robert F. vd. "Dimensionality of Coping: Factor Stability Using the Ways of Coping Questionnaire". *Psychological Reports* 62/3 (1988), 763-770.
- Schermelleh-Engel, Karin - Moosbrugger, Helfried. "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures". *MPR-online* 8/8 (2003), 23-74.
- Shafran, Roz vd. *Mükemmeliyetçilik*. çev. Dilek Onuk. İstanbul: Kuraldışı, 2018.
- Sica, Claudio vd. "Religiousness and Obsessive-compulsive Cognitions and Symptoms in an Italian Population". *Behav. Res. Ther* 40 (2002), 813- 823.
- Slaney, Robert B. - Ashby, Jeffrey. "Perfectionists: Study of a Criterion Group". *Journal of Counseling Development* 74/4 (1996), 393-398.
- Slaney, Robert B. vd. "A Programmatic Approach to Measuring Perfectionism: The Almost Perfect Scales". *Perfectionism: Theory, Research and Treatment*. Ed. Gordon L. Flett – Paul L. Hewitt. 63-88). Washington: DC American Psychology Association, 2002.
- Slaney, Robert B. vd. "The Revised Almost Perfect Scale. Measurement and Evaluation". *Counseling and Development* 34 (2001), 130-145.
- Smith, Martin M. vd. "The Big Three Perfectionism Scale: A New Measure of Perfectionism". *Journal of Psychoeducational Assessment* 34/7 (2016), 670-687.
- Sorotzkin, Benzion. "The Quest For Perfection: Avoiding Guilt or Avoiding Shame". *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 22/3 (1985), 564-571.
- Steffen, Patrick R. "Perfectionism and Life Aspirations in Intrinsically and Extrinsically Religious Individuals". *Journal of Religion and Health* 53/4 (2013) , 945-958.
- Stoeber, Joachim - Stoeber, Franziska S. "Domains of Perfectionism: Prevalence and Relationships with Perfectionism, Gender, Age, and Satisfaction with Life". *Personality and Individual Differences* 46/4 (2009), 530-535.
- Stoeber, Joachim vd. "The Consequences of Perfectionism Scale: Factorial Structure and Relationships With Perfectionism, Performance Perfectionism, Affect, and Depressive Symptoms". *Measurement and Evaluation in Counseling and Development* 46/3 (2013), 178 -191.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics: A Practical Approach to Using Multivariate Analyses*. USA: Pearson New International Edition, 2014.
- Terry-Short, L. A. vd. "Positive and Negative Perfectionism". *Personality and Individual Differences* 18/5 (1995), 663-668.
- Thelander, Scott Eric. *The Relationship of Adaptive and Maladaptive Dimensions of Perfectionism to Qualities of Spiritual Functioning*. US-California: Biola University Rosemead School of Psychology, Doktora Tezi, 2002.
- Timpe, Randie L. "Ritualization and Ritualisms in Religious Development: A Psychosocial Perspective". *Journal of Psychology and Theology* 11 (1989), 311-317.
- Ulu, İnci Pinar. *An Investigation of Adaptive and Maladaptive Dimensions of Perfectionism in Relation to Adult Attachment and Big Five Personality Traits*. Ankara: Middle East Technical University, Educational Sciences Institute, Doktora Tezi, 2007.
- Wang, Kenneth T. vd. "Perceived Perfectionism from God Scale: Development and Initial Evidence". *Journal of Religion and Health* 57/7 (2018), 2207-2223.
- Wang, Kenneth T. vd. "Religious Perfectionism Scale Among Believers of Multiple Faiths in China: Development and Psychometric Analysis". *Journal of Religion and Health* 59/3 (2020), 318-333.

Watson, Paul J. vd. "Religion and Rationality: I. Rational-emotive and Religious Understandings of Perfectionism and Other Irrationalities". *Journal of Psychology and Christianity* 13/4 (1994), 356-372.

Zohar, Ada H. vd. "Religiosity and Obsessive-compulsive Behaviour in Israeli Jews". *Behaviour Research and Therapy* 43/7 (2005), 857- 868.

Appendix-1 The Religious Perfectionism Scale-Turkish Version

Items 1-9 show positive religious perfectionism, items 10-22 show negative religious perfectionism, and all items show general religious perfectionism.	Totally disagree	Disagree	Neutral	Agree	Totally agree
1. I have very high standards for my religious life.					
2. My biggest goal in life is to live my religion in the best way possible.					
3. Making my religious life perfect is among my important goals.					
4. I take great care not to interrupt my worship.					
5. I focus very well in my worship.					
6. I do my worship on time.					
7. I am careful and disciplined in religious matters.					
8. I try to fulfill my religious duties completely.					
9. I do everything according to the rules during worship.					
10. No matter what I do, I think that I cannot fully serve God.					
11. Even though I do my best in terms of worship, at times I feel like it is incomplete.					
12. If I do not fulfill the religious requirements, I will feel incomplete.					
13. I worry about not being able to meet God's expectations about my religious life.					
14. I feel the need to repeat my religious duties that I fulfill from time to time.					
15. It takes a long time for me to perform a religious duty such as ghusl, wudu and prayer correctly and completely.					
16. I feel inadequate when I see someone who fulfills religious requirements better than me.					
17. It is never enough for me to have done my best in terms of worship.					

18. I think that a sin I have committed has affected my whole life.					
19. I feel anger at those who do not completely follow religious orders.					
20. I think that only people who completely fulfill their religious duties deserve respect.					
21. The more perfect my religious life is, the more pleased God is with me.					
22. There is no valid excuse for people not to be complete servants of God.					

EK-1: Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeği-Türkçe Versiyon

1-9 arası maddeler olumlu, 10-22 arası maddeler olumsuz mükemmeliyetçi dindarlığı, maddelerin tamamı genel mükemmeliyetçi dindarlığı göstermektedir.	Hiç Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katlıyorum	Kesinlikle Katlıyorum
1. Dini yaşantımla ilgili standartlarım çok yüksektir.					
2. Hayattaki en büyük hedefim, dinimi en iyi şekilde yaşamaktır.					
3. Dini hayatımı mükemmel hale getirmek, önemli hedeflerim arasındadır.					
4. İbadetlerimi aksatmamaya çok dikkat ederim.					
5. İbadetlerime çok iyi odaklanırım.					
6. İbadetlerimi tam vaktinde yaparım.					
7. Dini konularda dikkatli ve disiplinliyimdir.					
8. Dini görevlerimi eksiksiz yerine getirmeye çalışırım.					
9. İbadetler esnasında her şeyi kurallara uygun yaparım.					
10. Ne yaparsam yapayım, Allah'a tam olarak kulluk edemediğimi düşünürüm.					
11. İbadetler konusunda elimden gelenin en iyisini yapсам da zaman zaman eksik olduğu hissine kapılırım.					
12. Dini gerekleri harfi harfine yerine getirmezsem kendimi eksik hissedirim.					
13. Allah'ın dini yaşantımla ilgili beklentilerini karşılayamamaktan endişe duyarım.					

14. Yerine getirdiğim dini görevlerimi zaman zaman tekrarlamak için ihtiyacı hissediyorum.					
15. Gusül, abdest, namaz gibi dini bir görevi doğru ve tam olarak yapmam uzun zamanımı alır.					
16. Dini gerekleri benden daha iyi yerine getiren birisini gördüğümde, kendimi yetersiz hissediyorum.					
17. İbadetler konusunda elimden geleni yapmış olmam, benim için asla yeterli değildir.					
18. İşlediğim bir günahın, hayatımın tamamını etkilediğini düşünürüm.					
19. Dini emirleri tam olarak yerine getirmeyenlere öfke duyarım.					
20. Sadece dini görevleri tam olarak yerine getiren insanların saygıyı hak ettiklerini düşünürüm.					
21. Dini yaşantım ne kadar kusursuzsa, Allah benden o kadar razıdır.					
22. İnsanların Allah'a eksiksiz bir kul olmamalarının geçerli bir mazereti yoktur.					

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Oryantalist Bakış Açısına Göre Kiraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher rneği

*Qiraats According to the Orientalist Perspective: The
Example of Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke and
Goldziher*

Recep Koyuncu* 

*Doç. Dr., NE Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmî Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Quran Recitation and
Qiraat Science*

Konya / Türkiye

rkoynucu1@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0264-5956>

İdris Yiğit 

*Arş. Gör., NE Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmî Anabilim Dalı
Res. Assist., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Quran Recitation and
Qiraat Science*

Konya / Türkiye

idris3082@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2079-6830>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1144541

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 17.07.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 12.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Koyuncu, Recep – Yiğit, İdris. "Oryantalist Bakış Açısına Göre Kiraatler: Otto Pretzl,
Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher rneği". *Marife* 22/2 (2022): 559-584.

<https://doi.org/10.33420/marife.1144541>

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 iermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakki: "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-Trilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Oryantalist Bakış Açısına Göre Kiraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği

Özet

*Oryantalizm, Fransızca "orient" kelimesinden türemiştir. Kendini Batı kültür oluşumuna ait hisseden birinin, Doğu olarak betimlediği kültür hakkında bilgi-belge derlemesi ve bunlar üzerinde gerekli çalışmaları gerçekleştirdikten sonra "Doğu" dediği imge hakkında yazması, konuşması ve birtakım yargılara varmasıdır. Söz konusu çalışmalara "Oryantalizm" bu çalışmaları yapanlara "Oryantalist" denir. Hz. Peygamberin hayatı, Arap dili, hadis, tasavvuf ve tefsir gibi ilim dallarıyla ilgilenen müsteşriklerin ilgi alanı genellikle Kur'an olmuştur. 19. ve 20. yüzyıla kadar oryantalistlerin Kur'an özelinde yaptıkları çalışmalar genel olarak Kur'an tercümesi ve Kur'an'ın kaynağı meselesidir. Bin yılı aşkın tarihî geçmişe sahip olan bu hareket, süreç içerisinde ilahi kitabı birçok Batı diline tercüme etmelerine rağmen kiraatleri ve Kur'an'ın metinleşme sürecini neredeyse gündemlerine hiç almamışlardır. Kiraat ilminin oryantalistleri ilgilendirmeye başlaması söz konusu ilmin, Kur'an'a dair tek bir metnin olduğu yönündeki inancı sarsabilecek önemli bir kanıt olarak görülmesinden sonradır. 19. yüzyıldan itibaren Kur'an tarihi, metinleşme süreci ve yazım özellikleri üzerinde yaptıkları ciddi çalışmalar, onları kiraat ilmi üzerinde durmaya ve bu ilmi tanımaya yönelik çalışmaları yapmaya götürmüştür. İlk olarak 1857'de "Parisien Academie des Inscriptioin et Belles-Lettres" adlı bir kuruluş fikir olarak; ilk Kur'an nüshaları ve bugün elimizde bulunan mevcut nüshalar arasında bir karşılaştırma yaparak, tenkitli bir Mushaf ortaya koyma projesini gündeme getirmiştir. Bu fikirden etkilenen Theodor Nöldeke *Geschichte des Qurans* adlı eserinde bu konuyu ele almıştır. Projenin planlamasını yapan Gotthelf Bergsträsser çalışmanın raporunu "Plan eines Apparatus criticus zum Koran" adıyla, Münih'te 1930'da yayımlamıştır. Arthur Jefferey'in destek verdiği Kur'an arşivinde 42.000 nüsha kitap vb. malzeme toplanmıştır.*

*Kur'an tarihinin kapsamlı olarak incelendiği *Geschichte des Qorâns (Tarîhü'l-Kur'an)* isimli kitabın yazarı Theodor Nöldeke bu kitabında kiraat ilmine bir bahis açmış, bu başlık altında Kur'an'ın oluşum sürecinin yedi harf hadisiyle başlayıp, Taberî'yle (öl. 310/923) son bulduğunu iddia etmiştir. Bunun yanında kiraat-resm ilişkisi, bir kiraatın kabulü için öne sürülen gramere uygunluk, sahih sened ve Mushaf hattına uygunluk gibi şartların yanında amme prensibi ile kiraatlerin birleştirilmesi konularını ele almaktadır. Yazdığı *Die Richtungen der Islamischer Koranauslegung (Mezâhibü't-tefsiri'l-İslami)* isimli eserinde kiraatlere özel başlık açan diğer bir müsteşrik Ignaz Goldziher, konu üzerinde ciddiyetle durmuştur. Goldziher Kur'an'ı, Allah kelamı olarak kabul etmediği gibi, kiraatlerin Arap yazısının karakterinden ortaya çıktığını ve âlimlerin bazı tercihlerinden ibaret olduğunu iddia eder. O, Hz. Peygamberin vefatından sonra oluşturulan bu kitabın ittifak edilmiş bir metnin olmadığını ve Kur'an'ın subutiyeti konusunda ciddi şüpheler olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü temellendirmek içinde Mushaf lar ve kiraatler arasındaki farklılıkları getirir. Bu çalışmada Batılıların kiraat ilmiyle ilgili çalışmaların ilk adımı olan tenkitli Mushaf projesi ve kiraat alanında yaptıkları çalışmalarla öne çıkan Nöldeke ve Goldziher'in farklı okumalar ile ilgili iddiaları ele alınmış ve Goldziher'in ciddiyet arz eden bir takım iddialarına gerekli cevaplar verilmeye çalışılmıştır.*

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Mushaf, Kiraat, Nöldeke, Goldziher.

Qiraats According to the Orientalist Perspective: The Example of Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke and Goldziher

Summary

The word Orientalism derives from the French word "Orient". It is the process in which a person who feels that he or she belongs to the Western culture compiles information and documents about the culture he or she describes as the East and writes, speaks, and makes certain judgments about the image he or she calls "the East" after conducting the necessary studies on them. The studies in question are called "Orientalism" and those making these studies are called "Orientalists." The orientalists, who discussed the subjects such as the life of the Prophet, the Arabic language, hadith, mysticism and tafsir, were generally interested in the Qur'an. Until the 19th and 20th centuries, the studies carried out by orientalists in the context of the Qur'an were generally translations of the Qur'an and the origins of the Qur'an. This movement, which has a history of more than a thousand years, has almost never included the recitation and the texting process of the Qur'an, although they translated the Qur'an into many Western languages in the process. The science of recitation began to interest orientalists after the science in question was seen as an important proof that could undermine the belief that there was only

one text of the Qur'an. Since the 19th century, their serious studies on the history of the Qur'an, the textualization process and the writing features of the Qur'an have led them to focus on the science of recitation and to make studies on recognizing this science. In 1857, an establishment called "Parisien Academie des Inscriptio et Belles-Lettres" firstly brought up the idea of a project which was applied to the Torah and the Gospel before; creating a critical Mushaf by making a comparison between the original copies of the Qur'an and the existing copies today. Influenced by this idea, Theodor Nöldeke addressed this issue in his book, *Geschichte des Qurans*. Gotthelf Bergsträsser, who planned the project, published the report of the study with the name "Plan eines Apparatus criticus zum Koran" in 1930, Munich. During the project supported by Arthur Jefferey, around 42.000 copies of mushafs, books etc. were collected in the archive.

Theodor Nöldeke, the author of the book "Geschichte des Qorâns" in which the history of the Qur'an is examined comprehensively, wrote a chapter on the science of recitation in this book and he claimed that the formation process of the Qur'an began with the hadith of seven letters and ended with Taberî (d. 310/923) within this heading. In addition, it deals with many topics, including the qiraat-rasm relationship, the conditions put forward for the acceptance of a recitation such as conformity to the grammar, conformity to the mushaf line and sound sanad, as well as the the ammah principle and unification of the recitations. Ignaz Goldziher, another orientalist who opened a special title for recitations in his work *Die Richtungen der Islamischer Koranauslegung*, focused on the subject seriously. Goldziher does not accept the Qur'an as the word of God and claims that the recitations emerge from the character of the Arabic script and consist of some preferences of the scholars. He says that this book, which was created after the death of the Prophet, does not have an agreed text and there are serious doubts about the validity of the Qur'an. To justify this view, he reveals the differences between Mushafs and Qiraats. In this study, we discussed the critical Mushaf project, which is the first step of Western studies on the science of recitation, and the claims of Nöldeke and Goldziher, who stand out with their work in the field of recitation, about different readings of the Qur'an. We tried to give the necessary answers to some serious claims of Goldziher.

Keywords: Orientalism, Mushaf, Qirâah, Nöldeke, Goldziher.

Giriş

Din, bilim, düşünce, sanat ve tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları kurgulayan Batı kaynaklı bir kurumsal faaliyetin adı olan oryantalizm, kavram olarak genel anlamda birtakım idea ve olguları temsil etmektedir. Bunlardan birincisi, Avrupa ve Asya arasında değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi; ikincisi XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı'daki bilimsel disiplini; üçüncüsü de dünyanın Doğu olarak isimlendirilen coğrafyası hakkındaki ideolojik varsayımlar ve hayalî resimlerdir.¹

Söz konusu ideolojik çalışmalara genel anlamda "oryantalizm" bu çalışmaları yapanlara da "oryantalist" veya müsteşrik denir. Hz. Peygamberin hayatı, Arap dili, hadis, tasavvuf ve tefsir gibi ilim dallarıyla ilgilenen müsteşriklerin ilgi alanı ekseriyetle Kur'an olmuştur. 19. ve 20. yüzyıla kadar oryantalistlerin Kur'an'a dair yaptıkları çalışmalar Kur'an tercümesi ve Kur'an'ın kaynağı meselesidir. Bin yılı aşkın tarihî geçmişi olan bu hareket, süreç içerisinde ilahi kitabı birçok Batı diline tercüme etmelerine rağmen kıraatleri ve Kur'an'ın metinleşme sürecini neredeyse gündemlerine almamışlardır.² Kıraat ilminin oryantalistleri ilgilendirmeye başlaması söz konusu ilmin, Kur'an'a dair tek bir metnin olduğu yönündeki inancı sarsabilecek

¹ Yücel Bulut, "Oryantalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Haziran 2022).

² Abdülhamit Birşık, "Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 16 - 18 Kasım 2012, İstanbul, ts., 161.

önemli bir kanıt olarak görülmesinden sonradır. 19. yüzyıldan itibaren Kur'an tarihi, metinleşme süreci ve Kur'an'ın imlâ/yazım özellikleri üzerinde yaptıkları ciddi çalışmalar, onları bir bütün olarak kıraat ilmi üzerinde durmaya ve bu ilmi daha ayrıntılı bir şekilde tanımaya yönelik çalışmalara sevk etmiştir.

Bu çalışmada oryantalizm kavramının tarihsel süreci ve söz konusu hareketin Kur'an'ın kaynağı hakkındaki iddaları ele alındıktan sonra, kıraat üzerinde çalışmaların ilk adımı olan tenkitli Mushaf projesine yer verilmiştir. Bu genel malumatın ardından Theodor Nöldeke (1836-1930) ve Ignaz Goldziher'in (1850-1921) kıraat ilmi hakkındaki iddalarını aktarılmıştır. Benzer bir çalışma Abdurrahman Çetin tarafından yapılmış olmakla beraber,³ bu çalışma; Nöldeke'nin de fikirlerine yer vermenin yanında, Goldziher'in, Abdurrahman Çetin tarafından işlenmeyen diğer iddalarını ele almakla farklılaşmaktadır.

1. Oryantalizm

Oryantalizm kelimesi, Batı dillerinde güneşin doğduğu yer (oriens) ve güneşin battığı yer (occidens) anlamına gelen Latince terimlerden türeyen Orient (Doğu) ve Occident (Batı) kelimelerinden türemiştir.⁴ Fransızca "orient" kelimesinden türeyen "oryantalizm" Batı'nın Doğu'yu algılama, açıklama, anlama ve tanımlama çabasıdır. Orientalist kelimesi ilk olarak 1779'da İngiltere'de, 1799'da ise Fransa'da kullanılmaya başlanmış, 1838'de Fransız Dil Akademisi sözlüğüne girmiştir. Batı'nın kendi dışında olanlara dair algısını inceleyen çalışmalara oryantalizm, bu çalışmalar yapanlara da oryantalist denir. Başka bir ifade ile oryantalizm; Doğu hakkında bilgi peşinde olma demektir. Biraz daha açacak olursak, oryantalizm, "kendini Batı (Occident) denilen siyasi-kültürel oluşuma ait hissedenden birinin Doğu (Orient) olarak betimlediği bir oluşum öğeleri hakkında konuşmasıdır."⁵ Türkçede kullanılan oryantalizm kelimesi Fransızca orientalisme kelimesinden alınmadır. İstilah olarak; Doğu milletlerini çeşitli yönden inceleyen bütün ilim dallarına verilen isimdir.⁶ Oryantalizm kelimesinin karşılığı olarak Arapçada kullanılan istiṣrak, Doğu manasına gelen şark kökünden türemiştir. Genel manada Doğu ile ilgili olan din, dil medeniyet vs. alanlarla ilgili çalışmalara denilirken, bu çalışmaları yapan kişiye müsteşrik denilir.⁷ Başlangıçta olumlu anlamı olan bu terim, zamanla Batı'nın sömürge emellerine hizmet için kullanılması sebebiyle günümüzde oryantalizm terimi pek de olumlu manalar içermemektedir. Öyle ki oryantalistlerden şeytani birer suçlu gibi bahsedilmeye başlanmış bu sebeple de "oryantalist" kelimesi resmî olarak artık

³ Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife* 2/3 (31 Aralık 2002), 65-106.

⁴ Bekir Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 38; Nuriye Özsoy, *Der İslam Dergisinde Yayımlanan 112 . el-İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler Örneğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9.

⁵ Emiroğlu, *Oryantalizm*, 41.

⁶ Özsoy, *İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler*, 9.

⁷ Mahmûd Hamdî Zakzûk, *el-İstiṣrâk ve'l-halfiyetü'l-fikriyyetü li'sirâi'l-hadârî* (Kahire: Daru'l-Mearif, ts.), 18; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 312.

kullanılmamaktadır.⁸

İşin arka planına bakıldığında oryantalizmin bu olumsuz manayı kazanmasında oryantalistlerin siyaset-din ekseninde yaptıklarının büyük etkisi olduğu görülecektir. Başlangıçta kilise ve krallar tarafından dini yaymak için desteklenen oryantalizm, Fransız ihtilalinden sonra 1795'te Paris'te Yaşayan Şark Dilleri Okulu olarak ortaya çıkmış ve oryantalistler görevlerine siyaset ve ticareti de eklemiştir. Zira bu okulun kuruluş kanununun birinci maddesi, "Politika ve ticaret için faydası düşünülen, yaşayan şark dillerini öğrenme hususunda kurulmuş bir halk okulu, Milli Kütüphanenin duvarları içinde tesis edilecektir." şeklindedir. Bu maddenin uygulanması ise geri kalmış ülkeleri Avrupa'nın bir kolonisi haline getirme şeklinde tezahür etmiştir.⁹ Konu ile ilgili olarak Mustafa es-Sibai oryantalistler hakkındaki gerçekleri şöyle özetlemektedir.

1. Azı müstesna olmak üzere oryantalistlerin çoğu ya rahip ya sömürgeci veya Yahudidir.

2. Sömürgeci güç olmayan İskandinav ülkelerinde oryantalizm, sömürgeci olan yerlere oranla zayıftır.

3. Oryantalizm genel itibarla kilise bağlantılıdır. Sömürgeci devletlerde ise hem kilise hem de siyasetle iç içedir.¹⁰

Yukarıda birinci maddede söz konusu olan Yahudiler Goldziher örneğinde olduğu gibi kendi milli kimlikleriyle değil de daha çok Avrupalı kimlikleriyle oryantalistlerin safında mücadele etmişlerdir. Zakzûk bunun sebeplerinden birincisinin İslam'a olan düşmanlık ikincisinin ise Siyonizm'e ve kurulacak İsrail devletine hizmet olduğunu söylemektedir.¹¹

Bütün bu bilgilerin ötesinde günümüzde oryantalizmin negatif anlam kazanmasında en ciddi katkı şüphesiz Edward Said'in "Oryantalizm" isimli eseridir. Said oryantalizmi "hepsi birbirine dayalı çok şey" olarak anlamakta ve oryantalizm isimli eserinde en kolay kabul gören manasından başlayarak bu kavramı açıklar. "*Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci olsun, özel yahut genel açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır.*" İkinci bir tarifi olarak; Doğu ve Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırımı dayalı düşünüş biçimi olduğunu aktardıktan sonra, oryantalizmi diğer ikisinden ziyade 'tarihî ve maddî' biçimde tanımlayarak, üçüncü anlamını, kısa ve öz "*Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için' Batı'nın bulduğu bir yoldur.*" şeklinde ifade etmiştir.¹² Konu ile ilgili olarak Zakzûk, Doğu-Batı medeniyetlerinin çatışmasının fikirsel arka planında şarkiyatçılık yattığını ve çağlar boyunca batıda, Doğu muhayyilesinin oluşumunda en büyük payın şarkiyatçılara ait olduğunu söylemektedir.¹³

⁸ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 1.

⁹ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 103.

¹⁰ Mustafa es-Sibâi, *el-İstişrâk ve'l-Müsteşrikûn ma lehum vema âleyhim* (el-Mektebül-İslâmî, ts.), 74.

¹¹ Zakzûk, *el-İstişrâk*, 53.

¹² Bulut, *Oryantalizm*, 2010, 14; Özsoy, *İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler*, 9.

¹³ Zakzûk, *el-İstişrâk*, 11.

1.1. Oryantalizmin Tarihsel Süreci

Doğu ve Batı kadar eskilere dayanan oryantlizmin tarihsel sürecini genel hatlarıyla özetliyecek olursak: Resmî olarak batılı bazı araştırmacılar oryantlizmin resmî tarihini 1312 yılında Viyana'da ve birçok Avrupa ülkesinde Arap dil kürsülerinin kurulmasıyla başlatırlar. Ancak bu daha önce oryantlizmin olmadığı anlamına gelmez. Zira tarihe baktığımızda daha erken sayılacak bir dönemde Yuhanna ed-Dımeşkî (öl. 131/749) "*Muhavere mea Müslim*" (Müslümanla Diyalog) ve "*İrşâdâtü'n-Nasârâ fi cedeli'l-Müslimîn*" (Müslümanlarla yapılan tartışmalarda Hıristiyanlara taktikler) adlı çalışmaları İslam'a karşı ilk reddiyeler kabul edersek, yazın alanında oryantlizmin tarihini miladi 8. asırdan itibaren başlatmak mümkündür. Diğer taraftan Rudi Paret gibi batılı araştırmacılar Avrupa özelinde başlangıcın 12. asırda ilk Latince Kur'an tercümesinin yapıldığı tarihe kadar götürmektedirler. Bazı batılı araştırmacılar ise başlangıcını iki asır öncesine kadar götürüp Papa 2. Silvester (999-1003) dönemine dayandırmaktadırlar.¹⁴ Oryantalizmin başlangıcını Endülüs İslam Devleti'nin parlak dönemlerine kadar gittiğini söyleyen es-Sibai, bu dönemde Ruhban sınıfından bazı kimselerin İslam âlimlerine öğrenci olduklarını ve bu sayede İslam dinini ve Arapçayı öğrenen bu kimselerin Kur'an'ı ve birtakım Arapça eserleri dillerine çevirdiklerini söylemektedir.¹⁵

Müslümanlarla bin yıldan fazla bir geçmişe sahip olan oryantlizm hareketinin tarihsel süreci, konunun daha iyi anlaşılması için öne çıkan hususları ve önemli olayları kronolojik olarak şöylece özetleyebiliriz: Miladi 9-10. asırları oryantlizmin başlangıcı kabul edersek, bu dönem Endülüs İslam Devleti'nin parlak dönemlerine denk gelmektedir. Müslümanlarla, Endülüs İslam Devleti vesilesiyle irtibat kuran Batı,¹⁶ İslam kültürünün hâkim olduğu bu dönemlerde daha çok bu kültürü tanıma, öğrenme ve tercüme faaliyetleriyle öne çıkar. Ancak bu tercümeleri kendi eserleriymiş gibi yayınlamaları ilk defa intihal olgusunu bu dönemde ortaya çıkarmıştır.¹⁷ Oryantalizmin başlangıcı sayılan bu dönemlerde hâkim düşünce, Doğu'ya karşı merak ve üstün medeniyete karşı olan hayranlık duygusuydu. 11. yüzyıla gelindiğinde Batı'da artık Müslüman ilim adamlarının kitapları okutulmakta ve kürsülerde bu hâkim kültürün elbiseleri giyilmekteydi. Artarak devam eden bu hayranlık zamanla birçok Batı ülkesinde Doğu dilleri ile ilgili bölümlerin kurulmasına ve bu dillerde eğitim verilecek kürsülerin açılmasına neden olmuştur. Söz konusu kürsülerde uzun süre Müslüman ilim adamlarının eserleri okutulmuştur.¹⁸

12. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'nın bazı yerlerinde insanlar artık hâkim medeniyetin dili Arapçayı konuşuyorlar ve Arapça ile yazıyorlardı. 12. yüzyılın diğer önemli bir özelliği ise İslam'ın ilk olarak bu dönemde entelektüel düzeyde batılılar tarafından incelenmesidir. Bu iş, Muhterem Peter'in (1094-1156) İspanya'da bir tercüme heyeti kurmasıyla başladı. Birçok Arapça metnin çevirisini yapan bu heyetin yaptığı önemli çalışmalardan biri de İtalyan Ludovice Lois Marraci'nin 1698 yılında

¹⁴ Zakzûk, *el-İstişrâk*, 19-20.

¹⁵ es-Sibâi, *el-İstişrâk*, 19.

¹⁶ es-Sibâi, *el-İstişrâk*, 18.

¹⁷ Tercüme yapılan örnekler için bkz. Özsoy, *İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler*, 15.

¹⁸ Özsoy, *İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler*, 12.

yaptığı tercüme kadar Avrupa dillerindeki diğer tercümelere kaynaklık eden İngiliz Ketton'lu Robert'in 1143'te tamamladığı Kur'an tercümesidir. Bu dönemde İslam hakkında öne çıkan temel görüş, söz konusu dinin Hristiyanlık'tan sapma tehlikeli bir din olarak görülmesidir.¹⁹

13 ve 14. yüzyıllarda İslam'ı daha iyi tanımak için Avrupa'da Doğu dillerini öğreten kürsüler kurulurken 15-16. yüzyıllarda artık haclı seferlerine sıcak bakılmadığı gibi Hristiyan Avrupa kendi içine kapanmış ve iç ideolojik çatışmalarla uğraşmıştır. 16. yüzyılda siyasi ve ekonomik ilişkilerin gelişmesine paralel Doğu'yu gezen seyyah ve misyonerlerde bir artış görülmektedir. Bu durum İslam hakkında biraz daha objektif bilgilerin derlenmesine imkân tanıdığı gibi, İslam'a karşı olumsuz yaklaşımların şiddetini yitirmesine sebep olmuştur. Bu yüzyılın son çeyreğinde Batı'da şark harflerini ihtiva eden bir matbaa kurulmuş ve Doğu'da bulunan yazmaların toplanması için ilim adamları gönderilmeye başlanmıştır.²⁰

17. yüzyıla gelindiğinde, yabancı kültürleri tanımak Batı için artık devlet meselesi haline gelmiş neticede İslam dünyasını Avrupa'ya tanıtan materyalin sayısı 200'ü geçmiştir.²¹ Yine bu asırda hem ticari hem de dinî saiklerin etkisiyle farklı yerlerdeki üniversitelerde Arap dil kürsüsü kurulmuş ve İslam coğrafyasından yazma eserler toplanmaya devam edilmiştir.²²

18. yüzyılın başlarında Batı'da dinin etkisi zayıflamış İslam dinine ait çalışmalarda daha bilimsel yöntemler kullanılmaya başlanmış,²³ daha önce misyonerlik, diplomasi ve ticaret için yetiştirilen oryantalistler bu dönemden sonra artık yavaş yavaş Doğu dillerinin dışında o dili konuşan milletlerin tarihi, sosyal hayatı ve sanatları ile de ilgilenmeye başlamışlardır.²⁴ Dolayısıyla ilk etapta sadece Arap dili ve İslam özelinde başlayan oryantalist araştırmalar zamanla Batı sömürgeciliğinin genişlemesiyle birlikte, Doğu'nun bütün dillerini, dinlerini ve kültürlerini araştırma konusu yapacak kadar genişlemiştir. Söz konusu araştırmaları yapabilmek için gerekli materyali sağlama adına İslam dünyasında yazılmış eserleri ele geçirerek memleketlerine taşımaya başlayan oryantalistlerin 19. asrın başlarına kadar taşıdıkları kitap sayısı 250 bin cilt civarındadır.²⁵

Oryantalizmin yükseldiği dönemler olarak bilinen 19. ve 20. asırda, Almanca konuşulan ülkelerde din adamlarının hegemonyası altında bulunmaya devam eden şarkiyatçılık, Avrupa'nın farklı yerlerinde başta Fransa ve İngiltere gibi ülkeler olmak üzere teolojiden ayrılarak akademik olarak incelenmeye başlanmıştır.²⁶ İslami ilimlerin müstakil inceleme alanı haline geldiği 19. asrın sonlarında Nöldeke ve Goldziher gibi İslam alanında mütehassıs bilginler ön plana çıkmaktadır. İslam ile ilgili yazılar yayımlayan "*Şark Kaynakları*" 1809, "*Der Islam*" 1910 ve "*Mısr İslam*"

¹⁹Yücel Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (01 Ocak 2002), 19-20.

²⁰Cerrahoğlu, "Oryantalizm", 99; Bulut, "Oryantalizm", 01 Ocak 2002, 21.

²¹Bulut, "Oryantalizm", 01 Ocak 2002, 21.

²²Zakzûk, *el-İstişrâk*, 31.

²³Özsoy, *İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler*, 17.

²⁴Cerrahoğlu, "Oryantalizm", 104.

²⁵es-Sibâi, *el-İstişrâk*, 74.

²⁶Zakzûk, *el-İstişrâk*, 41.

1912 gibi dergiler yayın hayatına girmişlerdir.²⁷ Oryantalizmin tarihî sürecine dair genel malumatın ardından oryantalist bakışa göre Kur'an ve kıraat meselesine geçilebilir.

1.2. Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı

Oryantalistlerin kıraatlerle ilgili çalışmalarının temelini Kur'an tarihi araştırmaları oluşturur. Genel olarak Yahudi ve Hristiyan ilim adamlarının daha erken sayılacak dönemden itibaren Kur'an'ın kaynağı ile ilgili bir takım iddialarının olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında yer alan Abdülmesih b. İshak el-Kindi (öl. ?) Halife Me'mun'un sarayında İslam'a davet edildiği risaleye mukabil, İslam'ı eleştiren bir risale kaleme almıştır. Kur'an'ın tarihi, cemi ve istinsahı ile ilgili bilgilerin yer aldığı bu risale, günümüzde oryantalistlerin birtakım görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Hz. Peygamberin Nastûrî bir papazdan bilgi öğrendiği gibi konular bu risalede yer almaktadır. 1800'lere kadar İslam'a karşı mücadelelerini sloganik düzeyde yürüten Hristiyan Batı dünyası, bu dönemden sonra Yahudi araştırmacıların desteğiyle bu mücadeleyi entelektüel düzeye taşımış ve İslam'ı bir Müslümandan daha fazla tanımaya ve anlamaya yönelik çalışmalar yapmıştır. 19. ve 20. yüzyıla kadar, Kur'an-ı Kerim'in hakkında yapılmış oryantalist çalışmalarda öne çıkan temel problem Kur'an tercümesi ve Kur'an'ın kaynağı meselesidir. Bu dönemlere kadar genel olarak çalışmalarını Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve Kur'an üzerinden yürüten oryantalistler, Kur'an'ın metinleşme süreci, kıraat ilmi ve Kur'an metninin sağlamlığı ilgili konuları neredeyse gündemlerine hiç almamışlardır. Kıraat ilminin oryantalistleri ilgilendirmeye başlaması söz konusu ilmin, Kur'an'a dair tek bir metnin olduğu yönündeki inancı sarsabilecek önemli bir argüman olarak görülmesinden sonradır.²⁸

Müslümanlara göre Kur'an vahiy mahsulü olduğundan teolojik bir mesele olarak ele alınmaktadır. Ancak işe oryantalistler nazarından bakıldığında onlar meseleyi teolojik açıdan değil de, psiko-sosyal ilimler açısından ele almaktadırlar. Dolayısıyla bu iki farklı bakış açısı arasında bir uygunluk mümkün değildir.²⁹ Kendi kitaplarında ilahi unsurların yanında beşeri unsurların da varlığını kabul eden Yahudi ve Hristiyan ilim adamları Kur'an'ı ilahi menşeli bir kitap olarak kabul etmediklerinden Kur'an'a kaynak bulma arayışlarına girmişlerdir.³⁰ Müsteşrikler Kur'an'ın ilahî menşeli olmadığı hususunda birlik sağlarken, beşeri kaynağı hususunda ittifak etmemişlerdir. Daha çok Yahudi asıllı oryantalistlere göre Kur'an'ın kaynağı Tevrat iken diğer bazı müsteşriklere göre Kur'an'ın kaynağı İncil'dir. Bu iki görüşü birleştirerek Kur'an'da hem Tevrat hem de İncil etkileri gören bu görüşlerin yanında Kur'an'da putperest tesirler gören oryantalistler de vardır.³¹ Kur'an tarihi ve menşei hakkında 18. yüzyıldan sonra Batı dünyasında yapılan çalışmaların genelinde İslam'ın Yahudilikten aşırma olduğu iddiası yer alır. Mesela Haham Abraham Geiger

²⁷ Zakzûk, *el-İstişrâk*, 43.

²⁸ Birişik, "Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu", 161.

²⁹ Cerrahoğlu, "Oryantalizm", 134.

³⁰ Oryantalistlerin Kur'an'ın menşeiine dair görüşleri için daha fazla bilgi için Cerrahoğlu, "Oryantalizm", 120. vd.

³¹ Mesut Okumuş, "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 135.

(öl. 1874) *“Was hat Mohammed aus dem judenthume?”* (Muhammed Yahudilikten ne aldı) adlı çalışması ile ödüle layık görülmüştür. Kur’an metninin tarihi ve kaynağı ile ilgili çalışma yapan diğer bir Haham Gustav Weil’e (öl. 1889) göre Kur’an metninde ekleme ve çıkarmalar bulunmaktadır. Prusya asıllı Yahudi araştırmacı Hartwig Hirschfeld (öl. 1934) *“jüdische Elemente im Koran”* (Kur’an’da Yahudilik Unsurları) isimli çalışmayı yazmıştır. Bunların dışında dünyanın farklı yerlerinden özellikle Yahudi asıllı birçok yazar Kur’an’ın menşei ve hakkında yazılar yazmış ve İslam’ın Yahudiliğin bozulmuş bir kopyası olduğu iddiasında bulunmuşlardır.³² Genel olarak oryantalist araştırmacılar Kur’an kıssalarında Yahudi ve Hristiyanlık etkileri göstermeye çalışmışlardır. İsmail Cerrahoğlu bu konuda modern çalışmaların Abraham Geiger’in (1810-1874) *“Muhammed Yahudilikten ne Aldı”* adlı Almanca eseriyle başladığını söyler.³³ 19. yüzyıldan itibaren Kur’an’ın kaynağı ile ilgili çalışmalar entelektüel düzeyde başlamış, Kur’an tarihi üzerinde ciddiyetle durmuşlardır. Bu durum onları kıraat ilmi üzerinde durmaya götürmüştür. Kıraat ile ilgili çalışmaları 19. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Fakat bu çalışmalar daha çok alanı tanımaya yönelik çalışmalar niteliğinde olmuştur.³⁴

2. Kiraatlere Oryantalist Yaklaşımlar

Hz. Peygamber’in hayatı, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi ilim dallarıyla ilgilenen müsteşriklerin özel ilgi alanı hep Kur’an, Kur’an’ın metinleşme süreci, imlâ ve kıraat farklılıkları ve bu konulara ait temel eserler olmuştur. Avrupalıların Kur’an ile ilmî olarak ilgilenmeleri Papaz olan Pierre le Venerable’nin (1092-1156) İslam’la ilmî olarak mücadele edecek bir ekip teşkil etmesiyle başladı. Bu çalışmalar, 1143 yılında Kur’an’ın Latinceye çevirisiyle ilk meyvesini verdi. Bu tercüme daha sonra Luther’in tavsiyesiyle Theodor Bibliander tarafından 1543 yılında basıldı. Söz konusu tercüme 1550 ve 1556 yıllarında tekrar basılmıştır. Bunun peşinde 1647’de Du Ruyer (1580-1660) Fransızca bir Kur’an tercümesi yapmış aynı tercüme 1649 yılın İngilizceye 1698 yılında Hollanda diline ve Almancaya çevrilmiştir. 1530 yılında Venedik’te Kur’an’ın Arapça metni İtalyan matbaacı Paganini tarafından basıldı. Ancak söz konusu nüshalar zamanın papası tarafından yakıtıldı. 1694 yılında Abraham Hinckelman adlı bir Alman matbaacı Kur’an’ın Arapçasını bastırılmıştır. Lodivico Lois Marracci 1698 senesinde birkaç yazmaya dayanarak Kur’an tercümesini iki cilt halinde neşretti. 1734 yılında George Sale Kur’an’ı İngilizceye tercüme etti. 1861 ve 1880’de yine İngilizce Kur’an tercümelerinin basımları yapılmıştır. Bu tarihlerden itibaren hız kazanan Kur’an tercümelerinin Avrupa dillerinde sayıları yüzleri bulmuştur.³⁵

Özetle işin tarihsel boyutuna bakıldığında Batılıların Kur’an çalışmalarının ilk olarak miladi 12. yüzyılda Latinceye tercüme ile başladığı görülür. 16. yüzyıla gelindiğinde hem bu tercümenin hem de Arapça Kur’an’ın matbaa basımlarının yapıldığını ve bu yüzyılı takip eden süreçte batının farklı dillerine Kur’an’ın tercümesinin

³² Birişik, “Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu”, 2012, 163-164.

³³ Cerrahoğlu, “Oryantalizm”, 120.

³⁴ Birişik, “Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu”, 2012, 162.

³⁵ Cerrahoğlu, “Oryantalizm”, 105 vd.

yapıldığını görüyoruz. 19. yüzyıla gelindiğinde ise çalışmalarına kıraat ilmini de eklemişlerdir.

2.1. Gotthelf Bergstrasser (1886-1933) Otto Pretzl (1893-1941) Arthur Jeffery (1893-1959)

Burada adı geçen oryantalistler metin tenkitli Mushaf projesinde öne çıkan isimlerdir. Kabaca kaynakların ve içeriğinin kritiğinin yapılması ve bunun sonucunda hakiki olanı sahte olandan ayırma sanatı olarak bilinen tenkit sanatı, başlangıçta daha çok tarihe ve tarihi belgelere uygulanmakta idi. Metinleşme süreci uzun bir döneme yayılarak gerçekleşen Tevrat ve İncil'in farklı metinlerinin bulunması bunların ilmî yöntemlerle tespitini zorunlu kılmıştır. Mukayeseler sonucunda bulunan farklılıklar metin tenkidi denilen usulü ve literatürünü doğurmuştur. İlahi kitap hakkında şüphe yaratmak veya en azından kendi kutsal kitaplarının seviyesine indirmek için, söz konusu yöntem müsteşrikler tarafından Kur'an'a uygulanmak istenmiştir.³⁶ Rudi Paret, (1901-1983) oryantalistleri Kur'an ile ilgili çalışmalara sürükleyen temel etkenin Hz. Osman öncesi ve elimizde bulunan Kur'an arasında farklılık bulma arzusu olduğunu söylemektedir. Ona göre bu amaç uğruna uzun çalışmalar yapan oryantalistler bilimsel açıdan kayda değer bir kuşku üretememişlerdir. Bu yüzden Paret bu sevdadan vazgeçilmesini ve Kur'an'ın içeriğine yönelinmesi gerektiğini savunmaktadır.³⁷

Tenkitli bir Mushaf projesi fikrine ilk olarak her ne kadar Nöldeke'nin "*Geschichte des Qurans*" adlı eserinin ilk baskısında değinildiği iddia ediliyorsa da işin arka planına bakıldığında söz konusu projenin evveliyatı olduğu görülecektir. Şöyle ki, 19. yüzyılda Avrupa'da İslami araştırmalarla ilgili gelişmelere 1857'de "Parisien Academie des Inscriptio et Belles-Lettres" adındaki kuruluş, Kur'an metninin tarihî bir tenkit içerisinde, söz konusu metindeki değişiklikleri ortaya koymak, bugün elimizde bulunan Kur'an ile ilk dönem Kur'an'ı arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle ve eski-yeni kıraatleri tespit etme fikrine önderlik etti. Bu fikir o dönem üç kişiyi cezbedi. Bunlar Aloys Sprenger, Michele Amari ve Theodor Nöldeke idi.³⁸

Ancak asıl bu konuyu ilk olarak Nöldeke, *Geschichte des Qurans* adlı eserinin ilk baskısında ele aldı. Batılı İslamologlar için el kitabı haline gelen bu eseri, Nöldeke'nin öğrencisi Fredrich Scawally, Kur'an'ın menşei ve dağılımını içeren birinci cildin ikinci baskısını 1909 yılında, Kur'an koleksiyonlarını ihtiva eden ikinci cildini 1919 yılında bastırdı. Scawally 1919 yılında ölünce bu eserin devam görevini Gotthelf Bergstrasser üzerine aldı. İkinci cildin ikinci kısmını 1926 ve 1929 neşreden Bergstrasser'in ölümü üçüncü cildin neşrini geciktirdi. Bu cildin neşir görevini Otto Pretzl üzerine aldı. Nihayet üçüncü cilt 1938 yılında neşredildi.³⁹ Nöldeke sonrasında Goldziher, *Richtungen* isimli eserinin ilk makalesinde tenkitli Mushaf konusuna dikkat çeker. Ancak Bergstrasser'in *Geschichte der Qurantext* adlı çalışmasını, Nöldeke'nin eserinin revize edilmiş baskısının üçüncü bölümü olarak

³⁶ Okumuş, "Arthur Jeffery", 139.

³⁷ Özsoy, *İhlâs Süresiyle İlgili Makaleler*, 32.

³⁸ Cerrahoğlu, "Oryantalizm", 109.

³⁹ Cerrahoğlu, "Oryantalizm", 110.

yayınlanmasına kadar söz konusu mesele sistematik olarak incelenmemiştir.⁴⁰

Alman şarkiyatçı Nöldeke'nin "*Kur'an Tarihi*" adlı eserini tamamlamasının yanında⁴¹ İbn Haleveyh'in "*Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'an (kıraat) min Kitabi'l-Bedî*"⁴² ve İbnü'l-Cezerî'nin "*Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*" isimli eserlerini tahkik eden⁴³ Gotthelf Bergstrasser Protestan rahibi bir babanın oğludur. Bergstrasser edisyon kritikli bir Mushaf neşri çalışmaları için planlama yapmış ve çalışmanın raporunu "*Plan eines Apparatus criticus zum Koran*" adıyla, Münih'te yayımlamıştır. Söz konusu çalışmaya Otto Pretzl tarafından "*Die Fortführung des Apparatus criticus zum Kur'an*" (Münih 1934) ismiyle bir tekmile yazılmıştır.⁴⁴

Diğer yandan Ortadoğu dillerinin birçoğunu bilen Otto Pretzl, hocası Gotthelf Bergstrasser tarafından başlatılan devlet destekli Kur'an'ın tenkitli neşrini yapma programı dâhilinde 1928'de başta Türkiye olmak üzere Ortadoğu ve Afrika dâhil olmak üzere birçok İslam ülkesinde yazmalar üzerinde çalışmalar yapmasının yanında Kur'an tarihi, kıraat vb. konulara dair yazma eserler, mikrofilmler ve fotoğraflar elde etti. Pretzl, 1933 yılında Münih Üniversitesi'ne Sâmi diller ve şarkiyat hocası olarak tayin edildi. 1935 yılında Bergstrasser'in yerine kürsü başkanı oldu. Aynı zamanda Bavyera Bilimler Akademisine üye olarak seçildi. Bundan sonra Kur'an tarihi ve kıraat üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırdı. Ebu Amr ed-Dânî'nin "*et-Teysîr fi'l-kıraati's-seb*" ve "*el-Mukni' fi mesahifi'l-emsâr*" isimli eserlerini neşretmesinin yanında Nöldeke'nin Kur'an tarihi çalışmasını tamamlamıştır. Hocası Bergstrasser tarafından başlatılan ve Arthur Jefferey'in destek verdiği Kur'an arşivi oluşturma işinde mesafe kat ederek arşivinde 42.000 nüsha kitap vb. malzeme biriktirmiştir. Söz konusu arşivin Münih'in bombalanması esnasında yanmış olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁵

Mushaf tarihi ve kıraatler konusunda derinlikli çalışmalar yaparak tenkitli Mushaf ortaya koymaya çalışan ekip içinde bulunan diğer bir isim Arthur Jefferey'dir. Kendisi Metodist kilisesine mensup bir papaz olup etkili vaazlar vermesiyle de bilinen Avusturyalı bir ilahiyatçı ve araştırmacıdır. Dindar ve dini hususunda duyarlı bir Hristiyan olup misyoner okullarda ve ilahiyatlarda dersler vermiştir. 19 dil bilen ve öğrendiği diller arasında en zor olarak Arapçayı bulan Jeffery,⁴⁶ daha çok filolojik metin çalışmalarına ağırlık vermiş Kur'an metni ve onun Mushaf haline getirilişi hakkında araştırmalar yapmıştır. Hristiyan kimliğinin etkisiyle, ilk Mushaf- lar ve kıraat farklılıklarından hareketle metin tenkitli Mushaf çalışmaları yaparak Mushaf'ın otoritesini zayıflatma arayışlarına girişen⁴⁷ Jefferey'e göre, Hristiyanlık Yeni Ahit'siz yaşayabilir; ancak İslam Kur'an'sız yaşayamaz. Bu düsturla hareket eden ve kıraat farklılıklarıyla yakından ilgilenen Jefferey'in konu hakkında en meşhur çalışması *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Kur'an'ın Metin Tarihine

⁴⁰ Jeffery Arthur, "Kur'an Tarihi", çev. Alparslan Sarı - M. Kemal Atik, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (01 Aralık 2008), 166.

⁴¹ Cengiz Kallek, "BERGSTRÄSSER, Gotthelf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2022).

⁴² Hüseyin Tural, "İbn Haleveyh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2022).

⁴³ Abdurrahman Çetin, "Gâyetü'n-nihâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2022).

⁴⁴ Birışık, "Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu", 2012, 169.

⁴⁵ Abdülhamit Birışık, "PRETZL, Otto", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2022); Birışık, "Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu", 170.

⁴⁶ Okumuş, "Arthur Jeffery", 124.

⁴⁷ Rıza Kurtuluş, "JEFFERY, Arthur", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 01 Şubat 2022).

Dair Materyaller) adlı eseridir. Farklı Tevrat ve İncil nüshalarının varlığı gerçeğini kabul eden Jeffery bu iki kitabın metinleşme sürecindeki evrimleşmeyi aynen Kur'an'a uygulamak istemiş, bu açıdan Hz. Osman Mushaf'ı öncesinde mevcut olan Mushaflardaki kıraat ve lehçe farklılıklarının tamamını derleme ve yayınlama projesine girişmiştir. Bunun için derin bir literatür taraması yaparak, dinî literatürde bulabildiği sahih-gayrı sahih ne kadar kıraat varsa hepsini bir araya getirmek suretiyle metin tenkitli bir Kur'an ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁸ Jeffery, "Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kitabı olduğu ve başından sonuna kadar bütün mevzularda onun şahsiyetinin mührünü taşıdığı" fikrini temellendirmek için İbn Ebi Davud'un *Kitabu'l-Mesâhif*'ini esas alarak⁴⁹ Resm-i Mushaf öncesine ait on beş adet birincil on üç adet de ikincil Mushaf ve İslam literatüründe bulabildiği yaklaşık altı bin farklı okumanın derlemesini yapmıştır.⁵⁰ Burada özellikle dikkat çeken husus Jeffery'in İslam kaynaklarında ve özellikle İbn Ebi Davud'un kitabında geçen sahabi ve tabiinde Mushaf sahibi olanların Mushaflarını⁵¹ –bazı kıraat farklılıkları olması hasebiyle- rakip Mushaflar olarak nitelemesidir.⁵² Ancak gözden kaçırılmaması gereken asıl husus; özel Mushafa sahip olduğu iddia edilen herkes diğerlerinden farklı şahsi bir nüshaya sahip değildi. Kaldı ki böyle olsa idi Hz. Osman tek nüsha üzerine on iki bin sahabinin icmasını nasıl sağlayabilirdi?⁵³

Öte yandan Jeffery'in rakip Mushaf olarak adlandırdığı –İslam kaynaklarına göre bazıları Resm-i Mushaf'ın ortaya çıkmasından önce mevcut olan- bu Mushafların hiçbiri günümüze gelebilmiş değildir. Zaten kendisi de bu hususu, "maalesef onlardan herhangi birinin metninin gerçek bir fotoğrafını elde edebilmemize olanak sağlayacak miktarda malzemeye sahip değiliz" sözleriyle açıklamaktadır.⁵⁴

Kur'an'ın metinleşme süreci ile yakından ilgilenen Jeffery Mushaflardaki farklı okumaları derlemeye çalışmıştır. Bu amaçla Bergstrasser ile 1926'da birlikte çalışmaya başlamış; bir yandan İslam literatürü geniş bir taramaya tabi tutulup farklı kıraatler derlenirken, beri taraftan dünyanın farklı yerlerinde bulunan eski Mushaflar fotoğraflanarak bu çalışmalarla eş zamanlı olarak Münih'te kurulan Kur'an arşivinde toplanmaya başlanmıştır. Bergstasser'in 1933'te ölümü üzerine Jeffery arşivin yeni müdürü olan Dr. Otto Pretzl ile birlikte buradaki çalışmalarına devam etti. Ancak Pretzl'in II. Dünya Savaşı sırasında ölmesi ve arşivin isabet alması üzerine çıkan yangınlar sebebiyle söz konusu arşiv tahrip olmuştur. Haliyle bu çalışma rafa kalkmış oldu. Jeffery bu yaşananlardan ötürü üzüntüsünü; "Böylece bizim neslimizin Kur'an metninin tam bir edisyon kritikli baskısını görebilmesi artık çok zayıf bir ihtimaldir." şeklinde sarf ettiği sözlerle dile getirir.⁵⁵

⁴⁸ Okumuş, "Arthur Jeffery", 139.

⁴⁹ A. Chaudhary Mohammad, "Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi - Arthur Jeffery Örneği", çev. Mahmut Ay, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/25 (2011), 190.

⁵⁰ Arthur, "Kur'an Tarihi", 178-179.

⁵¹ Ebu Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Kitabu'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdü's-Sübhan (Beyrut: Daru'l-Beşâir, 2002), c. 2/284-293. c. 3/359-386.

⁵² Mohammad, "Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi", 192.

⁵³ es-Sicistanî, *el-Mesâhif*, 1/175.

⁵⁴ Mohammad, "Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi", 192.

⁵⁵ Okumuş, "Arthur Jeffery", 141; Mohammad, "Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi", 192.

Şaz kıraatler konusunu da boş geçmeyen Jeffery, İbn Şenebûz (öl. 328/939) ve İbn Miksem'in (öl. 354/965) üzerinde çokça durmaktadır. Aynı zamanda yedili sistemin mimarı olan İbn Mücâhid'i (öl. 324/936) çokça eleştirmektedir.⁵⁶ Önemle belirtelim ki İbn Mücâhid'in yedili sistemine daha sonra İslam âlimleri üç kıraat daha eklemişlerdir. Bununla birlikte bu yedili veya onlu sistemin özelliği bir kıraatin sahil kabul edilebilmesi için gerekli şartların üçüne de haiz olmalarıdır.⁵⁷

2.2. Theodor Nöldeke (1836-1930)

1857'de başlayan ve kıraat üzerinde çalışmaların ilk adımı sayılan tenkitli Mushaf projesi ile ilgili genel bilgileri aktardıktan sonra, araştırmamızın bu bölümünde söz konusu projeden etkilenen ve kıraat alanında çalışmalar yapan Nöldeke'nin fikirlerine yer verdik. Tam adı Theodor Eduard Bernhard Franz Nöldeke'dir. Başta Kur'an tarihi olmak üzere siyer, İslam tarihi Arap Dili ve Edebiyatı, Pers tarihi ve edebiyatı gibi konuların yanında Sâmi dilleri Kitâb-ı Mukaddes ve başka alanlarda pek çok eser vermiştir. Değerlendirme yazıları, ansiklopedi maddeleri, neşir ve tercümelemlerle beraber sayısı yedi yüze yaklaşan çalışması vardır. Kur'an tarihine dair 19. yüzyılda yapılan en kapsamlı çalışma Alman müsteşrik Theodor Nöldeke tarafından yapılan "*Geschichte des Qorans*" adıyla kaleme alınan çalışmadır. Kur'an tarihi açısından Batılılar tarafından önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Batı'da çokça takdir gören bu kitap, kurgusundaki etkileyicilik sebebiyle genişletilmesi istendiyse de Nöldeke'nin ömrü vefa etmediğinden, öğrencileri ve takipçileri tarafından genişletilmiştir.⁵⁸ Otto Pretzl'in (1893-1941) çalışmalarıyla eser üç cilt seviyesine çıkartılarak yayınlanmıştır. Eserin son hali büyük bir cilt olarak George Tamer tarafından Arapçaya çevrilmiş ve 2004 yılında basılmıştır. Nöldeke bu eserinde Kur'an'ın Hz. Peygamberin eseri olduğunu ispata çalışmakta ve onun okuma yazma biliyor olabileceği görüşüne yer vermektedir. Friedrich Schwally de hocasının kitabında yer alan yazısında Kur'an'ın Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman tarafından cem ve teksir ettirilmesi ile ilgili önemli şüpheler dillendirip ve meselenin İslam kaynaklarında ifade edildiği gibi kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre İslam kaynaklarında ortaya konulan bilgilerin gerçekte hiçbir ilgisi olmayıp bütünüyle düzmece kabilindedir. Nöldeke'nin görüşleri genel olarak şöyledir:

Geschichte des Qorâns (Tarihi'l-Kur'an) adlı eserinde kıraatlere özel başlık açan Nöldeke, çalışmasında temel referansının İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* adlı eseri olduğunu belirtmektedir. Bu başlık altında Mushaf'a muhalif okumaların caizliğinin erken dönemde "yedi harf" rivayetiyle başladığını ve süre giden Kur'an tilavetiyle genişlediğini söylemektedir. Burada asıl problem kıraatle ilgili bazı temel konular ve problemleri ele aldığı bu başlık altında, bu temel konuların ve tarihsel sürecinin İslam fikir tarihinin sınırlarını çizdiğini belirtmektedir. Şöyle ki

⁵⁶ Okumuş, "Arthur Jeffery", 141; Mohammad, "Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi", 192.

⁵⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Diba (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 1/9.

⁵⁸ Birişik, "Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu", 167; Müslüm Yıldırım, *Theodor Nöldeke'nin Kur'an'a Yaklaşımı "Geschichte Des Qorâns" Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 12.

ona göre “yedi harf” hadisiyle başlayan Kur’an metninin oluşumu Taberî ile (öl. 310/923) son bulan bir süreçtir.⁵⁹

Diğer yandan bu başlık altında konunun ana kaynaklarının yanında kıraat-resm ilişkisi, bir kıraatın kabulü için öne sürülen gramere uygunluk, sahih sened ve Mushaf hattına uygunluk gibi şartların yanında amme prensibi ile kıraatlerin birleştirilmesi konuları ele alınmaktadır.

Kıraat-resm ilişkisi: Nöldeke’ye göre Kur’an metninin büyük bölümü Hz. Peygamber hayatta iken belki de onun direktifiyle bir kısmı yazılmış ama hepsi yazılmamıştır. Bu noktada delil olarak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman döneminde yazılan Mushaf lar ve o gün için devam eden –yedi harf ruhsatından kaynaklanan- farklı okumalar arasındaki ihtilafları gösterir. Ona göre bu dönemde asıl olan Kur’an metninin ezber olarak muhafaza edilmesidir. Bir şairin şiirlerinin rivayet edilmesi gibi o gün için Kur’an, dilden dile aktarılmakta idi. Bu rivayetlerden bir metin oluşturmak zor olduğundan Zeyd, gerek cem işleminde gerekse istinsah işleminde yazılı metinlerden destek almıştır.⁶⁰

İslam’ın genişlemesiyle beraber başka merkezlerde birtakım sosyal ve siyasi sebeplerden dolayı yazılı bir metne ihtiyaç duyulduğundan Hz. Osman sosyal ve siyasi birliği sağlamak için asıl olan sözlü aktarımın ağırlığını yazılı aktarıma kaydırmak amacıyla Kur’an’ı istinsah ettirmiştir. Bu istinsah ettiği Mushaf ları belli İslam merkezlerine gönderirken, Nöldeke burada, İbn Mes’ud’un’da bu esnada Kûfe’de Kur’an’ı cem ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği bu Mushaf ların bir takım yazım yanlışlarını içlerinde barındırdıklarını ve söz konusu Mushaf ların imla özelliğinden ötürü birçok kıraatın çıkışına sebep olduklarını belirtmektedir.⁶¹ Özetle kıraat-resm başlığında –temel olarak- üç iddiada bulunup bunları kendine göre delillendirmektedir. Birinci iddiası; İslam’ın başlangıcından Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman dönemine kadar Kur’an vahyinde asıl olan –Araplarda adet olduğu üzere- sözlü aktarımdır. İkinci iddiası, istinsah edilen Mushaf larında birtakım yazım yanlışlarının mevcut olması. Üçüncü iddiası, kıraatların birçoğu yazılan Mushaf ların imla özelliğinden ortaya çıkmıştır.

Kıraat dil ilişkisi: Bir kıraatın sıhhati için öne sürülen şartlardan birisi de kıraatın Arap dili ve gramerine uygun olmasıdır. Nöldeke bu kısımda Arap olmayanların İslam’a girişiyle okuma hatalarının çoğaldığını, ancak Arapların dil melekeleri sayesinde bu hataları önleyebildiğini, fakat zor yerlerde bazen Arapların da hataya düştüklerini birtakım örneklerle açıklamaktadır. Yazar, söz konusu hataları; birisine göre doğru diğerine göre ise hatalı lehçelerdeki ihtilafların da artırdığını söylemektedir. Dilcilerle kıraat bilginlerinin birtakım tartışmalarını delil getirerek kıraat ilmine, resmi Mushaf’la birlikte birçok hatanın yanısıra, tespit edilmesi zor olan bazı dilsel hataların da sirayet ettiğini bir takım delillerle ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶²

⁵⁹ Theodor Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, çev. Corc Tamer (Beyrut, 2004), 556.

⁶⁰ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Beğa (Dımaşk: Daru'l-Yemâme, 1993), "Kitâbu Fedâilî'l-Kur'an", 3 (No. 4701).

⁶¹ Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 558.

⁶² Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 561 vd.

Sahih senet: Bir kıraatın sahih kabul edilebilmesinin şartlarından bir diğeri, söz konusu kıraatın sahih bir senedle Hz. Peygambere dayanmasıdır. Nöldeke, bu prensibin konulmasında ve kabul edilmesinde İbn Mucâhid'in rolünün önemine değinir. İsnad ilkesinin eklenmesiyle klasik (kıraat) mezhepte sahih kıraat şartının üçe çıktığını vurgular.⁶³ *el-İbâne* adlı eserde Mekki b. Ebi Talib'in söz konusu şartları şu şekilde formüle ettiğini aktarır. "Sika raviler yoluyla Hz. Peygamber'den nakledilmesi, Arapça kullanılan yaygın vecihlere uygun olması ve Mushaf hattına muvafık olmasıdır."⁶⁴ Nöldeke, önem sıralamasında Mekki'nin burada sahih senedle rivayeti diğer iki şarta takdim ettiği hususunda haklı olduğunu, ancak şartların konuluş kronolojisini göz ardı ettiği için haksız olduğunu söylemektedir. Şöyle ki "القرآءة سنة متبعة" "kıraat uyulan bir sünnettir" ilkesini ilk olarak Sibeveyhi'de (öl. 180/796) "إلا أن القرآءة" "ancak kıraate muhalefet edilmez çünkü sünnettir."⁶⁵ ifadesiyle, aynı şekilde Ebu Amr b. Ala'da (öl. 154/771) görüyoruz.⁶⁶ Bu dönemde konulan sahih sened şartı yazarın iddiasına göre taklitçiliğin artmasına paralel olarak tedrici bir şekilde daha önce konulan Mushaf ve dil şartlarının önüne geçmiş, Hicri 11. asra geldiğinde es-Safâkûsî (öl. 1118/1707) tek şartla yetinmiştir.⁶⁷

Özetle Nöldeke'ye göre; sahih sened şartı hicri 2. Asrın ortalarında ortaya çıkmış, taklitçiliğin artmasına paralel olarak en önemli şart haline gelmiş ve bunun sonucunda Hicri 11. asırda diğer iki şartı devre dışı bırakarak, bir kıraatın sahih kabul edilebilmesinin tek şartı haline gelmiştir.

İşin aslı Nöldeke söz konusu iddiaları sıralarken gözden kaçırdığı nokta, sahih senet şartının zaten fiilî olarak var olduğudur. Dolayısıyla Sibeveyhi'nin "kıraatlar tabi olunması geren sünnettir"⁶⁸ ve Ebu Amr'ın "Şayet şöyle okumak zorunda olmasaydım şu kıraatleri şöyle şöyle okurdum"⁶⁹ sözlerinin arkasında yatan gerçek; sahih senet şartının fiiliyatta zaten var olduğu ve alimler tarafından bilindiği gerçeğidir.

Çoğunluk prensibi: Bir kıraatın makbul olma şartları olan; Resm-i Mushaf, Arap diline uygunluk ve sahih sened şartlarını karşılayan bir şart daha var ki, o da belirli bir kıraatın tercihinde (ihtiyar) kullanılan "çoğunluk" prensibidir. Yazara göre Mekki, sahih senedin yerine, Ebu Ubeyd ve Hakim es-Sicistani'ye (öl. 255/869) dayandırdığı (اجتاع العامة عليه) Amme prensibini getirmektedir.⁷⁰ Yazara göre böyle bir kuralın konulma sebebi; azınlıkta (şâz) kalan kıraatlerin ortadan kalkması için son derece önemlidir. Zira mutlak icmâ bu gibi azınlıkta kalan kıraatlerin gizlenmesine ve ikinci bir defa ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Ancak mutlak icmaı sağlama aklen mümkün olmadığından adet faktörü burada devre dışı kalıp bunun yerine

⁶³ Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 566.

⁶⁴ Mekki b. Ebi Talib el-Endelûsî Mekki, *el-İbâne an maani'l-kirâât*, thk. Abdulfettah İsmail Şibli (Mısır: Daru Nahdati Mısır, ts.), 51; Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 566.

⁶⁵ Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü Hancı, 1988), 1/148.

⁶⁶ Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbni Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garama el-Ma'revî (Dimaşk: Daru'l-Fikri li't-Taba'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995), 67/105.

⁶⁷ Ali b. Muhammed b. Salim es-Safâkûsî Eb'ül-Hasan, *Ğayşü'n-naf' fi'l-kirââtî's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemi (Bayrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 14; Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 566.

⁶⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/148.

⁶⁹ İbni Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 67/105.

⁷⁰ Mekki, *el-İbâne*, 89.

bölge, belde veya yedi kıraat imamı gibi meşhur bir karinin okuması gibi ölçütler devreye girerek icma olarak kabul edilmektedir. Müellif, İbn Mücahid'in gayretiyle taklid (sahih sened) kriterinin "el-amme" kriteri üzerine ezici bir zafer kazandığını iddia etmektedir.⁷¹

Kıraat ilminin tercih/tespit sürecini birbirine katan Nöldeke; burada kıraatlerin tercih ve tespit kriterlerini birbirine karıştırmaktadır. Mekki'nin (a) Arapça veçhinin kuvvetli olması (b) Mushaf'a uygunluğu (c) Ammenin üzerinde ittifak etmesi şeklinde zikrettiği ve kıraat alimlerinin bir kıraati tercih sebebi olan bu şartları;⁷² -benzerlikten olsa gerek- Nöldeke tespit kriteri zannettiğinden amme prensibini eklemiştir.

Kıraatlerin Tevhîdi: Yazar, Mushaf'a muhalif okumalar ve sahih sened ilkesine önem vermeyen şaz kıraatlar probleminin kaldırılması konusu Kur'an kıraatları ve Mushaf üzerinde birliği, daha doğrusu itibar edilen bir metin sağlamaya yönelik atılan küçük adımlardan biri olduğunu söylemektedir. Müellife göre kıraatların tevhihi meselesinde harcanan gayret kaynakların gösterdiğinden fazladır. Zira makbul kıraatler o günkü farklı okumaların mütevazı bir özetidir.⁷³ Kıraat problemleri başlığı altında kıraatlerin tedrisinin tarihsel süreci hakkında birtakım bilgiler aktardıktan sonra, rivayetlerin tenkidi diye bir alt başlık açmaktadır. Bunun altında hicri 3. asırdan günümüze kadar kıraat alanında köklü bir değişimin olmadığını ancak 1 ve 3. asırla ilgili rivayetlerin ciddi bir tenkide ihtiyacı olduğunu belirtmektedir.⁷⁴

2.3. Ignaz Isaak Yehuda Goldziher (1850-1921)

Die Richtungen der Islamischer Koranauslegung isimli eseri onun bu alana olan hâkimiyetini gösterir. Söz konusu eser Abdulhalim en-Neccar tarafından "*Mezâhibü't-tefsîri'l-İslamî*" adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Tercümesi büyük yankı uyandıran bu telife birçok reddiye yazılmıştır. Verilerin kurgulayıcı bir dille işlendiği eserde 20. yüzyılın başına kadarki tefsir tarihi ve tefsir ilmi bütün yönleriyle ele alınıp tetkik edilmiştir. Ona göre Kur'an, Allah kelamı olmadığı gibi kıraatlerde Arap yazısının karakterinden ortaya çıkmış olup âlimlerin bazı tercihlerinden ibarettir. Bunlara ilaveten Kur'an'ın ittifak edilmiş bir metninin olmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre Kur'an Hz. Peygamberin vefatından sonra oluşturulan bir kitap olup sübûtiyeti konusunda ciddi şüpheler vardır. Bu görüşünü temellendirmek içinde Mushaflar ve kıraatler arasındaki farklılıkları dile getirir.⁷⁵

Goldziher'in temel görüşlerini özetleyecek olursak:

1. Kitabına İncil hakkında Peter Werenfels'in söylediği "Her kişi inancını bu Mukaddes Kitap'ta arar, özel anlamda herkes (bu Kitap'ta) aradığını bulur" sözüyle başlayarak Kur'an'ın sübûtiyetini bir anlamda İncil'e benzetmiştir. Zira sözlerinin devamında genel anlamda İslam tarihinde ortaya çıkan her fırkanın önce kafasından

⁷¹ Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 567 vd.

⁷² Mekki, *el-İbâne*, 89.

⁷³ Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 574.

⁷⁴ Nöldeke, *Tarîhu'l-Kur'ân*, 579. vd.

⁷⁵ Birışık, "Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu", 167.

görüş uydurup sonra bu görüşe dayanak ve toplum nezdine geçerlilik kazandırmak için Peygambere inen vahiyden dayanak arayışına girdiklerini ve bunda başarılı olduklarını iddia etmektedir. Böyle bir giriş yapmasının sebebine gelince; “Ortada inen bir vahyin olmayıp Hz. Peygamberden sonra gelen her grubun kendine göre bir metin uydurduğu ve bununla görüşlerini temellendirdiği” savını desteklemek için yapmıştır.⁷⁶

2. Yazar Kur’an’ı kastederek ortada vahiy ürünü olabilecek bir şeriat kitabı olmadığını söylemektedir. Hatta biraz daha ileri giderek sübutu bu kadar tartışmalı ve sıkıntılı olan bir metnin, inanç konusu olacak kadar sağlam ve ilahî vahiy olduğu düşüncesinin, başka dinlerde olmadığını ifade ederek adeta Müslümanları akıllarını kullanmamakla itham etmektedir.⁷⁷

3. Hz. Osman döneminde vuku bulan istinsah olayını ele alan ve ortada ittifak edilmiş bir Kur’an metni olmadığını ifade eden Goldziher’e göre Kur’an metninin birliğini sağlama düşüncesi İslam tarihi boyunca genel itibarıyla hep başarısız olmuştur. Bunun sebebini ise faklı kıraat vecihlerini tefsirin ilk adımı sayan müellife göre İslam’ın ilk başlarında ortak metin oluşturmaya yönelik atılacak her adım garip karşılanacaktır. Diğer yandan elimizde mevcut bulunan Kur’an metninin çok sonraları ortaya çıktığını ifade ederek iddiasını sürdürmektedir.⁷⁸

4. Gerek hıfzla gerekse kitabetle Hz. Osman dönemine kadar çift şeritli olarak gelen bütün birikimi göz ardı ederek, makbul kıraatler için kendi içinde bir birlikten söz edilemeyeceğini söyleyen Goldziher, söz konusu ihtilafların sebebini Hz. Osman’ın himayesi altında yazılan Mushafların yazı şekli olarak göstermektedir.⁷⁹

5. Hz. Osman’ın ortak metin oluşturma çabasının Arapçanın yazım özelliğinden dolayı başarısız olduğunu ifade eden Goldziher; Müslümanların ilk günden bu yana Allah’a nispet ettikleri bu metnin sağlam rivayetlerle gelmesine rağmen içinde birçok konuda tenakuz içerdiğini iddia etmektedir. Bunun sebebini de (Arap yazı hattından kaynaklı farklı okuyabilme özelliğinin doğurduğu) isteyen istediği şekilde okuyabilme özgürlüğü olarak gösterir.⁸⁰

6. Goldziher’e göre farklı okumaların büyük bir kısmı harekesiz ve noktasız olan Arap yazısının özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü harekenin veya noktanın sayısı ve konumu ses farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla –yazara göre– harekesiz ve noktasız olan metin kıraatlerin ortaya çıkmasının birincil sebebidir.⁸¹ Goldziher bu iddiasını desteklemek amacıyla kimi zaman sahih kimi zaman mevzu kıraatleri örnek getirmiştir.

Tüm bu iddialar hakkında şöyle değerlendirme yapabiliriz: Şayet isteyen istediği gibi okuma özgürlüğüne sahip olsaydı dil ve kıraat alimi olan Ebu Amr neden

⁷⁶ Ignaz Isaak Yehuda Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccar (Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1955), 2; Abdulfettah Abdulgani el-Kadi, *el-Kırâat fi nazari’l-müsteşrikîne ve’l-mulhidîn* (Kahire: Daru Mısır li’t-tabae, ts.), 11; Muhammed Hasan Cebel, *er-Reddu ala el-Müsteşriku’l-Yahûdî Goldziher fi metainihi ale’l-kıraâti’l-Kur’aniyye* (Tanta, 2002), 38.

⁷⁷ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, 4.

⁷⁸ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, 5; el-Kadi, *el-Kırâat*, 20; Cebel, *er-Redd*, 39.

⁷⁹ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, 6; Cebel, *er-Redd*, 39.

⁸⁰ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, 8.

⁸¹ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, 9.

“şayet şöyle okunmak zorunda olmasaydı ben şu kıraatleri şöyle şöyle okurdum”⁸² deme ihtiyacı hissetsin? Kaldı ki -dilci olsun kıraat alimi olsun- herkesin ittifak ettiği husus kıraatlerin uyulması gereken bir sünnet olduğu gerçeğidir.⁸³ İmla özelliği meselesine gelince; bu konuya el-İsfehânî et-Tenbîh isimli eserinde yer vermiştir. İsfehani’ye göre; şayet Mushaf okumalarında yazı iskeleti baz alınacak olsa bazı kelimelerin iki yüz farklı okunuşunun olabileceğini örnekleriyle göstermiştir.⁸⁴

Genel itibarla işlediği konuları örnekler üzerinden değerlendiren Goldzihere gerekli cevaplar ilgili yerlerde verilmiştir. Mesela Bakara 54. ayetinde geçen (فَأَقْتُلُوا ۞ أَنْفُسَكُمْ) bölümünde bulunduğunu iddia ettiği fe ekilû (فَأَقْتُلُوا) farklı okumasını ele alan yazar şöyle bir değerlendirme yapar: “gerçekte fe-ekilû (فَأَقْتُلُوا) okunuşu Kur’an’ın asıl kaynağı olan Tevrat’ın Çıkış 32:27 bölümüne birebir mutabıktır. Kendine güvenen eski müfessirler; (Katade (öl. 117/735) kendilerini veya içlerinden günahkârları öldürme emrini çok katı ve böyle bir hataya uygun olmayan bir ceza bulmuş olacaklar ki harekesiz ve noktasız yazı iskeletinin altına iki nokta koymayı tercih ettiklerini ve fe ekilû (فَأَقْتُلُوا) “yaptığınızdan (pişmanlıkla) dönün” şeklinde bir okumaya gittiklerini iddia etmektedir. Örnekle ilgili son değerlendirmesinde bu misalin objektif bakış açısının da kıraat ihtilaflarına sebep olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Goldziher örneklendirmede sahih-gayrı sahih kıraat ayırımına gitmeden hepsini kullanmıştır. Kur’an’ın asıl kaynağının Tevrat olduğunu iddia etmektedir. Kıraat farklılıklarının temelini harekesiz ve noktasız olan Arap yazı iskeleti olduğunu iddia etmektedir. Farklı okunuş biçimlerinin kişinin bakış açısına göre değişkenlik gösterdiğini iddia etmektedir. Kıraat farklılıklarında bir serbestlik olduğunu ve bireysel olarak kişilerin kendi görüşlerine göre okuyabilmelerinin mümkün olduğunu ima etmektedir.

Bu örnek dahi yazarın ne derece taraflı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bu okuyuş sahih kabul edilen on kıraat şöyle dursun, şaz olarak addedilen diğer dört kıraatin içinde dahi bulunmamaktadır. Asıl dikkat edilmesi gereken husus, örnekler içerisine sahih kıraatlerin yanına birtakım kıraat birikimi içerisinde bulunmayan kıraatleri ilave etmesidir. Zira bu tür örnekler kıraat ilmini tanımayan birini böyle bir kıraatın varlığı zannına götürebilmektedir.

Müdreç kıraatler konusunu da boş geçmeyen Goldziher konuya girerken, farklı okumaların çıkma sebeplerinden diğer bir tanesinin müdreç kıraatler olduğunu iddia etmektedir. Ancak cümlelerin sonunda bunların açıklama (tefsir) mahiyetinde olduğunu da söylemeyi ihmal etmemektedir. Bu başlık altında genel itibarıyla Abdullah b. Mes’ud ve Übeyy b. Ka’b’in müdreç kıraatleri üzerinde durmuştur. İstinşah heyetine girmeyen İbn Mes’ud’un, Zeyd b. Sabit ve Hz. Osman hakkında söylediği “Bir takım kişiler yetkileri olmadığı halde Kur’an üzerinde kendilerinden bir takım tasarruflarda bulundular” ve “ben Müslüman olduğum dönemde Zeyd kâfir babasının sulbünde idi” sözleri ele alan Goldziher, kızgınlık anında söylendiği anlaşılan bu

⁸² İbni Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 67/105.

⁸³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/148.

⁸⁴ Hamza b. el-Hasan el-İsfehânî, *et-Tenbîh ‘ala hudûsi’t-tašhîf*, thk. Muhammed As’ad Talas (Beyrut: Daru Sadr, 1992), 28.

⁸⁵ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, 11.

sözlerden ve İbn Mes'ud'un Mushaf'ından rivayet edilen müdrec kıraatleri delil göstererek, söz konusu Mushaf'ın, Resm-i Mushaf'a muhalif olduğunu iddia etmektedir. Sözlerinin devamında asıl kaynaktan (Hz. Peygamberden) beslenen Mushaf'ın nasıl olurda ikinci plana itildiğini sorgulamaktadır.⁸⁶ Ona göre İbn Mes'ud ve Übeyy b. Kab'ın kıraatlarında (Resm-i Mushaf'la karşılaştırıldığında) ciddi farklılıklar olduğundan Hz. Osman'ın bu iki Mushaf'ı yaktırıştır. Müellif aşırı grupların Hz. Osman'ın şehadetiyle sonuçlanan ayaklanmasında halifeye yöneltile suçlamalardan bir tanesinin de bu olduğunu söylemektedir.⁸⁷

Goldziher bu iki sahabinin dışında asıl metne bir takım sokuşturmalar yapan başka sahabilerin de olduğunu söyledikten sonra bu ziyadelerin asıl metni düzeltmek amacıyla mı yoksa açıklama mahiyetinde mi konulduğunu sorar. Cevaben de bazı sahabilerden -asıl metin olduğunu iddia etmemek kaydıyla- Kur'an'a açıklama mahiyetinde bir takım eklemelerin yapılabileceğinin rivayet edildiğini söylemektedir. Ancak bu rivayetleri Müslümanları bu görüşe bir kılıf bulmak için uydurduğunu iddia etmektedir. Konu ile ilgili sahih-gayrı sahih ayırımı yapmadan dokuz örnek vermiştir.⁸⁸ Burada Goldziher'in verdiği örneklerden birinin tahlilini yapmakla ik-tifa edeceğiz.

Yemin kefaretiyle ilgili olan Maide 89. Ayetinde fakirleri yedirmeye veya giydirmeye gücü yetmeyenlerin üç gün oruç tutması emredilmektedir. Goldziher söz konusu oruçların peşpeşe veya aralıklarla tutulması hususunun ihtilafa neden olduğunu söylemektedir. Peşpeşe tutulması taraftarı olan Hanefilerin; asıl metne (مستابعات) lafzını sokuşturmak ve söz konusu lafzı, kitabet dönemine yakın olan Abdullah İbn Mes'ud'a nispet etmek suretiyle bu düğümü çözdüklerini iddia etmektedir.⁸⁹ Taberi söz konusu kıraatın Mushaf'a aykırı düştüğünü ve Mushaf'ta bulunmayan bir şeyle okumanın caiz olmadığını, ayrıca Malik b. Enes'in (öl. 179/795) peşpeşe olması şartını koşmadığını ifade etmektedir.⁹⁰ Zaten kendisi de söz konusu farklı formun Resm-i Mushaf'ta olmadığını ve diğer mezheplerin orucun peşpeşe tutulması hükmü hakkında mütesahil olduğunu dile getirmektedir.⁹¹ Doğrusu, söz konusu ziyade ister İbn Mes'ud'a nispet edilsin ister sonradan gelen Hanefi fukehasına nispet edilsin Resm-i Mushaf'ta bulunmamakta ve bazı fıkıh mezhepleri (malikiler gibi) tarafından benimsenmektedir.

Goldziher bazen sahih kıraat müktesebatı içinde yer almayan bir okuyuşu delil getirerek kıraatler arasında tenakuz bulmaya çalışır. Mesela Rum sûresi 30/2. Ayetinde geçen (عَلَيْتِ) meçhul kalıbının malum (عَلَيْتِ) formunu getirir. Müellife göre Mekke müşriklerin kendilerine yakın buldukları putperest Perslerin, Müslümanların kendilerine yakın buldukları Bizanslılara 616 yılında galip gelmesi Hz. Peygamberin üzerinde tesir bıraktı. Zira haber Mekke'ye gelince müşrikler kutlama yaparken Müslümanlar üzüldü. Bu olayın etkisiyle Hz. Peygamberin gün gelip devranın

⁸⁶ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 17.

⁸⁷ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 20.

⁸⁸ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 354.

⁸⁹ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 26.

⁹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2001), 10/561.

⁹¹ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 26.

döneceğini ve Rumların Perslere galip geleceğini söyledi. Goldziher bu olayın -625 yılında Hirakl'in Persleri yenmesi- Müslümanlar tarafından Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bir delili olarak algılandığını, gerçekte ise Peygamberin kastının bu olmadığını söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber burada gönlünden geçeni yani Rumlar bugün yenildi çok geçmeden Persleri yeneceğinin umudunu taşıdığını söylemektedir.

Malum formdaki okunuşa göre ise (عَلَيْتُ..... سَيُغْلِبُونَ) "Rumlar (Araplara) en yakının yerde, yendi birkaç yıl sonra yenilecekler" Rumlar Arap kabilelerinden birine karşı Suriye sınırında bir zafer elde ettiler. Bu formda okuyanlar; Müslüman bir topluluğun bu vahiyden dokuz yıl sonra Bizanslıları yeneceğini haber verdiğini kabul etmektedirler. Konu hakkında değerlendirme yapmayı da ihmal etmeyen Goldziher değerlendirmesinde görünen o ki meşhur (meçhul) kıraat ile muhalif (malum form) kıraat arasında uzlaştırılmayacak düzeyde bir zıtlık söz konusudur. Çünkü birinci kıraate göre galip olan Rumlar muhalif kıraate göre mağlup olacaklardır. Dolayısıyla Allah kelamı (sayılan) bir cümle içerisinde yer alan bu iki kıraat ve iki tevil arasında uzlaştırılmayacak düzeyde bir tenakuz söz konusudur.

Sahih birikim içerisinde bulunmayan hatta şaz kabul edilen diğer dört kıraat içerisinde dahi bulunmayan bir kıraatın üstünde ciddiyetle durmak ve makbul-merdud arasında tenakuz aramak sûretiyle kıyas yapmak, kıyas maal-farıktır. İbn Ömer'e nispet edilen malum kalıptaki farklı okuma Taberî tefsirinde geçmekte olup müfessir bu kıraatı sahîh birikime muhalif olması hasebiyle caiz görmemektedir.⁹²

Asıl tenakuz her iki kıraate de bulunan on sayısından aşağısı için söylenen⁹³ (يَضَعُ) kelimesini sahîh kıraatte görmezden gelip sahîh olmayan kıraatte ise asıl manasının verilmesidir. Beri taraftan bu muhalif okuyuşu -Goldziher'in yaptığı gibi- doğru kabul etsek dahi ortada bir tenakuz söz konusu değildir. Şöyle ki kendisinin de ifade ettiği üzere meçhul formunda Rumlar Perslere yeniliyor malum formunda ise Rumlar Araplara mağlup oluyor.⁹⁴

Goldziher bazı kıraatların tenzih ve tazim amacıyla ortaya çıktığını iddia etmektedir. Ona göre bazı kıraat alimleri -Ahd-i Atik'te (Tevrat) olduğu gibi- Allah ve Resulünün şanına yakışmayacak veya yanlış anlamaya sebep olabilecek yerlerde metne yaptıkları basit müdahalelerle değiştirme yapmışlar fakat tam bir başarı sağlayamamışlardır.⁹⁵ Yazar bu bahiste sahîh-gayrı sahîh ayırımı yapmadan on dört örnek vermektedir.⁹⁶ Mesela bu örnekler içerisinde verdiği Al-i İmrân 3/18 ayetinde bulunan (شَهِدَ اللهُ) "Allah şahit oldu" ibaresinin hem Allah'ın şahit olması hem de devamında gelen Meleklerin ve ilim sahiplerinin Allah ile beraber şahit olmalarının bazı kimselerce Allah'a yakıştırılmadığından, fiil sığısı yerine cemi sığısı (شَهِدَاءُ اللهُ) getirerek bu işin içinden çıkmaya çalıştıklarını beyan etmektedir. Yazara göre bu formda okuyanlar söz konusu ibareyi bir önceki ayete bağlamışlardır. Bu durumda ortaya çıkan mananın "Sabredenler, doğruluktan şaşmayanlar, huzurda boyun bükener,

⁹² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/447.

⁹³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/447.

⁹⁴ Çevirenin dipnotu; Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 31.

⁹⁵ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 32.

⁹⁶ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 358.

hayır yolunda harcama yapanlar ve seher vakitlerinde Allah'tan bağışlanma dileyenler Allah'tan başka ilah olmadığını şahitleridir." şeklinde olacağını söylemektedir.⁹⁷

Sahih kabul edilen on kıraat ve şaz kabul edilen diğer dört kıraat içerisinde bulunmayan bu formun doğru kabul edilmesi halinde dahi İslam akidesiyle ters düşecek bir tarafı olmadığı gibi, ortada tazim ve tenzih gerektirecek bir durumu yoktur. Çünkü bu ayete benzer içeriğe sahip birçok ayet Kur'an'da mevcuttur.⁹⁸ Bunlardan bir tanesi Nisâ 4/166'da geçen "*Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah yeterlidir.*" ayetidir. Zaten iddialarının devamında yazar, Nisâ 4/166 ayetinde söz konusu filin, muzari formunda (يشهد) geçtiğini ancak önceki ayette muhalif formda okuyanların burada bir değişiklik yapmaya cüret edemediklerini ifade etmektedir.⁹⁹

Yazar istinsah edilen Mushafta şüphe götürmeyecek şekilde yazım hataları olduğunu ve kabul edilen metinde kâtip ihmalleri olduğunu iddia etmektedir. Örnek olarak Nisâ 4/162 (وَأَلْقَىٰ بِمِيمِ يَوْمَئِذٍ) lafzını getiren Goldziher'e göre ilk dönemlerde bu dilsel hatanın varlığı kabul edilirken, daha sonra oluşan Kufe ve Basra dil ekolleri durumu kurtarmak ve birliği sağlamak adına bütün zihni melekelerini seferber ederek dil kuralı bulma yarışına girmişlerdir.¹⁰⁰ Hâlbuki ilk dönem dilcilerinin böyle bir kaygısı olmadığı gibi, onlar orijinal metne, emanete riayet bilinciyle ilişmemişlerdir.

Konu ile ilgili olarak Hz. Aişe validemizden şu rivayeti aktarır: Urve b. Zübeyr söz konusu ayette geçen (وَأَلْقَىٰ بِمِيمِ يَوْمَئِذٍ) lafzını Hz. Aişe'ye sorduğunda o bunun kâtip hatasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Abdurrahman Çetin konu ile ilgili değerlendirmesinde söz konusu rivayetin birçok eserde senet yönünden zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Bu görüşün isabetli olmadığı görülmektedir. Zira sahih ve şaz kıraatler içinde bu okuyuşun -yazarın doğru kabul ettiği- merfu okunuşu geçmektedir. Diğer yandan çoğaltılan Mushaflar birden fazla olup şayet müstensih hatası varsa bu hata hangi Mushafta yapılmıştır. Eğer bütün Mushaflarda aynı yazım var ise -ki var- ve bütün kıraat imamı bunu (وَأَلْقَىٰ بِمِيمِ يَوْمَئِذٍ) şeklinde okuyor iseler, bu durumda hem yazılı hem de sözlü bir tevatür söz konusu olur. Bu da nasb okuyuşunu tevatür olması hasebiyle yakîn seviyesine çıkarır ki şekk ile yakîn zail olmaz.

Söz konusu kelimenin dilsel tahliline gelince, Taberî (وَأَلْقَىٰ بِمِيمِ يَوْمَئِذٍ) lafzının geride geçen (الرَّاسِخُونَ) lafzının sıfatı olduğunu araya giren cümleyi itiraziyeler çok olunca medh (övme) veçhi üzere nasb kılındığını ifade etmiştir. Müfessir devamla medh ve zem konusunda söz uzayınca sözün ortasında veya sonunda irab farklılıkları yapmak Arapların adetlerinden olduğunu söylemektedir.¹⁰²

Buraya kadar yazdıkları hakkında bir değerlendirme yazan müellife göre; yukarıda saydığımız iddiaları Kur'an metninin ortaya konuluş süreci olarak görmekte ve bu süreci tefsirin ilk merhalesi saymaktadır. Devamında orijinal metnin

⁹⁷ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 32-33.

⁹⁸ Daha fazla örnek için bkz. Cebel, *er-Redd*, 109.

⁹⁹ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 33.

¹⁰⁰ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 47.

¹⁰¹ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 365.

¹⁰² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/580.

korunması kaydıyla, İslam'ın ilk dönemlerinde kiraatlerde, kişisel bazda bir özgürlüğün varlığının söz konusu olduğunu ve bu özgürlük ortamında mana ile kiraatın caiz olduğunu ifade etmektedir. Ferdî planda bu özgürlüğün zirvesinin Mushaf'ı ter tip edip ortak bir metin ortaya koyan Hz. Osman'ın farklı okumalarda yaptığı bir eklemeyi gösterir.¹⁰³ Örnek olarak Al-i İmrân 3/104 (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) ayetine yaptığı şu (وَيَسْتَعِينُونَ اللَّهَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ) ziyadeliği gösterir.¹⁰⁴

Hiz. Peygamber'in "Ey Ömer rahmet ayetini azab; azab ayetini de rahmet kılmadıkça, Kur'an'ın (bu farklı okunuşlarının) hepsi doğrudur." rivayetini Hz. Ömer'in sözü olarak aktaran müellif;¹⁰⁵ lafızların manasında köklü bir değişiklik yapmadıkça farklı okumaların caiz olduğunu söylemektedir. İlk nesilde asıl olan metnin manasının olduğunu, belirli kalıplara sıkıştırılmış belli lafızlarla okuma zorunluluğu olmadığını hatta bu serbestliğin (sonraki nesilde de sahabe sözüne dayanmak kaydıyla) dinî ritüellerde dahi (namaz vs.) geçerli olduğunu iddia etmektedir. Delil olarak, İbn Mes'ud'dan rivayet edilen ve Fatiha sûresinde geçen (اهدنا) kelimesi yerine (ارشدنا) lafzının kullanımını gösterir. Ayrıca yine İbn Mes'ud'a nispet edilen "Kıraatleri dinledim ve hepsinin birbirine yakın olduğunu gördüm, öyleyse size nasıl öğretiliyse öyle okuyun, bu sizin (علم تعال) kelimelerini birbirinin yerine kullanmanız gibidir." sözlerini aktarmaktadır. Müellif yazının devamında Hz. Peygambere dayanması şartıyla böyle farklı okumaların varlığının şüphe götürmeyecek bir gerçeklik olduğunu fakat Hz. Peygamberin (müellife göre farzı muhal) Allah'tan alıp tebliğ ettiği asıl metne muhalif olan okumaların da Peygamber okumaları diye caiz olmasının çok büyük garabet olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶

Goldziher bu kadar bilgiyi aktardıktan sonra şartların olgunlaştığını düşünmüş olacak ki sözü asıl getirmesi gerektiği yere getirir ve Abdullah b. Ebi Serh'in (öl. 36/657) olayını gündeme alır. Müellif (bu farklı okumaların temellerini) en iyi açıklayan olayın şu olduğunu açıklamaktadır; Mekke'nin fethinden önce Müslüman olup Hz. Peygamberin vefatından sonra irtidat eden ve bir dönem vahiy kâtipliği yapan Hz. Osman'ın sütkardeşi Abdullah b. Ebi Serh Kureyşlilere, (vahiy kâtipliği yaparken) Hz. Peygamber üzerindeki etkisini şöyle anlatmıştır; o bana (عزيز حكيم) diye yazmamı söylerken, ben (عليم حكيم) "şeklinde yazayım mı"? Dediğimde, "evet hepsi doğru olur" dediğini ve bu şekilde Hz. Peygamberi istediği şekilde yönlendiğini anlatmıştır.

Netice itibarıyla Goldziher bu madde altında şu iddiaları gündeme getirmektedir: (a) ilk dönemlerde asıl metne muhalif olmaması kaydıyla kişisel olarak herkes istediği şekilde okuyabilmektedir. (b) Mushaf'ı devlet eliyle çoğaltan Hz. Osman dahi birtakım eklemelerde bulunabilmektedir. (c) Hz. Peygamber bazen etrafındaki insanların telkinlerinin altında kalarak Mushaf metni oluşturmaktadır.

İlk iddiasına baktığımızda; Mushaf'ın yapısına uygun olması kaydıyla isteyenin metinde dilediği şekilde farklı okuyabildiğini ispata çalışır, ancak rivayetler böyle bir görüşü reddetmektedir. Şöyle ki; rivayetlere baktığımızda sahabenin: "bunu bana Resûlullah okuttu", "ben Resûlullah'tan öğrendim" gibi benzer ifadeler

¹⁰³ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 48.

¹⁰⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/565; Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 48.

¹⁰⁵ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 367.

¹⁰⁶ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 51.

kullandıklarını görüyoruz.

İkinci iddiasına gelince; Hz. Osman'a nispet edilen rivayet –şayet doğru kabul edilse bile- son arzadan önce okunması caiz olan müradif kıraatler kısmına girmektedir. Ki bu okumalar son arzada neshedilmiştir. Hz. Osman Mushaf'ı istinsah edip Şam ve Irak bölgelerine göndermeden önce buralarda da bu tür kıraatlerin varlığı herkesçe bilinmektedir. Zaten Hz. Osman'ın Mushaf'ı istinsah etmesinin nedenlerinden bir tanesi de neshedilen bu kıraat farklılıklarını ortadan kaldırmaktır. Sonuç olarak Hz. Osman'ın Resm-i Mushaf'a muhalif nüshaları yaktırması ve kendinin böyle bir ziyadeyle okuması aklen kabul edilebilir gözükmemektedir. Kurtubî söz konusu ziyadenin Abdullah b. Zübeyr'e isnad edildiğini ve tefsir amaçlı olan bu sözün, bazı nakilciler tarafından hatayla Kur'an lafızlarına ilhak edildiğini söylemektedir. Ki zaten Hz. Osman istinsah ettirdiği hiçbir Mushaf'a bu ziyadeyi yazdırmamıştır.¹⁰⁷ Abdullah İbn Mes'ud ile ilgili rivayete gelince görüldüğü üzere İbn Mes'ud; “*öyleyse size nasıl öğretiliyse öyle okuyun*” demektedir. Bu sözden anlaşılan, ortada bir hürriyet söz konusu olmayıp bilakis nakil ve isnad yoluyla öğretildikleri kıraatler arasında bir tercih yapabilmek özgürlüğüdür.¹⁰⁸

Yedi harf konusunu uzunca işleyen Goldziher burada da elde ettiği verilerle kendince birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Çalışmamız sınırlı olduğundan iddialara kısaca temas edilecektir. Hz. Ali'ye nispet edilen (إن القرآن لا يُهاج اليوم ولا يحول) “Kur'an'da bugün bir değişiklik yapmak söz konusu olamaz”¹⁰⁹ sözünü ve yukarıda aktardığı okuma farklılıklarındaki mutlak özgürlüğün orta yolunun Hz. Peygamberden rivayet edilen “Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur” hadisi olduğunu söylemektedir.¹¹⁰ Ona göre bu hadis büyük oranda, bir anda birçok dilde nazil olan Talmut'a benzemektedir.

Goldziher İslam alimlerinin “yedi harf”e ilişkin farklı görüşler ortaya koymasını, bu hadisin okuma farklılıklarıyla alakası olmadığını, bilakis Kur'an metninde gerçekleşen bir çok değişikliğin –erken dönemde- İslam alimlerini bu farklı okumalara kılıf bulmak amacıyla söz konusu hadisi kıraat farklılıklarına yordugunu söylemektedir.¹¹¹ İddialarının devamında “yedi harf” tabiriyle kastedilenin çokluk manası olduğunu ve fıkıh mezheplerindeki içtihadın bir benzerinin kıraat farklılıkları için de geçerli olduğunu söylemektedir.¹¹²

Hicri 2. asra kadar kıraatlerde bir esnekliğin söz konusu olduğunu yapılmak istenen herhangi bir değişikliğin sağlam rivayetlere dayandırılmasının zor olmadığını ve bu yüzden dikkat edildiği takdirde bütün kıraatlerin otorite sahibi sahabilere dayandırıldığını ifade etmektedir. Böylece nasıl ki dört fıkıh mezhebi var ise, delaleti kapalı olan yedi harf hadisinin açıklamasının bir sonucu olarak, imamların rivayetlerini sika sahabilere dayandırdığı yedi kıraat okulunun varlığı söz konusudur.¹¹³

Söz konusu hadisin değerlendirmesinde kurgulayıcı bir dil kullanan yazar

¹⁰⁷ el-Kadi, *el-Kirâat*, 182.

¹⁰⁸ el-Kadi, *el-Kirâat*, 188.

¹⁰⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/111.

¹¹⁰ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 52.

¹¹¹ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 53.

¹¹² Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 54.

¹¹³ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 56.

rivayetini içini boşaltarak sadece “Kur’an yedi harf üzere nazil oldu” bölümünü esas alarak değerlendirmede bulunmaktadır. Oysa söz konusu hadisin neredeyse bütün varyantlarında hadisin vürud sebebi zikredilmektedir. Öte yandan yedi harf ile ilgili hadisler incelendiğinde sahabilerin “Allah resulü bana böyle okuttu” ifadeleri bu konuda bir serbestliğin söz konusu olmadığını aksine bir kıraatın meşru sayılması için Hz. Peygamberin onayına ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.¹¹⁴

Sonuç

Sonuç itibarıyla kıraat ilmi özelinde 1857’de tenkitli bir Mushaf ortaya koyma projesiyle başlayan oryantalist çalışmalar Goldziher’in *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî* adıyla Arap diline çevrilen eseriyle zirveye ulaşmıştır. Nöldeke’nin; Kur’an metninin oluşum süreci, yedi harf hadisiyle başlayıp Taberi ile son bulunduğu savını temellendirmeye çalışan Goldziher, sahih/gayri sahih ayırımına gitmeden İslam kaynakları içinde bulabildiği her materyali kullanmıştır. Söz konusu ön kabulle araştırma yapan yazara göre, bazı fırka ve gruplar kendi görüşlerine dayanak bulmak için metne birtakım sokuşturmalarla bulunmuşlardır. Ele aldığı örnekleri kurgulayıcı bir dille işleyerek bu iddialarını temellendirmeye çalışmaktadır.

Özetle oryantalistler, kıraat farklılıklarını “Kur’an’ın oluşum süreci”, “Mushaf’ın yazı özelliği”, “Tefsir amacıyla yapılan ilaveler”, “eş anlamlı/müradif kelimeler kullanılması” ve “müstensih hataları” gibi sebeplere bağlamışlardır. Oryantalistlerin kıraatler hususunda, gözden kaçırdıkları en önemli nokta ise, Kur’an’ın yazı ile nakli yanında Hz. Peygamberden bu yana müşafeheten/okunmak suretiyle nesilden nesile aktarılması eş zamanlı olarak söz konusu ihtilafların nakledilmiş olmasıdır.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* RK (%50), İY (%50); *Literature review / Literatür taraması:* RK (%50), İY (%50); *Data collection / Veri toplama:* RK (%50), İY (%50); *Data analysis / Veri analizi:* RK (%50), İY (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* RK (%50), İY (%50); *Revision the article / Makale revizyonu:* RK (%50), İY (%50)

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. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Arthur, Jeffery. “Kur’an Tarihi”. çev. Alparslan Sarı - M. Kemal Atik. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (01 Aralık 2008), 163-184. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksuifd/issue/10246/245208>
- Birişik, Abdülhamit. “Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu”. İstanbul, 2012.
- Birişik, Abdülhamit. “Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu”. *Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16 - 18 Kasım 2012, İstanbul*, ts.
- Birişik, Abdülhamit. “PRETZL, Otto”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2022.

¹¹⁴ Örnekler için bk. el-Buhârî, *Sahih*, “Fedailu’l-Kur’an”, 5 (4992); et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/31; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 44.

- <https://islamansiklopedisi.org.tr/pretzl-otto>
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Camiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Beğa. 7 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (01 Ocak 2002), 13-38. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marife/issue/37797/436374>
- Cebel, Muhammed Hasan. *er-Reddu ala el-Müsteşriku'l-Yahûdî Goldziher fi metainihi ale'l-kırâti'l-Kur'aniyye*. Tanta, 2. Basım, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 95-136.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. "Gâyetü'n-nihâye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gayetun-nihaye>
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar". *Marife* 2/3 (31 Aralık 2002), 65-106. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343269>
- Emiroğlu, Bekir. *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Goldziher, Ignaz Isaak Yehuda. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalim en-Neccar. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1955.
- İbni Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tarihu Dımaşk*. thk. Amr b. Garame el-Ma'revî. 80 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Fikri li't-Taba'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Nesr fi'l-kırâti'l-âşr*. thk. Ali Muhammed ed-Diba. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.
- İsfehânî, Hamza b. el-Hasan el-. *et-Tenbîh 'ala hudûşî't-taşîf*. thk. Muhammed As'ad Talas. Beyrut: Daru Sadr, 2. Basım, 1992.
- Kadi, Abdulfettah Abdulgani el-. *el-Kırâat fi nazari'l-müsteşrikîne ve'l-mulhidîn*. Kahire: Daru Mısır li't-tabae, ts.
- Kallek, Cengiz. "BERGSTRÄSSER, Gotthelf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bergstrasser-gotthelf>
- Kurtuluş, Rıza. "JEFFERY, Arthur". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 01 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/jeffery-arthur>
- Mekkî, Mekki b. Ebi Talib el-Endelûsî. *el-İbâne an maani'l-kırâat*. thk. Abdulfettah İsmail Şibli. Mısır: Daru Nahdati Mısır, ts.
- Mohammad, A. Chaudhary. "Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi - Arthur Jeffery Örneği". çev. Mahmut Ay. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/25 (2011), 189-204. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuilah/issue/962/10857>
- Nöldeke, Theodor. *Tarihu'l-Kur'ân*. çev. Corc Tamer. Beyrut, 1. Basım, 2004.
- Okumuş, Mesut. "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 121-150. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40645/489105>
- Özsoy, Nuriye. *Der Islam Dergisinde Yayımlanan 112 . el-İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler Örneğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Yüksekisans Tezi, 2010.
- Safâkûsî, Ali b. Muhammed b. Salim es-, Eb'ül-Hasan. *Çayşü'n-na'fî'l-kırâti's-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdüssemi. Bayrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Sibâi, Mustafa es-. *el-İstışrâk ve'l-Müsteşrikûn ma lehum vema âleyhim*. el-Mektebû'l-İslamî, ts.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt.

- Kahire: Mektebetü Hancı, 3. Basım, 1988.
- Sicistanî, Ebu Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-. *Kitabü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdü's-Sübhân. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâir, 2. Basım, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-*Qur'ân**. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Tural, Hüseyin. "İbn Hâleveyh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haleveyh>
- Yıldırım, Müslüm. *Theodor Nöldeke'nin Kur'ân'a Yaklaşımı "Geschichte Des Qorâns" Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Zakzûk, Mahmûd Hamdî. *el-İsti'râk ve'l-halfiyetü'l-fikriyyetü li'sirâi'l-hadârî*. Kahire: Daru'l-Mearif, ts.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Kilise Hukukunda Evharistiya Ayininin Sıhhat Şartları

Norms for Validity of the Sacrament of Eucharist According to Canon Law

Musa Osman Karatosun 

*Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim
Dalı*

*Assist. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of
Religions*

Ankara / Türkiye

mkaratosun@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0449-5851>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1189246

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 08.11.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Karatosun, Musa Osman. "Kilise Hukukunda Evharistiya Ayininin Sıhhat Şartları". *Marife* 22/2 (2022): 585-604. <https://doi.org/10.33420/marife.1189246>

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-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Kilise Hukukunda Evharistiya Ayininin Sıhhat Şartları

Özet

Bu çalışma Katolik Kilisesi perspektifinden kutsal Evharistiya ayininin sıhhat şartlarıyla ilgili yasa metinlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Evharistiya ayini Katolik itikada göre yedi büyük sakramentten birisi olarak kabul edilir. Sakramentler şekil ve biçim açısından Kilise tarafından nasıl icra edileceği bütün hatlarıyla belirlenmiş kutsallaştırıcı eylemlerdir. Evharistiya Sakramenti'nde ekmek ve şarap takdis edilerek İsa Mesih'in eti ve kanına dönüşür ve bütün inananlara paylaştırılır. Tam bir saygınlık, alçak gönüllülük, dindarlık ve kutsallık ifade etmesi ve dünyadaki bütün Katolik kiliselerce aynı şekilde icra edilmesi için bu sakramentin icra edilmiş şekli kanunlarda belirtilmiş ve bütün rahiplerin bu kurallara uyması emredilmiştir. Bu kurallar resmi ibadet kitaplarının giriş sayfalarında yer alan yönergelerde "De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus" isimli bir başlıkta ele alınmıştır. Bundan başka Katolik Kilisesi'nin hukuk metni olan Codex Iuris Canonici içinde de Evharistiya Sakramenti'yle ilgili bazı kurallar vardır. Çalışmamızda bu iki hukuk metni incelenerek bu ayinin sahih bir biçimde icra edilmesi için konulan kurallar Latince'den tercüme edilerek üzerlerine yorumlar yapılmıştır. Ayin kitaplarının tarihsel serencamında iki önemli tarihsel olay milat kabul edilir. Bunlar Trent Konsili (1545-1563) ve II. Vatikan Konsilidir (1962-1965). Trent Konsili'nin amacı Reform hareketlerine karşı Katolik Kilisesi'nin dogmalarını savunmak ve var olan litürjiyi korumaktır. Bu sebeple Trent Konsili'nde alınan kararlarla ibadet kitapları düzenlenerek ibadet metinleri ve ibadete dair kurallar bir araya getirildi. Bu kararlara binaen Missale Romanum ismiyle bir ayin kitabı ilan edildi. İlk nüshası 1570 yılında ilan edilen bu ayin kitabının 1604, 1634, 1884 ve 1920 yıllarında yeniden basımları ve düzeltmeleri yapıldı ve böylece üç yüz yılı aşkın bir süre Latince olarak yegâne ve tek nüsha olarak kaldı. 1955 yılında Katolik litürjide çok büyük değişiklikler meydana geldi ve Evharistiya Sakramenti'nin icra edilmiş biçimi de bundan nasibini aldı. Ancak ayinin sıhhat şartlarıyla ilgili ciddi bir değişiklik olmadı. II. Vatikan Konsilinden sonra Yeni Ayin Düzenine geçildi ve artık ibadetin dili de yerel dillere çevrilmeye başladı. Böylece ibadet kitapları da değişmeye başladı. Bunun sonucunda 1969, 1975, 2002, 2008 yıllarında Latince, 2011 yılında da İngilizce olmak üzere Yeni Ayin Düzeni'yle yazılmış ibadet kitapları ilan edildi. Bu yeni kitapların içinde De Defectibus metni yoktur. Ancak bu metinde kurallar Evharistiya Sakramenti'nin icrasında hâlen gözetilmektedir. Bu sebeple çalışmamızda kaynak olarak bu metne ibadet kitaplarında yer veren son nüsha olan 1962 tarihli Missale Romanum kullanılmıştır. De Defectibus 46 maddeden oluşan bir yasa metnidir. 10 ana başlık altında ele alınan bu yasalar temelde ekmek ve şarabın mahiyetiyle, hazırlanışlarıyla ve kutsanmalarıyla ilgilidir. Bu yasalara göre Evharistiya Sakramenti'ni yalnızca bir rahip yapabilir ve kutsadığı ekmeğin ve şarabın kusurlu olup olmadığını kontrol etme görevi de onundur. Örneğin mayasız ekmek veya sirkeleşmiş şarap kusurlu sayılmaktadır. Evharistiya Sakramenti'nin en önemli anı ekmek ve şarap üzerine kutsama kelimelerinin okunduğu andır. Latince "hoc est enim corpus meum" ve "hic est enim Calix Sanguinis mei..." şeklinde başlayıp devam eden kelimeleri telaffuz ettiği an artık oradaki ekmek normal bir ekmek değil İsa'nın bedeni, şarap da normal bir şarap değil O'nun kanına dönüşmüş olur. Yasa metinleri rahibin bu metinleri doğru bir şekilde telaffuz etmesini ve karşılaşılabileceği çeşitli aksilikleri nasıl çözebileceğini detaylı şekilde ele alır. Fakat bütün bunlardan önce rahibin oruç tutarak manen bu kelimeleri söylemeye kendini hazırlaması, kutsama kelimelerini söylerken niyetini halis kılması ve tüm bunları yaparken ayinle ilgili bütün çevresel unsurların da hazır edilmesini sağlaması gerekmektedir. Bu yasalar ve ibadet kitaplarındaki yönergeler rahibin davranışlarını, sözlerini, hareketlerini, hatta gözlerini nereye çevireceğini bile o denli kesin hatlarla belirler ki; Evharistiya ayininde rahip sadece bir vekil hükmündedir. Kendinden ayine bir şey katamaz. Çünkü Hıristiyanlara göre rahip bile Tanrı İsa Mesih'in kurtuluşuna muhtaçtır. Bu yasalara uyulduğu sürece bütün Katolik Kilisesi'nde aynı şekilde icra olunan bu sakrament vasıtasıyla ortak bir davranış birliği sağlanır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Katolik Kilisesi, Kilise Hukuku, Evharistiya Sakramenti, De Defectibus.

Norms for Validity of the Sacrament of Eucharist According to Canon Law

Summary

This study aims to examine the legal texts related to the norms for validity of the Sacrament of the holy Eucharist from the perspective of the Catholic Church. To Catholic belief, The Eucharist is considered one of the seven great sacraments. The sacraments are sanctifying acts of which shape and form are precisely defined by the Church how to be performed. In the Sacrament of the Eucharist, the bread and

wine are consecrated into the body and blood of Jesus Christ and shared among all believers. The manner in which this Sacrament is performed is prescribed by law and all priests are commanded to obey these rules, so that it expresses complete dignity, humility, piety, and holiness, and is performed in the same way by all Catholic churches around the world. These rules are discussed under a heading called "De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus" in the instructions on the introductory pages of official worship books. In addition, there are some rules regarding the Eucharist Sacrament in the Codex Iuris Canonici, which is the legal text of the Catholic Church. In this study, these two legal texts were examined and the rules set for the valid act of this ritual were translated from Latin and comments were made on them. Two important historical events are considered milestones in the historical process of the ritual books. They are the Council of Trent (1545-1563) and Vatican II (1962-1965). The purpose of the Council of Trent was to defend the dogmas of the Catholic Church against the Reformation and to preserve the existing liturgy. For this reason, prayer books and the rules of worship were brought together with the decisions taken at the Council of Trent. A liturgical book was announced under the name of Missale Romanum. This liturgical book, the first copy of which was announced in 1570, was reprinted and corrected in 1604, 1634, 1884 and 1920, and thus remained the sole and only copy in Latin for over three hundred years. In 1955, major changes took place in the Catholic liturgy, and the way the Eucharist Sacrament was performed also took its toll. However, there was no serious change in the validity conditions of the ritual. After the Second Vatican Council, the Novus Ordo Missae was announced and the language of worship began to be translated into vernacular. Thus, the worship books began to change. As a result, worship books written in the Novus Ordo were announced, in Latin in 1969, 1975, 2002, 2008, and in English in 2011. There is no De Defectibus text in these new books. However, the rules are still observed in the celebration of the Eucharist Sacrament in this text. For this reason, Missale Romanum, dated 1962, which is the last copy that includes this text in worship books, is used as a source in our study. De Defectibus is a law text consisting of 46 articles. These laws, which are discussed under 10 main headings, are basically related to the nature, preparation and sanctification of bread and wine. According to the laws, only a priest can perform the Eucharist Sacrament, and it is his duty to check that the bread and wine he has blessed are not corrupted. For example, unleavened bread or vinegared wine is considered defective. The most important moment of the Eucharist Sacrament is when the words of the Consecration on bread and wine are recited. The moment he pronounces the words that begin and continue with the Latin words "hoc est enim corpus meum" and "hic est enim Calix Sanguinis mei...", the bread is no longer a normal bread, but the body of Jesus, and the wine is not a normal wine, but his blood. The texts of the law detail how the priest can pronounce the texts correctly and solve the various mishaps he may encounter. Before all this, the priest must prepare himself to say these words by fasting, make his intentions pure while saying the words of the Consecration, and ensure that all the environmental elements related to the ritual are prepared while doing all these. These laws and the instructions in the texts determine the priest's actions, words, movements, and even where to turn his eyes so precisely. In the Sacrament of the Eucharist, the priest is only a minister. He cannot add anything from himself to the ritual. According to Christians, even the priest needs the salvation of God Jesus Christ. As long as these laws are followed, a common behavior is achieved through this Sacrament performed in the same way throughout the Catholic Church.

Keywords: History of Religions, Catholic Church, Canon Law, Sacrament of the Eucharist, De Defectibus.

Giriş

Katolik ve Ortodoks Kiliseleri tarafından bir sakrament/sır olarak kabul edilen Evharistiya ayini Hıristiyanlığın dini hayatının merkezinde yer alan en önemli ayindir. Protestan mezheplerinin birçoğu tarafından icra edilmekle birlikte sakrament olup olmadığına dair tartışmalar çeşitli Protestan mezheplerinin doğmasına sebebiyet vermiştir.¹ Bu ayin kaynağını bizzat İsa Mesih'in havarileri ile yediği son

¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kurtuluş Ordusu (The Salvation Army) ve Quakerlar (Quakers) mezhepleri Evharistiya ayinini icra etmemektedirler. Ayrıca bu ayini sakrament olarak da kabul etmezler. Örneğin; Kurtuluş Ordusu mezhebinin inancına göre kurtuluşun belli bir zamana, mekâna veya eylemlere



akşam yemeğindeki davranışlarından ve emirlerinden² alır. Bu makalenin amacı Evharistiya ayininin sahih bir şekilde gerçekleşmesi ve bu ayinle beklenen kutsallığın cereyan etmesi için Katolik Kilisesi tarafından belirlenen yasaları incelemektir.

Çalışmamızda Evharistiya ayiniyle ilgili Hıristiyan mezhepleri arasındaki fikir ayrılıklarına değinilmeyecektir.³ Yine Evharistiya ayininde ekmek ve şarabın İsa Mesih'in eti ve kanına dönüşmesi inancı olan *transubstantiation* kavramı ile ilgili teolojik ve tarihsel tartışmalar da konumuz dışındadır.⁴ Genel olarak sakramentlerin veya özel olarak Evharistiya ayininin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi vermek de çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.⁵

Evharistiya ayini son derece kuralcı bir yapıda seyreden bir ayindir. Bu ayinin başından sonuna kadar rahibin, diyakozun, diğer görevlilerin ve hatta cemaatin neler yapması gerektiği belirlenmiştir. Rahibin el hareketlerinden, okuduğu metinlere, durduğu noktaya kadar hatta gözleriyle baktığı yer (ayin esnasında rahibin bazen yere, bazen elinde tuttuğu kadehe, bazen göğe bakması emredilir) Papalık Makamı tarafından vaz edilen kanunlarla tespit edilmiştir. Tam bir saygınlık, alçak gönüllülük, dindarlık ve kutsallık ifade etmesi ve dünyadaki bütün Katolik Kiliselerce aynı şekilde icra edilmesi için tüm bu ayrıntılar tek tek ele alınmış ve resmî ayin kitaplarının ilk sayfalarında yer verilerek bütün rahiplerin bunlara harfiyen uyması emredilmiştir. Bu yasalar içinden özel bir başlıkta, ayrı bir biçimde ayinin kutsallığını bozan durumlar da belirtilmiştir. "*De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*"⁶ şeklinde bilinen bu başlıkta 46 maddede bu hususlar ele alınır. Çalışmamızın merkezini bu 46 maddenin Latince'den tercümesi, yorumlanması ve diğer Kilise hukuk metinleriyle paralel okunması oluşturacaktır. Böylece Kilisenin maddi ve manevi hayatının merkezini oluşturan bu ayinin tarihsel süreçte ne anlama geldiğinden çok, hangi kurallar ile korunduğundan, nasıl ihtimam ile sürdürüldüğünden ve teolojik olarak bu kuralların ne ifade ettiğinden bahsedilecektir.

1. Ayin Kitaplarının Tarihsel Serencamı

Evharistiya ayini, kadim zamanlardan beri Hıristiyanlar tarafından İsa Mesih'i anmak için yapılan bir ibadet biçimidir. Latince *missio*, dağıtmak, yollamak fiilinin arkaik kullanımından⁷ türeyen *missa* şeklinde bilinir. Ayinin son bölümünde

bağlanması düşünülemez zira onların itikad metnine göre; "*Tanrının lütfu serbestçe ve bütün insanlara açık bir biçimde her zaman ve mekânda hazır ve nazırdır*". *The Salvation Army Handbook of Doctrine* (London: Salvation Books, 2010), 299-300.

² 1. Korintoslulara, 11:20-21; Matta, 26:26-29; Markos, 14:22-25; Luka, 22:17-21. Özellikle "*beni anmak için böyle yapın*" emri Evharistiya ayininin teolojik temeli olarak ifade edilir. *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009).

³ Katolik Kilisesinin ve erken dönem Protestan Kiliselerinin görüşlerinin mülâhazası için: Ahmet Hikmet Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 439-453.

⁴ Bu konuyu detaylı bir şekilde ele alan çalışma için: Canan Seyfeli, "Evharistiyada İsa Mesih: Sembol ve/veya Gerçek", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2022), 47-69.

⁵ Sakramentler ile ilgili ayrıntılı bilgi için: Ali Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler)* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998).

⁶ *Evharistiya Ayininin Kutlanması Sırasında Gerçekleşebilecek Kusurlar Üzerine*

⁷ Adrian Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*, thk. Bernard Ward - Herbert Thurston (Boonville, New York: Preserving Christian Publications, 2007), 392.

rahip “*ite, missa est*” diyerek cemaati dağıtır. Bu anlamda düşünüldüğünde bu ibare, “*gidiniz, (cemaat) dağıldı*” manasına gelir. Evharistiya (εὐχαριστία) kelimesi ise Yunanca hamd, şükür anlamlarına gelir. Bu ayin *Coena Domini* (Rabbin Yemeği), *Mensa Domini* (Rabbin Masası), *Corpus Domini* (Rabbin Bedeni), *Sanctissimum* (Kutsalların En Kutsalı), *Synaxis* (Cemaat) gibi şekillerde de ifade edilir.⁸

Evharistiya ayini kompleks ve parçalı bir yapıda teşekkül eden, tarihi süreçte çeşitli evrelerden geçen bir ayin manzumesidir. Bazı parçaları Havarilerde dahi görebildiğimiz kadar eski unsurlara işaret eder. Kimi bölümleri ise kilise konsillerince alınan kararlarla tarihi süreçte belirlenmiştir.⁹ Roma Katolik Kilisesi’nin Evharistiya ayininin icrası için kullandığı ayin kitabı *Missale Romanum* isimli bir kitaptır. Rahipler kilisede bu kitaptaki yönergelere uygun davranmakla yükümlüdür ve bu kitaptan ilgili duaları okurlar. Bu kitapların “anası”, yani gerçekten bir kitap şeklinde düzenlenmiş ilk nüshası 1570 yılında Papa V. Pius (1504-1572) tarafından Trent Konsili’nde (1545-1563) alınan kararlar doğrultusunda ilan edilen belgelerden birisi olan *Quo Primum* belgesiyle duyurulmuştur.

Papa V. Pius tarafından ilan edilen bu belgeyle, kadim zamanlardan beri Katolik Kilisesi’nin uygulayageldiği ayin düzeni tesis ve ikrar edilerek yazılı bir metin haline getirilmiştir. “*Missale Romanum 1570*” olarak bilinen ilk temel nüsha bu belge ile oluşturulmuştur. İlerleyen yüzyıllarda bütün Avrupa’ya tesir eden Reform hareketlerinin özellikle kutsal metinlerin ve ibadet dillerinin halkın konuştuğu dillere tercüme edilmesi gerektiğiyle ilgili görüşleri, Katolik Kilisesi’ni de etkisi altına almaya başlayacaktır.

Özellikle bu yüzyıllarda ortaya çıkan bazı Protestan mezhepleri halkın diliyle ibadet etmeye başlayınca Katolik Kilisesi de ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilere rağmen ayin kitabı *Missale Romanum* sadece 1604, 1634, 1884 ve 1920 yıllarında her seferinde yalnızca küçük baskı hatalarını veya minimal bazı kelime değişikliklerini düzelterek üç yüz yılı aşkın bir süre Latince olarak yegâne nüsha olarak kalmıştır. 1955 yılına gelindiğinde Papa XII. Pius (1876-1958) tarafından yeni bir *Missale Romanum 1955* ilan edildi ve bu sefer yapılan değişiklikler devasa boyuttaydı. Litürjik açıdan birçok söz, davranış, kelime, dua ve mezmur sadeleştirildi, çıkartıldı, azaltıldı veya değiştirildi. Bu değişiklikler *Maxima Redemptionis* isimli bir belgede önce Kutsal Hafta üzerinde denendi, sonra *Cum Nostra Hac Aetate* isimli belgeyle de tüm yıla şamil kılındı. *Rubricarum Instructum* isimli bir belgeyle başka sadeleştirmeler ve çıkarmalar yapılarak 1962 yılında yeni bir nüsha yayınlandı. II. Vatikan Konsili (1962-1965) yapıldığı sırada litürji zaten uzun yıllardır sürekli değişmekteydi ve bu konsilde bir defa daha tüm bu değişiklikler gözden geçirilerek her şey en baştan yeniden ele alındı. Papa VI. Paul (1897-1978) tarafından *Novus Ordo Missae* isimli bir belge ilan edilerek Eski Ayin Düzeni tamamen iptal edildi ve *Yeni Ayin Düzeni* tanıtıldı. Bu düzene göre yeni bir ayin kitabı, yani *Missale Romanum*

⁸ Joseph Pohle, “Eucharist”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909); John Francis Sullivan, *The Externals of the Catholic Church: Her Government, Ceremonies, Festivals, Sacramentals, And Devotions* (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1917), 89.

⁹ Sullivan, *The Externals of the Catholic Church: Her Government, Ceremonies, Festivals, Sacramentals, And Devotions*, 89-107.

1969, yazıldı ve birinci örnek nüsha olarak ilan edildi. 1975 yılında ikinci ve 2002 yılında üçüncü baskısı yapıldı. Üçüncü baskısını Papa II. John Paul (1920-2005) ilan etti. 2008 yılında ise o yıla kadar gerçekleşen azizlik mertebesine yükseltelen kişiler için özel anma ve bayram günleri tespit edildi ve bunları ihtiva eden son nüsha ilan edilmiş oldu. 2008 yılındaki Latince nüshanın 2011 yılında İngilizce resmi çevirisi *The Roman Missal*¹⁰ ismiyle yapıldı ve İngilizce konuşan milletlerin kullanımına sunuldu.

Ayin kitaplarının 1570'den beri sürekli değişmesi genel olarak litürji ile ilgili olmuştur. 1570 yılından 1955 yılına kadar yapılan değişiklikler küçük boyuttaydı. 1955 yılında ayinle ilgili birçok husus sadeleştirildi. II. Vatikan Konsili'nden sonra alınan kararlar doğrultusunda 1969 yılında Yeni Ayin Düzeni'ne geçilince, ayinin dilinden, rahibin hareket biçimine kadar pek çok şey köklü bir biçimde değişmiştir. Bu gibi litürjik değişiklikler konuyla alakalı olmadığı için detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. Evharistiya ayininin sıhhat şartlarını konu edinen "*De Defectibus*" yasa metni II. Vatikan Konsilinden sonraki ayin kitaplarında, yani *Missale Romanum* 1969, 2002, 2008 ve 2011 (İngilizce) kitaplarında yer almamaktadır. Evharistiya ayininin sıhhatini bozucu bu hususların neden II. Vatikan sonrası ayin kitaplarında yer almadığının bir cevabı yoktur. Çalışmamızda *Missale Romanum* 1962 nüshası¹¹ esas alınmıştır. Bu nüshanın LXVI-LXVIII. (66-68.) sayfalarında yer alan "*De Defectibus*" metni aşağıdaki şekilde bir içyapıya sahiptir:

- I. Giriş (1 madde)
- II. Maddi kusurlara dair hükümler (1 madde)
- III. Kusurlu ekmeğe dair hükümler (8 madde)
- IV. Kusurlu şaraba dair hükümler (9 madde)
- V. Biçimsel kusurlara dair hükümler (2 madde)
- VI. Rahibin kusurlarına dair hükümler (1 madde)
- VII. Rahibin niyetinin kusurlu olmasına dair hükümler (4 madde)
- VIII. Manevi durumun kusurlu olmasına dair hükümler (1 madde)
- IX. Bedenin mizacındaki kusurlara dair hükümler (3 madde)
- X. Ayinin kendisiyle alakalı kusurlara dair hükümler (16 madde)

Bu sınıflandırma resmî belgede yapılan bir ayırmadır. İlerleyen bölümde Evharistiya ayininin sıhhat şartlarını bozucu bu 46 maddeyi inceleyecek ve bu yasaların teolojik zeminlerini tespit etmeye ve bunlarla ilişkili Kilise hukukundaki diğer yasalara göz atmaya çalışacağız. Hıristiyanların nezdinde dini yasalar en başta Kutusal Kitap'ın emirlerinin ve geleneğin ortaya koyduğu pratiğin tatbikinden ibarettir. Evharistiya ayini ile ilgili genel ve özel şartlar da bu şekilde tesis edilmiştir.

2. Evharistiya Ayininin Sıhhat Şartları

Evharistiya ayiniyle ilgili detaylı mülahalalara girmeden önce Katolik

¹⁰ *The Roman Missal* (New Jersey: Catholic Book Publishing Corp., 2011).

¹¹ *Missale Romanum: ex Decreto SS. Concilii Tridenti Restitutum Summorum Pontificum Cura Recognitum* (Romae: Sacrae Rituum Congregationis, 1962).

Kilisesi'nin temel hukuk metni olan *Codex Iuris Canonici*¹² ile ilgili bilgi vermemiz gerekmektedir. Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik yapısı diğer Hıristiyan kiliselerinden önemli ölçüde farklılık gösterir. Bu hiyerarşi, kişinin sonsuz kurtuluşunu temin etmek için Kilise'de yerleşik bulunan güçlerin tamamı şeklinde anlaşılır ve bu güçler daha alt tabakadakilerin üstlerine bağlı bulunduğu ve itaat etmekle yükümlü olduğu değişik tabakalara veya seviyelere ayrılır.¹³ Bu hiyerarşinin işleyişini kontrol eden yasalar bütünü ise *Codex Iuris Canonici* olarak isimlendirilen bir çeşit anayasa metninde yer almaktadır. *CIC* olarak kısaltılan bu Kanun Kitabı, Katolik Kilisesi'nin doğasıyla uyumlu olarak, tarihî süreçte gelişerek günümüze kadar gelmiş geniş bir külliyyattır. Bu külliyyat, Kilise Otoritesi tarafından oluşturulan veya bu otorite tarafından *uyum sağlanan* yasalar ve yönetmelikler bütünü olarak ifade edilir. '*Uyum sağlanan*' ifadesinden maksat ise, Kilise'nin zaman zaman sivil yasalardan ödünç aldığı belli başlı öğelerdir. Toplam 1752 kanunu ihtiva eden bu külliyyat, Katolik Hıristiyanların, ister ayin yönetme yetkisine sahip olan bir Piskopos, ister halktan birisi olsun, hepsinin uymakla yükümlü olduğu kanunlar bütünüdür. Bu kanunlar hem belli bir ayinin nasıl yönetileceğiyle ilgili dinî kuralları hem de suçlar, cezalar, ahlakî normlar veya yaptırımlar gibi beşerî ve içtimaî kuralları ihtiva eder. Günümüzde kullanılan metin Papa II. Paul tarafından *Sacrae Disciplinae Leges*¹⁴ isimli bir papalık genelgesiyle 25 Ocak 1983 tarihinde ilan edilmiş ve 27 Kasım 1983 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Bağlayıcılık açısından Kilise'nin bütün erklerini ve organlarını hükmü altına alan bir metindir. Evharistiya ayininin sıhhat şartlarıyla ilgili genel yasalar bu metinde, özel yasalar ise *De Defectibus* metninde ele alınmaktadır. Bu iki metindeki Evharistiya ayininin sıhhat şartlarıyla ilgili kuralların ilk ve en önemli olanına geçebiliriz.

2.1. Evharistiya Ayinini Yalnızca Rahip İcra Edebilir

*Evharistiya ayininin kutlanması bizzat İsa Mesih'in ve Kilise'nin bir eylemidir. Bu ayinde Rab olarak İsa Mesih, rahibin vekâletiyle bizzat kendisini, Baba Tanrıya, kurban olarak altarda sunar, bu esnada ekmek ve şarap görünümünde töz olarak hazır ve nazırdır ve bu kurban vasıtasıyla kendisiyle birebir ilişki kuran inanlılar için kendisini ruhani bir gıda olsun diye verir.*¹⁵

*İsa Mesih'in şahsında vekil olarak Evharistiya sakramentini gerçekleştirebilecek yegâne kişi, yalnızca yasalara uygun olarak takdis edilmiş bir rahiptir.*¹⁶

*Özellikle şu görevler bölgesel bir kilise rahibine tevdi edilmiştir: (7 tane sıralanır) 7. Dini bayram günlerinde ve hassaten Pazar günlerinde kutsal Evharistiya ayinini icra etmek.*¹⁷

Yukarıdaki kanun maddeleri birlikte düşünüldüğünde açıkça sadece bir rahibin Evharistiya verebileceği ilan edilir. Bu maddelerde zımnen birçok dogma da

¹² *Codex Iuris Canonici (Code of Canon Law): Latin - English Edition* (Washington, DC: Canon Law Society of America, 1998).

¹³ John Ming, "Concupiscence", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1908).

¹⁴ *Codex Iuris Canonici*, xxvii-xxxii.

¹⁵ *Codex Iuris Canonici*, md. 899 §1.

¹⁶ *Codex Iuris Canonici*, md. 900 §1.

¹⁷ *Codex Iuris Canonici*. md. 530 7°.

hayat bulmuştur. Örneğin Katolik Kilisesi'nin dogmalarından birisi olan *transubstantiation* ile ifade edilen rahibin duaları ile ekmek ve şarabın İsa Mesih'in eti ve kanına dönüşmesi dogmasına bu maddelerde de atıf vardır. Ayrıca, yedi kutsal sakramentten birisi olan *rahip takdisi* sakramentini alan bir din adamının bu ayini icra edebileceği ifade edilir. Bu da bizi zımnen kadınların asla bu ayini icra edemeyeceği bilgisine götürür, zira *rahip takdisi* sakramentini yalnızca erkekler¹⁸ alabilir. *Bölgesel kilise rahibi* tamlaması ise Latince *parochus* kelimesi ile ifade edilen bir görevi tanımlar. Piskoposlar gibi geniş bir coğrafyadaki inanlılardan değil, daha dar bir bölgedeki inanlılardan sorumlu rahip demektir.

Evharistiya ayini kural olarak günde sadece bir kere icra edilebilen bir ayindir.¹⁹ Zorunlu şartlar durumunda bu sayı iki veya en fazla üçe kadar çıkartılabilir.²⁰ Ayrıca Evharistiya ayini yalnız başına kutlanan bir sakrament değildir, mutlaka rahibe eşlik edecek cemaatten inanlılar olmalıdır.²¹ Bununla birlikte Katolik Kilisesi bünyesinde yer almayan bir kilisede veya Katolik olmayan bir cemaatin birlikteliğinde kutlanan Evharistiya ayinine iştirak etmek veya böyle bir ayinde ortaklaşa görev almak kesinlikle yasaktır.²²

2.2. Evharistiya Ayini İçin Gerekenler Hazır Olmalıdır

Evharistiya ayini uzun süren ve birçok aşamadan oluşan kompleks bir ayindir. Fakat ayinin bu basamakları inanlıları ayinin en önemli anı olan ekmek ve şarabın kutsanması, paylaşılması ve dağıtılması anına hazırlık için birer geçiş sürecidir. Dolayısıyla ayin süresince yapılan çeşitli hatalar, unutkanlıklar veya eksiklikler ayinin sıhhat şartlarını etkilemez. Ancak ekmek ve şarap kutsanırken tam o anda yapılması gerekenler titiz bir şekilde, adım adım ifade edilmiştir ve buradaki hatalar ayinin kutsallığını yitirmesine ve sıhhatinin bozulmasına sebebiyet verir. Daha kolay anlaşılması için Evharistiya ayininin aşamaları şu şekilde özetlenebilir:²³

- I. Rahibin ayine hazırlanması
- II. Rahibin ve din adamların altara ilerlemesi
- III. Ayinin başlangıcı
- IV. Giriş dualarının yapılması, *Kyrie Elesion* ve *Gloria in Excelsis* ilahilerinin söylenmesi
- V. Evharistiya ayininin icra edildiği güne özel duaların (*oratione*) okunması
- VI. Kutsal Kitaptan bölümlerin okunması, mezmurların okunması, ara ilahilerin okunması, vaazın gerçekleştirilmesi, amentünün okunması ve Kilise ve inanlılar için duaların edilmesi
- VII. ***Offertorium*²⁴ bölümü**, adaklar üzerine duaların edilmesi

¹⁸ "Sadece vaftiz edilmiş bir erkek yasalara uygun olarak rahip olarak takdis edilebilir." *Codex Iurix Canonici*, md. 1024.

¹⁹ *Codex Iurix Canonici*, md. 905 §1.

²⁰ *Codex Iurix Canonici*, md. 905 §2.

²¹ *Codex Iurix Canonici*, md. 906.

²² *Codex Iurix Canonici*, md. 908.

²³ *Missale Romanum*, LIII-LXV.

²⁴ Altar üzerinde ekmek, şarap ve suyun hazırlanması anıdır

VIII. Canon Missae²⁵ bölümü

IX. Canon Missae bölümünden Pater Noster duasına kadar yapılan niyazlar

X. Pater Noster duası

XI. Komünyon dualarına geçiş ve *İte, missa est* diyerek cemaatin dağılması

XII. Ayin sonrası kutsama ve Yuhanna İncilinin ilk ayetlerinin okunması

Rahip Evharistiya ayinini icra ederken bütün davranışları önceden planlanmış bir biçimde hareket eder. Bu listenin her bir maddesi çok detaylı bir biçimde ele alınarak rahibin davranış biçimleri, sözleri, el hareketleri ve hatta gözlerini nereye çevireceği, nerede oturacağı, ne zaman ayağa kalkacağı en ince ayrıntısına kadar belirlenmiştir. Bu süreçte rahibin kendince yaptığı tek davranışı VI. aşamada ifade edilen vaaz vermektir. Bundan başka rahibin ayine kendinden kattığı hiçbir davranışı yoktur. *De Defectibus* ve *Codex* özellikle koyu puntolarla ifade edilen VII. ve VIII. aşamalarda yapılabilecek kusurlu davranışları detaylı bir biçimde ele alır ve yalnızca buradaki hataların bütün ayinin sıhhatini bozacağı ifade edilir. Yani sadece bu iki aşamada rahip çok dikkatli davranmalı, titiz bir biçimde bütün kurallara riayet etmeli ve böylece Evharistiya ayininin esas gayesi olan sıradan bir ekmeği İsa Mesih'in etine, şarabı da onun kanına dönüştürmek için orada vekil olarak görev almalıdır. Bu minvalde ayinin sıhhatini bozucu ilk davranış, kutsanacak nesnelere, yani ekmeğe ve şarabın ayin esnasında hazır bir biçimde altarda görünür olmaması olarak şöyle ifade edilir:

Ayini icra edecek rahip, Evharistiya sakramenti için gerekli olan hiçbir şeyin eksik olmadığından emin olmak için bütün önlemleri almalıdır. Kutsanacak nesneye dair, kutsama kelimelerinden kaynaklı ve kutsamayı yapan rahipten doğan kusurlar tezahür edebilir. Bunlardan herhangi birisi eksikse ortada bir sakrament yoktur. Ancak, eğer uygun nesnelere varsa, kutsama kelimeleri, niyet de dahil olmak üzere, doğruysa ve kutsamayı yapan kişi yasalara uygun biçimde takdis edilmiş bir rahipse; başka ne eksik olursa olsun sakrament sahih ve geçerlidir. Bunlardan başka ayinin sahih bir sakrament olarak geçerliliğini etkilemeyen, ancak büyük günah olan ve hatta skandal boyutunda kusurlar tezahür edebilir.²⁶

Evharistiya ayininin sıhhatini bozan üç konu ele alınmıştır. Bunlardan ilki kutsanacak nesneyle, yani ekmeğe ve şarap ile ilgili hususlardır. İkincisi rahibin kutsama kelimelerini yapma biçimiyle ilgilidir. Bu konuda rahibe hiçbir serbestiyet tanınmamıştır. Üçüncü olarak ise rahibin kendisiyle alakalı maddi ve manevi durumları da Evharistiya ayininin sıhhatini etkilemektedir. Bu şekilde bir girizgâhla birlikte bu hususlar detaylarıyla ele alınır. Hepsinden önemlisi bir sakrament olan bu ayin maddi bir unsurun, yani ekmeğin, kutsanarak manevi bir şekle, yani İsa Mesih'in bedenine dönüştürülme eylemidir. Bu yüzden ilk ve öncelikli olarak ortada bir ekmeğe olmalıdır. Peki, bu ekmeğin niteliği hakkında yasalar ne söyler? Bir sonraki bölüm bu soruya cevap vermektedir.

²⁵ Ayinin en kutsal anıdır; burada ekmeğe ve şarap üzerine belirli kutsama duaları edilerek bunlar İsa Mesih'in eti ve kanına dönüştürülür.

²⁶ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, I. *Missale Romanum*, LXVI.

2.3. Evharistiya Ekmeği Sahih Olmalıdır

Evharistiya ayini İncillerde anlatıldığı üzere İsa Mesih'i anmak, onunla bütünleşmek ve onun gibi davranmak için icra edilen kutsal bir eylemdir. İncil ayetlerindeki ekmek ile ilgili bölümü hatırlatmak gerekirse:

*Yemek sırasında İsa eline **ekmek** aldı, şükran duasını yapıp ekmeği böldü ve öğrencilerine verdi.*²⁷

Ayette geçen basit bir 'ekmek' ibaresi hukuk metinlerinde unun niteliğinden, üretilirken kullanılan çözücü maddesine veya mayalı olup olmamasına kadar ince detaylarla ifade edilmektedir:

*Eğer ekmek buğday unundan yapılmamışsa veya buğday ile başka tahıllar büyük oranda karışmışsa ve artık o buğday ekmeği değilse veya başka bir yolla içine yabancı maddeler karıştırılmışsa, ortada sahîh bir sakrament yoktur.*²⁸

*Eğer ekmek gül suyuyla veya başka bir çözücü maddeyle yapılmışsa, sakramentin sahîhliği şüphelidir.*²⁹

*Eğer ekmek küflenmeye başlamış, ancak bozulmamışsa veya Latin Kilisesi'nin geleneğinin ön gördüğü şekliyle mayasız değilse, sakrament sahîhtir ancak ayini yöneten kişi ölümcül günah işlemiş olur.*³⁰

*En kutsal Evharistiya kurbanı bir ekmek ve içine bir miktar su ilave edilmiş şarap ile sunulmak zorundadır.*³¹

*Ekmek yalnızca buğday unundan mamul ve yeni yapılmış olmalıdır ki böylece bozulma tehlikesinden kaçınılsın.*³²

*Latin Kilisesi'nin kadim geleneği uyarınca rahip, Evharistiya ayinini sunacağı zaman mayasız ekmek kullanılmalıdır.*³³

*En zaruri şartlarda dahi olsa, ekmeği şarap olmadan veya şarabı ekmek olmadan veya her ikisini birden Evharistiya ayini dışında kutsamak kesinlikle yasaktır.*³⁴

Bu yasalarda açık bir şekilde ifade edildiği üzere Evharistiya ayininde kullanılması gereken ekmek mayasız, buğday unuyla yapılmış ve başka maddelerle karıştırılmamış bir şekilde öz doğasını bozmayacak biçimde hazırlanmış olmalıdır. Ayrıca ekmek üzerine okunacak kutsama dualarının yalnızca Evharistiya ayini esnasında icra edilmesi şiddetli bir şekilde emredilir. Yani, rahip ayin dışında bir zamanda veya mekânda bu ekmekleri kutsayıp kiliseye getiremez. Çünkü bu *ekmeği kutsama kelimelerinin* cemaat tarafından işitilmesi ayinin en önemli parçalarından birisidir. Bununla birlikte yasa metinlerinde ekmeğin kutsanma kelimelerinden önce veya sonra bozuk olduğu anlaşılması üzerine ne yapılacağı da belirtilmiştir. Eğer rahip ekmeğe kutsama kelimelerini okuduktan sonra ekmeğin bozuk olduğunu anlarsa yeni bir ekmek çıkarıp ona kutsama kelimelerini baştan okumalıdır.³⁵ Eğer

²⁷ Matta, 26:26

²⁸ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, III, 1. *Missale Romanum*, LXVI.

²⁹ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, III, 2. *Missale Romanum*, LXVI.

³⁰ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, III, 3. *Missale Romanum*, LXVI.

³¹ *Codex Iurix Canonici*, md. 924 §1.

³² *Codex Iurix Canonici*, md. 924 §2.

³³ *Codex Iurix Canonici*, md. 926.

³⁴ *Codex Iurix Canonici*, md. 927.

³⁵ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, III, 5. *Missale Romanum*, LXVI.

kutsama kelimelerini okumadan önce ekmeğin bozuk olduğunu anlarsa yine yeni bir ekmeğe alıp onun üzerine kutsama kelimelerini okumalıdır.³⁶ Velev ki ekmeğe kutsama kelimelerini okudu ve onu yedi sonra şarabı kutsadı ve içti ve o zaman ekmeğin bozuk olduğunu fark edebildiyse³⁷ kutsama dualarına en baştan başlamalı ve şarabı dahi yeniden kutsamalıdır. Zira sahih bir ekmeğin sahih bir şekilde kutsanmaması, ayin ilerlese bile bir şey ifade etmez, geri dönülmelidir.

Ayin esnasında ekmeğin kutsanması meselesi ayinin en önemli anlarından birisidir. Burası doğru bir şekilde yapılmazsa ya ölümcül günah kazanılır, ya da sahih bir ayin gerçekleşmez ve sakrament olmaz. Kilise günahları ölümcül (*peccatum mortale*) ve hafif (*peccatum veniale*) olmak üzere iki grupta ele alır.³⁸ Ölümcül günahlar ‘tam bilinçli bir şekilde ve isteyerek, ciddi bir konuda işlenmiş’ günahlardır.³⁹ Ciddi konu ise, adam öldürmek, zina etmek, hırsızlık yapmak, yalan yere tanıklık etmek, başkasının hakkını yemek, anne ve babaya saygısızlık etmek olarak tanımlanır.⁴⁰ Ekmeğin doğru bir şekilde üretilmiş olması ve doğru bir şekilde kutsanması o kadar önemli bir meseledir ki, cinayet ile eş seviyedeki bir günahın doğmasına sebebiyet verebilir. Böyle bir durumla karşılaşmamak için yasalar bu denli net ve detaylıdır. Benzer bir durum şarabın mahiyeti ve kutsanması için de geçerlidir.

2.4. Evharistiya Şarabı Sahih Olmalıdır

Evharistiya ayininde şarap kullanılması da İsa Mesih’in davranışlarının tatbi-
kinden kaynaklanmaktadır. Bu konuyla ilgili İncillerde şu ibareler yer alır:

“Aynı şekilde, yemekten sonra kâseyi⁴¹ alıp şöyle dedi:”

Bu minvalde Kilise’nin kadim geleneği şarabın da niteliği ile ilgili yasaları açıkça ortaya koymuştur.

*Eğer şarap saf sirkeleşmişse veya tamamen bozulmuşsa veya ekşi veya ham üzüm-
lerden yapılmışsa veya içine katılan su miktarı şarabın niteliğini bozacak miktarda-
daysa, ortada sahih bir sakrament yoktur.*⁴²

*Eğer şarap sirkeye dönüşmeye başlamışsa veya bozulmaya yüz tutmuşsa veya ekşi-
mişse veya yeni sıkılan üzümlerden yapıldığı için tam mayalanmamışsa veya su ile
karıştırılmamışsa veya gül suyu veya başka bir çözücü maddeyle karıştırılmışsa sak-
rament sahihtir ancak ayini yöneten kişi ölümcül günah işlemiş olur.*⁴³

*Şarap, asmanın meyvesinden doğal olmalı ve bozulmamalıdır.*⁴⁴

Benzer şekilde şarabın niteliğiyle ilgili yasalar da ekmekte olduğu gibi aynı

³⁶ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, III, 4. *Missale Romanum*, LXVI.

³⁷ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, III, 6. *Missale Romanum*, LXVI.

³⁸ *Catechismus Catholicae Ecclesia* (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997), md. 1855.

³⁹ *CCE*, md. 1857.

⁴⁰ *CCE*, md. 1858.

⁴¹ İsa Mesih’in son akşam yemeğinin anlatıldığı İncil ayetlerinin (1. Korintlilere, 11:24, Matta 26:26, Markos 14:22, Luka 22:17 vd.) bu sahnesinde hiçbir ayette İsa Mesih’in eline şarap kadehini aldığı geçmemektedir. Ancak ilerleyen ayetlerde (Matta 26:29) “Babamın egemenliğinde sizinle birlikte tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim” ibareleri kullanılmaktadır. Dolayısıyla zimnen anlaşılan, kâsenin içindeki sıvının şarap olduğudur.

⁴² *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, IV, 1. *Missale Romanum*, LXVI.

⁴³ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, IV, 2. *Missale Romanum*, LXVI.

⁴⁴ *Codex Iurix Canonici*, md. 924 §3.

şeyi söyler. Şarap asmanın meyvesinden doğal ve bozulmamış olarak imal edilmeli, sirkeye dönüşmüş olmamalıdır. Şarap ile birlikte suyun da ayinde kullanılması, yani su katılmamış şarabın ayinin sıhhatini bozan en önemli unsur olması yine İncillerde İsa Mesih'in hayatının son anıyla ilişkilendirilir. Bu ayet onun çarmıhtaki ölüm anını anlatır:

*Ama askerlerden biri O'nun böğrünü mızrakla deldi. Böğründen hemen kan ve su aktı.*⁴⁵

Bu ayet esasında tıp bilimi çevrelerince de incelenmiş⁴⁶ ve anatomi çerçevesince gerçekleşmesi olası bir sonuç olarak değerlendirilmiştir. Katolik Kilisesi buradan hareketle şarabın susuz içilmemesi gerektiğini değerlendirmiştir. Aynı biçimde sembolik olarak bu su vaftiz yeminlerine işaret eder. Bu anlamda anlaşıldığında ise, vaftiz suyu ile tanrının kanının buluşması, yani tanrı inayetini isteyen insan ile ona cevap veren tanrının birliğini ifade eder. Evharistiya ayininde saf şarap kullanılması yasak olmasının sebebi içindeki bu insani özün, niyazın, duanın ve alçak gönüllüğün iskanlamaması; aynı zamanda İsa Mesih'in çilesinin bir sembolünü de içermesidir. Bu sembolik anlamlarına ilaveten, ayin esnasında rahip ekmeği kutsadıktan sonra sıra şarabı kutsamaya geldiğinde kadehte şarap veya su olmadığını fark ederse hemen bunları koyarak ayine *şarabı kutsama kelimelerinden* devam etmelidir.⁴⁷ Enteresan bir detay daha vardır, eğer şarabı kutsama kelimeleri söyleneceği zaman rahip kadehte şarap değil de su olduğunu fark ederse, suyun üzerine şarap dökemez, suyu başka bir kaba almalı, önce kadehe şarap koymalı, şarabın üzerine su koymalıdır.⁴⁸ Yani bu kural esasında ayinde önemli olan şeyin İsa Mesih'in kanını temsil eden şarap olduğunu göstermektedir. Suyun önemi ikincil derecededir, hatta öyle ki şarabı kutsama kelimeleri söylendikten sonra şarap kadehine su ilave etmediğini hatırlarsa rahip geri dönmez ve ayine devam eder. Çünkü su, sakramentin sahih olması için elzem bir şart değildir.⁴⁹ Son olarak kutsama kelimelerinden önce ekmekte veya şarapta bir kusur olduğu anlaşılırsa ve gerekli malzemeler (ekmek kusurluysa yeni ekmek, şarap kusurluysa yeni şarap) temin edilemezse ayin hemen sonlandırılmalı ve kusurlu ekmek ve şarap üzerine kutsama sözleri söylenmemelidir. Eğer ekmeğe kutsama sözleri söylendikten sonra şarabın bozuk olduğu ortaya çıkarsa ve yeni bir şarap da temin edilemeyecekse şarabın üzerine kutsama sözleri olmadan ayine devam edilmelidir.⁵⁰ Yani, kutsama sözleri o derece kutsal kelimelerdir ki, bunlarla İsa Mesih çağrılır ve maddi olan tinsel olana dönüştürülür. Ortada bir kusur varsa bu kelimeleri boş yere söylememek gerekmektedir. Bu kutsama kelimeleri bir sonraki bölümde ele alınmıştır.

⁴⁵ Yuhanna, 19:34

⁴⁶ İsa Mesih'in çarmıha gidene kadar gördüğü işkencelere bağlı olarak ve çarmıhtaki can çekişmesi sonucunda yaşadığı şok yüzünden vücudunun belli bir yerinde (ayette geçtiği gibi böğründe) *plevral efüzyon (pöresi)*, yani plevral boşlukta sıvı birikmesine neden olan bir süreç, geçirmiş olabileceği tartışılmıştır. Frederick T. Zugibe, "Death by Crucifixion", *Society of Forensic Science Journal* 17/1 (1984), 1-13.

⁴⁷ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, IV, 3. *Missale Romanum*, LXVI.

⁴⁸ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, IV, 4. *Missale Romanum*, LXVI.

⁴⁹ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, IV, 8. *Missale Romanum*, LXVI.

⁵⁰ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, IV, 9. *Missale Romanum*, LXVI.

2.5. Kutsama Sözlere Sahih Olmalıdır

Evharistiya ayininin en önemli bölümünün **Canon Missae** bölümü olduğunu yukarıda izah etmiştik. Bu bölüm aşağıdaki Latince ibarelerle başlayan alt bölümlerden oluşur:

Te igitur, clementissime Pater,...⁵¹

Memento, Domine, famulorum...⁵²

Communicantes, et memoriam....⁵³

Hanc igitur oblationem servitutis...⁵⁴

Quam oblationem tu, Deus...⁵⁵

Qui pridie quam pateretur... (*ekmeği kutsama kelimeleri*)

Simili modo postquam... (*şarabı kutsama kelimeleri*)

Unde et memores, Domine...⁵⁶

...

Bu alt bölümlerde yapılması gereken şey sadece metinden okumaktır. Bu yüzden buralarda ayinin sıhhatini bozucu bir durum söz konusu değildir. Önemli olan yerler *Qui pridie quam pateretur* ve *Simili modo postquam* şeklinde başlayan yerlerdir. Bunlar sırayla ekmeğin ve şarabın kutsanması kelimeleridir. Ayin malzemesinde bir kusur olursa, o kusur giderilene kadar bu kutsama sözleri söylenmemelidir. Bu sözler ile rahip vekâletinde sıradan ekmek İsa Mesih'in etine, sıradan şarap da İsa Mesih'in kanına dönüşür.

Ekmeği kutsama kelimelerinin tercümesi şu şekildedir:

İsa Mesih çarmıha gerildiği günün arifesinde kutsal elleriyle ekmeği aldı, gözlerini her şeye kadir Pederi olan sana çevirip şükretti, onu takdis etti, böldü ve Havarilerine vererek şöyle dedi: "Alınız ve hepiniz yiyiniz; bu sizin için kurban edilen benim bedenimdir."⁵⁷

Şarabı kutsama kelimelerinin tercümesi şu şekildedir:

Aynı şekilde yemekten sonra kupayı kutsal elleriyle aldı, sana şükredip onu takdis etti ve Havarilerine vererek şöyle dedi: "Alınız ve hepiniz bu kupadan içiniz; bu benim kanımdır, yeni ve ebedi ahdin kanı. O, günahların bağışlanması için, sizin ve bütün insanlar uğruna dökülecektir. Bunu beni anmak için yapınız."⁵⁸

⁵¹ *Merhametli Peder, tüm övgülerimizi sana yöneltiyor ve Oğlun Rabbimiz İsa Mesih'in aracılığıyla sana yalvarıyoruz...* şeklinde devam eder.

⁵² *Hatırla ey Rabbim, kulların X ve Y'yi, ve iman, dindarlığı sence bilinen ve burada toplanmış bütün müminleri hatırla....* şeklinde devam eder. Bu dua esnasında o hafta ölmüş birisi varsa onun adı anılır.

⁵³ *Bütün Kilise ile birlikte dua ederek, önce sonsuz mutluluğa ermiş olan Rabbimiz İsa Mesih'in annesi Bakire Meryem'i anmak istiyoruz...* şeklinde devam eder. Bu dua esnasında birçok azizin adı anılarak onların aracılıklarına başvurulur.

⁵⁴ *Bu şekilde Rabbim senden bu hizmetimizi yüce lütfunla kabul etmeni niyaz ederiz...* şeklinde devam eder. Bu dua esnasında günlük huzur ve cehennemden sığınma talep edilir.

⁵⁵ *Sunduğumuz bu kurbanlarla hoşnut olmanı ve bunları bütün veçheleriyle kabul etmeni isteriz...* şeklinde devam eder.

⁵⁶ *Bunun için Rabbim, senin kulların olan bizler ve bizimle birlikte bütün kutsal Kilisenin...* şeklinde devam eder.

⁵⁷ *Kutsal Ayinin Kitabı* (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997), 424; *The Roman Missal*, 491.

⁵⁸ *Kutsal Ayinin Kitabı*, 424-425; *The Roman Missal*, 491.

İsa Mesih'in sözleri olan tırnak içindeki ifadelerin Latincesini belirtelim:

Ekmeği kutsama kelimeleri: "Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur".

Şarabı kutsama kelimeleri: "Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem."

Bu Latince ibareleri Latince Kutsal Kitaba baktığımızda birebir bulamıyoruz. Bütün örnekleri buraya almak gereksizdir, sadece ekmeği kutsama kelimeleriyle kıyas edebilmek için bu sözlerin kaynağı olan İncil ayetlerini inceleyebiliriz:

1. Korintlilere, 11:24: "**Hoc est corpus meum, quod pro vobis est; hoc facite in meam commemorationem.**"

Matta 26:26: "**Accipite, comedite: hoc est corpus meum.**"

Markos 14:22: "Sumite: **hoc est corpus meum.**"

Luka 22:17: "**Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem.**"

Bu atıflardan sonra ortaya şöyle bir gerçek çıkmaktadır: Katolik Kilisesi bu dört kutsal kitap ayetini mezcederek ortaya yeni bir cümle çıkarmış ve bunu ayinlerde okumaktadır. Bu cümledeki *manducate*, *yişiniz* kelimesi hiçbir İncil ayetinde geçmemektedir. Bunun yerine eş anlamlıları *comedite* veya *sumite* fiilleri kullanılmaktadır. Yine aynı şekilde *tradetur*, *takas edildi* fiili İncillerde geçmemektedir. En yakın anlamlı *datur*, *verildi* fiili geçmektedir. Hâlbuki *tradetur* denilmesi, zımnen İsa Mesih'in günahların kefareti için öldüğüne dair Katolik dogmaya da işaret eder. Katolik Kilisesi, İncillerden derlediği kelimeleri büyüsel özellikleri varmış gibi görmekte ve bu kelimelere hiçbir şey ilave edilmemesini, yanlış söylenmemesini veya herhangi bir şeyin çıkartılmamasını şöyle icbar eder:

Kutsama eylemi için gerekli olan tam ifadede eksik bir şey varsa, kutsama sözlerinden kaynaklı bir kusur ortaya çıkabilir. Bu sakramentin sahih olması için gereken kutsama kelimeleri şunlardır: "Hoc est enim Corpus meum" ve "Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum". Eğer rahip bu kutsama kelimelerini kısaltırsa veya biçimini değiştirirse ve yaptığı bu değişiklik aynı anlama gelmezse sahih bir sakrament gerçekleşmemiş olur. Diğer taraftan eğer o bu kutsama kelimelerine anlamı bozmayacak herhangi bir şey eklerse veya çıkarırsa, sakrament sahih olur, ancak ölümcül günah işlemiş olur.⁵⁹

Rahip kutsama eylemi esnasında gereken ibareleri söylemiş olduğunu hatırlamazsa telaşa düşmesine gerek yoktur. Ancak, bununla birlikte, sakramentin gerçekleşmesi için elzem bir ibareyi atladığından eminse, baştan tekrar etmeli ve bu şekilde devam etmelidir.⁶⁰

Bu iki kuraldan anlaşılacağı üzere kutsama kelimelerinin doğru bir şekilde ifade edilmesi elzemdir. Yanlış yapılması durumunda başa dönülerek yeniden tekrar edilmesi emredilir. Ancak burada çok mühim bir detaya dikkat çekmemiz

⁵⁹ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, V, 1. *Missale Romanum*, LXVII.

⁶⁰ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, V, 2. *Missale Romanum*, LXVII.

gerekmektedir. *De Defectibus* metni yukarıda da söylediğimiz gibi II. Vatikan Konsili sonrası ayin düzeninin içeren ibadet kitaplarından çıkartılmıştır. *Yeni Ayin Düzeni* olarak bilinen bu düzende yapılan değişikliklerden birisi de eskiden bu kutsama kelimeleri içerisinde yer alan “*mysterium fidei*” ifadesinin artık bu kelimelerden sonra açık bir biçimde söylenmesi şekline dönüşmesidir. Yani, Katolik Kilisesi binlerce yıldır getirdiği ayin düzenini ve bununla ilgili kutsama kelimelerini II. Vatikan Konsili sonrasında değiştirmiştir. Eski ve Yeni ayin düzenlerindeki bu ifadeler göz atalım:

Eski Ayin Düzeni’ndeki ekmeği ve şarabı kutsama kelimeleri:

“*Hoc est enim Corpus meum.*” (ekmek için)

“*Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*” (şarap için)

Yeni Ayin Düzenindeki ekmeği kutsama kelimeleri:

“***Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur.***” (ekmek için)

“***Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem.***” (şarap için)

İki ayin düzenindeki kutsama kelimeleri mukayese edildiğinde, II. Vatikan Konsili sonrasında yazılan ayinde daha açıklayıcı bir biçimde bu kelimelerin önüne ve arkasında cümleler konulduğu görülmektedir. Bununla birlikte eski düzendeki “*mysterium fidei*”, yani “*imanın gizidir*” şeklinde ibarenin de tamamen çıkartılarak bu sözlerden sonra söylenmesi kararlaştırılmıştır.

2.6. Rahipten Doğan Kusurlar Olmamalıdır

Evharistiya ayininin sıhhat şartlarından birisi de rahibin niyetinin sahih olmasından geçer. Rahip eğer ekmeği ve şarabı kutsayarak bunları İsa Mesih’in eti ve kanına dönüştürmeye tam bir niyetle yaklaşmazsa, bunu bir oyun veya eğlence olsun diye veya yalancıkta yaparsa o zaman kutsama eylemi gerçekleşmez ve ayin sahih olmaz.⁶¹ Bununla birlikte ayin esnasında ekmeklerin bir kısmını rahip görmezse, bu ekmekler altardaki bir örtünün vs. altına kaçır, yere düşer ve gözden kaybolursa veya gördüğü ekmeklerden sadece bazılarını kutsamaya niyet ederse o zaman bu görünmeyen veya kutsanma niyeti olunmayan ekmekler kutsanmamış olur. Bu yüzden rahiplere her zaman gördükleri bütün ekmekleri kutsama niyetiyle dualara başlamaları tavsiye olunur. Zaman zaman rahibin dikkati dağılır ve akli başka bir yere giderse ve o kutsama kelimelerini söylerken zihni başka yerdeyse ayin sahih olur, zira zaten oraya kutsama eylemi için gelmiştir.⁶²

Rahipten doğan bir başka kusur da eğer rahip ölümcül günah işlemiş ve usulüne uygun bir biçimde tövbe sakramentini gerçekleştirmediyse, onun icra ettiği sakrament geçerlidir, ancak ölümcül günah işlemiş olur.⁶³

Evharistiya ayininde rahibin bedeniyle ilgili doğabilecek kusur da bir tanedir.

⁶¹ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, VII, 1. *Missale Romanum*, LXVII.

⁶² *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, VII, 4. *Missale Romanum*, LXVII.

⁶³ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, VIII, 1. *Missale Romanum*, LXVII.

Buna göre, rahip Evharistiya ayininden önce bir saat oruç tutmazsa ayini icra edemez.⁶⁴ Bu ayinin kutsal bir eylem olmasından ötürü beden ve ruhun İsa Mesih'in eti ve kanını almaya manen ve ruhen hazır olması için ayin öncesinde herkesin en az 1 saat hiçbir şey yememesi gerektiğine dair yasak aslında herkes için geçerlidir.⁶⁵ Ancak bu yasağın iki tane istisnası vardır. Birisi eğer rahip gün içinde ikinci veya üçüncü kez Evharistiya ayinini kutluyorsa, o zaman ikinci ve üçüncü ayinlerden önce oruç tutması gerekmez.⁶⁶ Bir diğer istisna ise hastalar, yaşlılar veya sakatlar ve bu kişilere bakmakla yükümlü olan kişilerle ilgilidir. Bunlar bu oruç sürecinden muafır.⁶⁷ Su içilmesi veya ilaç alınması orucu bozamaz,⁶⁸ ancak bir şey yenilmemelidir.

2.7. Ayinin Sıhhatini Bozucu Diğer Hususlar

Evharistiya ayininin şekilci ve kuralcı bir sistematik içinde yürütüldüğünden bahsetmiştik. Bu şekilcilik o derece baskın ve belirgindir ki, ayinin içindeki kelimelerin nasıl okunacağından ayinin nerede yapılacağına, altarın nasıl süsleneceğine kadar bu detaylar özellikle *De Defectibus*'un son bölümünde 16 madde halinde sıralanır. Örneğin, eğer rahip okuyacağı duaları ezbere bilse bile önünde bir ibadet kitabı açık değilse ayinin sıhhatini bozan bir kusur doğmuş olur. Bununla birlikte eğer ayinin yapıldığı yer kutsanmamışsa, orası bir kilise değilse, yasal yollarla ibadete izin verilmeyen bir yerse, orada bir altar yoksa veya altar olsa ama altar kutsanmamış olsa yine orada yapılan ayin sahih bir sakrament olmaz. Altarın üç bez ile örtülmesi esastır (Baba, Oğul, Kutsal Ruh adına birer tane), bu sayıda bez ile örtülmemişse oradaki ayin sahih bir sakrament olarak geçerli değildir. Yine aynı şekilde altarın yanlarında balmumundan şamdanlar yoksa yine sakrament sahih olmaz. Sakramentin icra edileceği zaman da önemlidir, şafaktan bir saat önce öğleden bir saat sonraya kadarki zaman diliminde icra edilen Evharistiya Sakramenti sahih olabilir. Bu süreleri geçen ayinler sahih değildir.⁶⁹

Bununla birlikte rahibin dini kıyafetleri de doğru seçilmezse sakrament sahih olmaz. Bu kıyafetlerin türü, şekli ve rengi kutlanacak olan ayine göre değişiklik gösterir. Evharistiya Sakramenti yalnız başına yapılan bir ayin değildir, eğer rahibe eşlik edecek başka bir görevli veya çocuk yoksa ayin sahih olmaz. Evharistiya Sakramenti'nde kullanılacak nesnelere altın olması veya altın ile kaplanması esastır. Eğer kadeh (*calix*) veya ekmeklerin koyulduğu tabak (*patena*) altın değilse veya en azından içi altın kaplanmış değilse ayin sahih değildir. İsa Mesih'in kanının ve etinin olduğu maddeler altından mamul olmalıdır. Kadehi ve tabağı örten örtü (*corporalia*) ketenden imal edilmeli ve başpiskopos tarafından bu nesnelere önceden kutsanmalıdır. Aksi takdirde ayin sahih olmaz. İlaveten rahip ayin esnasında başını açmalıdır, herhangi gerekçeli bir sebebi olmazsa (örneğin, ameliyat olmuştur, o yüzden örtüyordur) ayin sahih olmaz. Başın açık olmasının bir sebebi, eski zamanlarda kralların önünde tebaanın başını açmasının bir saygı ifadesi olmasından ileri gelir. İsa Mesih'e

⁶⁴ *Codex Iurix Canonici*, md. 919 §1.

⁶⁵ *Codex Iurix Canonici*, md. 919 §1.

⁶⁶ *Codex Iurix Canonici*, md. 919 §2.

⁶⁷ *Codex Iurix Canonici*, md. 919 §3.

⁶⁸ *Codex Iurix Canonici*, md. 919 §1.

⁶⁹ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 1. *Missale Romanum*, LXVIII.

de Göklerin Kralı olarak inanıldığı için onun huzurunda başın kapatılması edepsizlik addedilir.⁷⁰

Ayin esnasında eğer rahip *Canon Missae* bölümüne gelmeden kiliseye bir saldırı olursa veya ayinin yarıda kesilmesine sebep olan, deprem, sel veya binanın yıkılması tehlikesi gibi bir olay olursa ayin durdurulmalıdır. Eğer bu olay *Canon Missae* bölümünden sonra cereyan ederse ayine devam edilmeli ve hatta bu risk artarsa bütün bölümler atlanarak sadece ekmek ve şarabın dağıtılması bölümüne geçilmelidir. Çünkü önemli olan biran evvel ruhun gıdasının teminidir.⁷¹

Ekmeğin kutsanmış olması veya olmaması son derece önemli bir mihenk noktasıdır ve ayinin gidişatını tümüyle değiştirir. Evharistiya Sakramenti esnasında rahip hastalanır, bayılır veya ölürse ne olacağı da yasalarda belirtilmiştir. Kural olarak ekmeğin kutsanma kelimelerinin söylenmesi ayinin en önemli anıdır. Bu kelimeleri söyleyemeden rahip ölür, bayılır veya hastalanırsa ayin durdurulmalıdır. Bu kelimeleri söyledikten sonra ölürse, başka bir rahip kaldığı yerden devam ederek ayini tamamlamalıdır. Bu kelimeleri söyledikten sonra bayılırsa, devam eden rahip kutsanan ekmeği bölerek yarısını bayılan bu rahibe verir. Bu kelimeleri tam olarak bitiremeyip yarısında ölürse, o zaman ortada bir sakrament olmayacağı için ayin durdurulur. Ama tam şarabı kutsama kelimelerini söylerken ölürse, o zaman başka bir rahip devam etmeli ve ölen rahibin kutsadığı ekmeği ve kendi kutsadığı şarabı birlikte tüketmelidir. Tekrar baştan başka bir ekmeğe kutsayamaz. Çünkü zaten bir ekmeğe kutsanmıştır.⁷²

Aynı şekilde şarap kutsanmadan önce içine sinek, örümcek, böcek türünden bir şey düşerse bu kirlenmiş şarap dökülmeli yeni bir şarap ve su karışımı ile kutsama duaları yapılmalıdır. Şarap kutsandıktan sonra içine bir böcek düşerse, bu böcek alınır, başka bir kapta şarapla yıkanır ve ayin sonrasında yakılarak toprağa karışmak üzere özel bir sisteme sahip olan *sacrarium*'a dökülür. *Sacrarium* bir çeşit lavabodur ve kutsal nesnelere değen şeylerin yakılarak küle dönüştürüldükten sonra doğrudan toprağa akacak biçimde tasarlanır ve şehir arıtma sistemlerine veya kanalizasyonlara bu nesnelere artıkları gitmez. Yine buna benzer biçimde, eğer kutsanmış bir şarabın içerisine kimyevi bir sıvı, öldürücü bir zehir veya bayıltıcı bir ilaç düşerse şarap başka bir kadehe alınır ve ağzına kadar su doldurularak şarabın seyreltilmesi sağlanır. Seyreltilmiş ve arttırılmış bu karışım *sacrarium*'a dökülerek imha edilir.⁷³

Kutsanmış ekmekten hiçbir kırıntı kalmamasına özen gösterilmelidir. Kutsanan ekmeğin tamamını yememek ölümcül günah olarak addedilir.⁷⁴ Aynı şekilde kalan kırıntıları da rahip eliyle toplayarak yer veya suyla birlikte karıştırarak yutar. Bu kırıntılar asla yere düşmemeli, *sacrarium*'a atılmamalıdır.⁷⁵

Evharistiya ayini inanlılarla birlikte yapıldığı için bu ayin esnasında skandal

⁷⁰ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 1. *Missale Romanum*, LXVIII.

⁷¹ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 2. *Missale Romanum*, LXVIII.

⁷² *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 2. *Missale Romanum*, LXVIII.

⁷³ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 5-6. *Missale Romanum*, LXVIII.

⁷⁴ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 4. *Missale Romanum*, LXVIII.

⁷⁵ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 8. *Missale Romanum*, LXVIII.

görüntüler oluşturacak hususlardan kaçınılmalıdır. Bunlara örnek olarak kırık bir ekmeğin insanların huzurunda yukarı kaldırılmasıdır. Eğer bu insanları telaşa düşürecek, şaşırtacak veya büyük sorunlar yaratacak şekilde bir skandala dönüşürse, sadece tam, bütün ve sağlam ekmekler kutsanmalıdır.⁷⁶

Kazayla rahip elindeki şarabı altara veya yere dökerse ne yapılacağı da yasa metninde geçmektedir. Bu durumda rahip kadehte kalan şarabı tüketmeli, yere veya masaya dökülen kısımları silerek *sacrarium*'a boşaltmalıdır. Örtülerin temizlenmesi için de azami özen gösterilmelidir. Buna benzer biçimde ekmek yere düşerse, büyük bir saygı ve huşu ile ekmek yerden alınmalı ve yere değen kısımları suyla hafifçe temizlenmelidir. Eğer ekmek rahibin üzerine düşerse ekstra bir şey yapılmasına gerek yoktur. Ama eğer ekmek cemaatten bir kadının üzerine düşerse rahip onu eliyle alamaz, kadın onu kendisi alıp tüketmelidir.⁷⁷ Rahiplerin kadınlarla temasının sınırlandırılması için konulan bu kural aynı zamanda kadının mahremiyetini de koruyucu niteliktedir.

Son olarak eğer rahip bu anlatılanların hiçbirisini yapmayı bilmiyorsa, bu uyarıları anlamıyorsa ve bu konularda bilgi sahibi değilse Evharistiya Sakramenti'nin sahih olarak icra edilmesi mümkün değildir.⁷⁸

Sonuç

Hıristiyan dini hayatının en kutsal ayinlerinden birisi olan ve en az her hafta bir kere icra edilen Evharistiya ayini hem içerik hem de şekilsel açıdan bütün yönleriyle birçok kurala tabidir. Bu kurallar ayinin icra edileceği mekândan, altarn düzenine, rahibin kıyafetlerinden kullanılan malzemelerin imal edildiği maddelerin türlerine kadar birçok konuyu kapsar.

Her yönüyle bu kadar titiz bir şekilde kurallarla belirlenen ve korunan bu ayinin tarihi süreçte Eski Ayin Düzeni ve Yeni Ayin Düzeni olmak üzere iki farklı biçimde sürdürüldüğü görülmektedir. Trent Konsili ile düzenli bir biçimde hatları belirlenen ve üç yüz yıl kadar süre boyunca kullanımda kalan Eski Ayin Düzeni temelde Latinceydi ve bu ayin düzenini anlatan ibadet kitapları ayin esnasında karşılaşılabilecek kusurlardan ve ayinin sıhhat şartlarını etkileyecek durumlardan rahibi korumak için bu kuralları ayin kitaplarının giriş sayfalarına işlemişlerdi.

II. Vatikan Konsilinden sonra Eski Ayin Düzeni ve bu ayin düzenini anlatan kitaplar da değiştirildi. Yeni Ayin Düzeni olarak bilinen yeni bir ibadet biçimine geçildi. Her ne kadar ibadetin içeriği, okunan metinlerin biçimleri ve rahibin hareket şekilleri ve duruş pozisyonları değişmiş gibi görünse de bu değişikliklerin ayine katılan bütün dindarların ayini anlamalarını arttırmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Zira özellikle ayin dilinin yerel dillere çevrilmesine izin verilmesi ve bu doğrultuda İngilizce ayin kitabının çevirisinin yapılması gibi etkenler Kilise'nin modern yüzyıla ayak uydurabilmesi için aldığı önlemler olarak okunabilir.

Mamafih, değişmeyen bir öz hep kalmıştır. Bu da Kutsal Evharistiya ayininin

⁷⁶ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 9. *Missale Romanum*, LXVIII.

⁷⁷ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 15. *Missale Romanum*, LXVIII.

⁷⁸ *De Defectibus in Celebratione Missae Occurrentibus*, X, 16. *Missale Romanum*, LXVIII.

bir sakrament olarak kabul edilmesi ve bu sakramenti en sahih bir biçimde icra edebilmek için temel kuralların devamının sağlanmasıdır. Bunların başında da Evharistiya ayininin en önemli anı olan ekmek ve şarabın kutsanması için özel kelimelerin söylenmesiyle bunların İsa Mesih'in gerçek eti ve kanına dönüştüğü inancı gelmektedir. Kuralların büyük bir kısmı ekmek ve şarabın doğru bir biçimde hazırlanması ve üzerlerine bu kelimelerin doğru bir biçimde söylenmesine yöneliktir. Rahibin bu konularda yapması muhtemel hatalara karşın her türlü kural konulmuş ve her zaman ayini sahih bir şekilde bitirebilmesi için bir çözüm sunulmuştur.

Hıristiyan dini hayatının en önemli anı İsa Mesih'in benliğiyle buluşulduğu Evharistiya ayinidir. Bu ayin o kadar önemli bir seviyede icra olunmaktadır ki; düşman tehdidiyle, sel felaketiyle veya çöküntü altında kalma riski olduğunda bile bütün dualar, bütün kelimeler ve bütün işler yarıda bırakılıp sadece ama sadece ekmek ve şarabı alarak O'nunla bütünleşme kâfi görülmektedir. Bu metinde anlatılan yasalar bütün dünyadaki Katolik Kiliselerinde aynı şekilde, biçimde ve düzende ibadetin sağlanması amacıyla matuftur. Zira Katolik Kilisesi'nin amentüsünün bir maddesi bu gerçeği şöyle ifade eder: *"Havarilerin inancına dayanan, Katolik ve kutsal olan tek Kilise'ye inanıyorum"*.⁷⁹ Amentüde geçen 'Katolik' kelimesi bir anlamda Kilise'nin evrensellik iddiasının sadece bir iddiada kalmadığı; ibadetlerin belli kurallarla düzenlenerek aynı biçimde tüm dünyada uygulanması için en ince ayrıntılarına kadar belirlendiğinin de bir göstergesidir.

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

- Erbaş, Ali. *Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler)*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 439-453.
- Fortescue, Adrian. *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*. thk. Bernard Ward - Herbert Thurston. Boonville, New York: Preserving Christian Publications, 2nd Basım, 2007.
- Ming, John. "Concupiscence". *The Catholic Encyclopedia*. C. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908.
- Pohle, Joseph. "Eucharist". *The Catholic Encyclopedia*. C. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909.
- Seyfeli, Canan. "Evharistiyada İsa Mesih: Sembol ve/veya Gerçek". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2022), 47-69.
- Sullivan, John Francis. *The Externals of the Catholic Church: Her Government, Ceremonies, Festivals, Sacramentals, And Devotions*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1917.
- Zugibe, Frederick T. "Death by Crucifixion". *Society of Forensic Science Journal* 17/1 (1984), 1-13.
- Catechismus Catholicae Ecclesia*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2. Basım, 1997. http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm

⁷⁹ CCE, md. 811; *Kutsal Ayinin Kitabı*, 417.

Codex Iuris Canonici (Code of Canon Law): Latin - English Edition. Washington, DC: Canon Law Society of America, 1998.

Kutsal Ayinin Kitabı. İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009.

Missale Romanum: ex Decreto SS. Concilii Tridenti Restitutum Summorum Pontificum Cura Recognitum. Romae: Sacrae Rituum Congregationis, Editio Typica, 1962.

The Roman Missal. New Jersey: Catholic Book Publishing Corp., English Translation According to the Third Latin Typical (2002), 2011.

The Salvation Army Handbook of Doctrine. London: Salvation Books, 2010.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

İmam Hatip Ortaokulu Arapça Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Stufflebeam'in Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Curriculum of Arabic Courses at Imam Hatip Secondary Schools with Teachers' Views According to the Context-Input-Process-Product (CIPP) Model of Stufflebeam

Fatih Kaya 

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Bayburt / Türkiye
fkaya@bayburt.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-4895-6987>

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1173699

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 11.09.2022
Accepted / Kabul Tarihi: 12.12.2022
Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Kaya, Fatih. "Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Stufflebeam'in Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi". *Marife* 22/2 (2022): 605-633.
<https://doi.org/10.33420/marife.1173699>

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



<https://marife.org/tr/>

İmam Hatip Ortaokulu Arapça Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Stufflebeam'ın Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi

Özet

Eğitim programları, uluslararası standartlarda güçlü bir eğitim sistemi inşa etme, toplumun ihtiyaç duyduğu nitelikli insan gücünü yetiştirme, maddi ve manevi değerlerin korunması ve geliştirilmesini sağlamak gibi hedefler doğrultusunda geliştirilmektedir. Eğitim kurumları, bilim ve teknolojideki değişikliklerin yoğun olarak beraber yaşandığı bu dönemde, ihtiyaçlar doğrultusunda eğitim programlarında gerekli yenilikler yaparak müfredat değişikliklerine gitmişlerdir. Bu bağlamda programların geliştirilmesi ve değerlendirilmesi eğitimin kalitesinin artmasında büyük önem arz etmektedir.

Bu araştırma, Stufflebeam'ın CIPP (Bağlam, Girdi, Süreç ve Ürün) program değerlendirme modeline göre Arapça öğretmenlerinin görüş ve tecrübeleri ışığında İmam Hatip Ortaokullarında (İHO) okutulan İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programının (2016) incelenmesini amaçlamaktadır. Nitel araştırma yönteminden durum çalışma deseni ile yürütülen çalışmada, 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Trabzon ili imam hatip ortaokullarında görev yapan ve amaçlı örneklem yoluyla seçilen toplam 20 imam hatip ortaokulu Arapça öğretmenleri ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Dinçer (2013) tarafından geliştirilen ve Arapça dersine uyarlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu yoluyla elde edilen veriler, içerik analiz ile çözümlenmiştir. Verilerin analizinde, içerik analizi kullanılarak temalar oluşturulmuş ve bulgular bölümünde öğretmenlerin görüşlerinden sıklıkla doğrudan alıntılar yapılmıştır. Stufflebeam'ın CIPP program değerlendirme modeli kullanılarak yapılan veri analizi sonucunda, bağlam, girdi, süreç ve ürün değerlendirme boyutu olmak üzere toplam 4 tema ve bunlara bağlı olarak 12 kategori belirlenmiştir.

Bulgularda, bağlam değerlendirme boyutunda öğretmenlerin çoğunun programı incelemediği, bu konuda daha çok ders kitapları ve yıllık planlardan yararlandıkları tespit edilmiştir. Genel olarak katılımcılar programın amaçları için olumlu görüşe sahip olduklarını, programın öğrenci merkezli olduğunu, sarmal yapıya uygun olarak hazırlandığını, gramer yerine dilin aktif kullanımını önceleyerek dinleme ve konuşma becerilerinin geliştirilmesini amaçladığını belirtmişlerdir. Katılımcılar programın zayıf yönü olarak teori ve uygulama uyumsuzluğunu, programın her okulda uygulanabilir olmamasını, içeriğin yoğun olmasını, temaların tam olarak birbirini desteklememesini, konuşma aktivitelerinin ve etkinliklerin yetersizliğini ifade etmişlerdir. Girdi değerlendirme boyutunda öğretmenlerin çoğunun öğretim programına yönelik hizmet içi eğitime katılmadığı ya da verilen eğitimin süre ve içerik bakımından yetersiz olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin görüşlerinden öğrencilerin hazırlanmışlık düzeyinin düşük olduğu ve derse yönelik isteksiz bir tutum sergiledikleri, ders kitaplarının, EBA platformunda ve din öğretimi genel müdürlüğünün sitesinde yer alan içeriğin kısmen yeterli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Süreç değerlendirme boyutunda, öğretmenlerin ağırlıklı olarak öğretmen merkezli teknikleri kullandığı, Arapça öğretim programının uygulanmasında karşılaşılan sorunlara ilişkin olarak, programın tam olarak uygulanabilmesi için haftalık ders saatlerinin yetersiz olduğu, merkezi sınavlarda Arapçaya yer verilmemesinin öğrencinin motivasyonunu düşürdüğü, bazı okullarda yeterli teknolojik alt yapının olmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Genel olarak öğretmenler, programın temalar, içerik ve dil yapısıyla bir tekrar niteliği taşıdığı yönünde görüş bildirmişlerdir. Araştırmanın ürün değerlendirme boyutunda, bilgi ve becerilerin değerlendirilmesi açısından öğretmenlerin en çok uyguladığı değerlendirme aracını, yazılı sınavlar ve öğrencilerin derse katılım notlarının oluşturduğu, sınavlarda dört temel dil becerisinin eşit oranda değerlendirilemediği, konuşma ve dinleme becerilerinin yeterince ölçülmediği ve programda önerilen alternatif ölçme araçlarının kullanılmadığı, ölçme ve değerlendirme süreci açısından öğretmenlerin daha çok sonuç odaklı bir değerlendirme yaptıkları tespit edilmiştir. Programın uygulanamayan boyutlarına yönelik olarak öğretmenler, öğrencilerin dil bilgisi açısından gelişim gösterdiklerini ifade ederken konuşma, dinleme ve yazma (inşa) becerilerinde istenilen düzeyde ilerleme kaydedilemediği ve her öğrencinin aynı gelişimi göstermediği yönünde görüş bildirmişlerdir. Ayrıca öğretmenlerin iletişimci yaklaşımı esas alan programın ana felsefesine bağlı kalamadıkları belirlenmiştir. Bu çalışmada ulaşılan sonuçların, Arapça öğretiminin geliştirilmesi ve etkili bir şekilde uygulanabilmesi açısından katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Hatip Ortaokulu, Arap Dili Eğitimi, Müfredat, Program Geliştirme.

The Evaluation of the Curriculum of Arabic Courses at Imam Hatip Secondary Schools with Teachers' Views According to the Context-Input-Process-Product (Cipp) Model of Stufflebeam

Summary

Education programs were developed in line with objectives such as building a strong education system at international standards, raising the qualified manpower needed by the society, and ensuring the protection and development of material and moral values. In this period, when changes in science and technology have been experienced intensively, educational institutions have made necessary changes in the education programs and made changes in the curriculum in line with the needs. In this context, the development and evaluation of programs is of great importance in increasing the quality of education. This research aims to examine the curriculum of Arabic courses at Imam Hatip Secondary Schools (IHO) in the light of the opinions and experiences of Arabic teachers according to Stufflebeam's CIPP (Context, Input, Process and Product) program evaluation model. In the research conducted with the case study design of the qualitative research methods, semi-structured interviews were conducted with a total of 20 Arabic teachers working in Imam-Hatip Secondary Schools in Trabzon in the 2021-2022 academic year and being selected through purposeful sampling. The data obtained through the semi-structured interview form developed by Dinçer (2013) and adapted to the Arabic lesson were analyzed by content analysis. In the analysis of the data, themes were created using content analysis, and direct quotations from the teachers' views were frequently made in the findings. As a result of the data analysis using Stufflebeam's CIPP program evaluation model, a total of 4 themes, including context, input, process and product evaluation dimensions, and 12 categories were determined depending on them. In the findings, it was determined that most of the teachers did not examine the curriculum in terms of context evaluation, and they mostly benefited from textbooks and annual plans in this regard. The participants mostly stated that they had a positive opinion on the aims of the program, the program was student-centered and prepared in accordance with the spiral structure, and it aimed to develop listening and speaking skills by prioritizing the active use of language instead of grammar. About the weaknesses of the program, the participants stated that there was inconsistency between the theory and practice and the program is not applicable in every school, the content was intense, the themes do not fully support each other, and the speaking activities were insufficient. In the input evaluation dimension, it was determined that most of the teachers did not participate in the in-service training for the curriculum or the training was insufficient in terms of duration and content. In addition, it was concluded from the teachers' opinions that the readiness level of the students was low and they showed a reluctant attitude towards the lesson, and that the content of the textbooks, EBA platform and the website of the General Directorate of Religious Education were partially sufficient. In the process evaluation dimension, it was revealed that the teachers mainly used teacher-centered techniques, the weekly lesson hours were insufficient for the full implementation of the program and the absence of Arabic in the central exams reduced the motivation of the students, and that there was not enough technological infrastructure in some schools in terms of the problems encountered in the implementation of the Arabic teaching program. In general, the teachers stated that the program was a repetition with its themes, content, and language structure. In the product evaluation dimension of the research, it was concluded that the most frequently used grading tool by teachers in terms of evaluating knowledge and skills was written exams and students' attendance grades. It was determined that four basic language skills couldn't be evaluated equally in the exams, speaking and listening skills were not adequately measured, and alternative measurement tools recommended in the program were not used, and teachers made more result-oriented evaluations in terms of measurement and evaluation process. Regarding the non-applicable dimensions of the program, the teachers stated that the students showed improvement in terms of grammar, but they told that the desired level of progress could not be achieved in speaking, listening, and writing (construction) skills and that not every student got the same improvement. In addition, it was determined that the teachers could not adhere to the main philosophy of the program based on the communicative approach. It is expected that the results of the research will contribute to the development and effective implementation of the Arabic curriculum.

Keywords: Religious Education, Imam-Hatip Secondary School, Arabic Language Education, Curriculum, Curriculum Development

Giriş

Eğitim programları, uluslararası standartlarda güçlü bir eğitim sistemi inşa etme, toplumun ihtiyaç duyduğu nitelikli insan gücünü yetiştirme, maddi ve manevi değerlerin korunması ve geliştirilmesini sağlamak gibi hedefler doğrultusunda geliştirilmektedir. Eğitim kurumları, bilim ve teknolojideki değişikliklerin yoğun olarak yaşandığı bu dönemde, ihtiyaçlar doğrultusunda eğitim programlarında gerekli yenilikler yaparak müfredat değişikliklerine gitmişlerdir. Bu bağlamda programların geliştirilmesi ve değerlendirilmesi eğitimin kalitesinin artmasında büyük önem arz etmektedir.¹

Arapça dersinin, İmam Hatip Okullarının müfredatında yer alışından beri politik ve sosyo-kültürel şartların da etkisiyle çeşitli değişim aşamalarından geçtiği görülmektedir. İmam Hatip Okullarının 1951’de yeniden açılmasıyla ilk defa meslek dersi olarak Arapça Öğretim Programı hazırlanmıştır. Başlangıçta haftada 5 saat olarak verilen Arapça dersi dilbilgisi, metin okuma ve çeviri ağırlıklı bir ders olarak müfredatta yer almıştır.² Arapça öğretimi 1973 yılına kadar aynı program ve yöntemle sürdürülmüştür. Süreçte değişen öğretmen-öğrenci rolleri, benimsenen eğitim yaklaşımları ve felsefesine bağlı olarak Arapça Öğretim Programının pek çok kere yenilediği görülmektedir.³ Yapılandırmacı yaklaşımın program geliştirme süreçlerinde etkin olmasıyla birlikte, 2006, 2011 ve 2016 yıllarında program yeniden değiştirilip yenilenmiştir. Bir önceki dönem ile mukayese edildiğinde, 2006 yılı sonrası uygulanan öğretim programlarının dil öğrenmede yapılandırmacı yaklaşıma uygun olarak, iletişimsel odaklı hazırlandığı görülmektedir. Ayrıca 2011 sonrasında uygulanan Arapça öğretim programlarında Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni (OBM) ilke ve esaslarından yararlanıldığı görülmektedir.⁴

2016 yılında güncellenen İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı (İADÖP), 2017-2018 eğitim ve öğretim yılından itibaren ilkököl 2, 3 ve 4. sınıfların yanı sıra ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu (İHO) 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda da uygulanmaya başlamıştır. Arapça dersi, İHO’da (5, 6, 7 ve 8. sınıf) zorunlu, ilkököl ve ortaokullarda ise seçmeli ders olarak okutulmaktadır. İADÖP’da programın, güncel dil öğrenme yaklaşımlarına uygun olarak konuların her sınıf düzeyinde tekrarına imkân veren sarmal bir yapıda hazırlandığı belirtilmiştir. Özellikle programda temel dil becerilerinin geliştirilmesinin amaçlandığı vurgulanmıştır. Sınıf seviyelerine ve dil becerilerine göre programdaki kazanım sayıları Tablo 1’te gösterilmiştir.

¹Soner Mehmet Özdemir, “Eğitimde Program Değerlendirme ve Türkiye’de Eğitim Programlarını Değerlendirme Çalışmalarının İncelenmesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2009), 127; Zeynep Demirtaş, “Eğitimde Program Değerlendirme Yaklaşımlarına Genel Bir Bakış”, *Sakarya University Journal of Education*, (30 Ocak 2018), 756.

²Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyet’ten Günümüze Türkiye’de Arapça Öğretimi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 242; Zeynep Oktay, *Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Kurumlarında Arapça Dersi Öğretim Programlarında İletişimsel Yaklaşım* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 44.

³Hacer Kocabey, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi (Tespit ve Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

⁴Oktay, *Arapça Dersi Öğretim Programlarında İletişimsel Yaklaşım*, 74.

Tablo 1. Sınıf Seviyelerine ve Dil Becerilerine Göre Programdaki Kazanımların Sayısı

Sınıf	Dinlediğini	Konuşma	Okuduğunu		
	Anlama Becerisi	Becerisi	Anlama Becerisi	Yazma Becerisi	Toplam
5	17	12	15	10	57
6	16	15	18	22	71
7	17	15	27	17	75
8	20	17	20	16	73
Toplam	70	59	80	65	

Tablo 1 incelendiğinde, sınıf düzeyinde en fazla kazanıma 7. sınıfta, en az kazanıma ise 5. sınıf düzeyinde yer verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca program genelinde en fazla kazanımın okuduğunu anlama becerisi için belirlendiği daha sonra dinlediğini anlama becerisinin yer aldığı görülmektedir.⁵

Öğretim programlarının güçlü ve zayıf yönlerinin ortaya çıkarılması için program geliştirmenin son aşaması olan program değerlendirme sürecinden geçirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Değerlendirme, programın planlanan amaçlara uygun olarak iyileştirilmesine ve programın geliştirmeye uygun olup olmadığı konusunda program geliştiricilere geri bildirimde bulunulmasına katkı sağlar.⁶ Demirel, program değerlendirme sürecinin aşamalarını, eğitim programının verimliliğine yönelik verilerin toplanması, çözümlenmesi ve ulaşılan sonuçların yorumlanarak raporlanması olarak açıklamaktadır.⁷ Program değerlendirme, dil öğretim programının amaçlarına ne kadar ulaştığı, uygulandığı sınıflarda ve okullarda durumun nasıl olduğu, paydaşların programdan memnuniyet düzeyi, karar mekanizmasındakilerin tatmin seviyesi ve benzer programlarla mukayesesinin yapıp yapılmadığı gibi soruları yanıtlamakla ilgilidir.⁸

Program geliştirmede birçok değerlendirme yaklaşımı kullanılmaktadır. Bu yaklaşımların varlık nedeni, değerlendirme verilerinin isabetli kararlar almada önem arzettiği ve değerlendiricilerin, yetkililere destek olarak daha etkili olabileceğidir. Bu yaklaşımlardan biri de Stufflebeam'in program değerlendirme modeli olan bağlam, girdi, süreç ve ürün (CIPP) modelidir. Program geliştirmenin her aşamasında ihtiyaç duyulabilecek bilgileri bir sistem yaklaşımı olarak ele alan CIPP modelini diğer yaklaşımlardan farklı kılan yönü "değerlendirmenin ispatlamak değil, geliştirmek olduğu" ilkesidir. Bu nedenle yaklaşımda, karar sürecinde yardımcı olmak, hesap verebilirliği sağlamak ve değerlendirilen nesne ya da kurumun anlaşılmasına

⁵ MEB Din Öğretimi Müdürlüğü, *İlköğretim Arapça Dersi (2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: MEB, 2016), 60-91.

⁶ Jody L. Fitzpatrick vd., *Program Değerlendirme: Alternatif Yaklaşımlar ve Uygulama Rehberi*, çev. M. Kemal Aydın - Bünyamin Bavlı (Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 7.

⁷ Özcan Demirel, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme Öğretme Sanatı* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2006), 188.

⁸ Jack C. Richards, *Curriculum Development in Language Teaching* (Cambridge: University Press, 2001), 286.

katkı sağlamak amaçlanmaktadır.⁹ CIPP modelinin dört değerlendirme türünden oluşan bir değerlendirme ve karar verme süreci bulunmaktadır.

Bağlam Değerlendirmesi (planlama kararlarına hizmet eder): Bu aşamada ilk olarak kurum ya da programın güçlü ve zayıf yönleri belirlenerek iyileştirme için rehberlik yapılır. Bağlam değerlendirmede hedef kitlenin ihtiyaçları ve sorunlarının belirlenmesinin yanı sıra programın amaçlarının neler olması gerektiği ve önceliklerin belirlenmesi hususunda değerlendirmeler yapılır.¹⁰

Girdi Değerlendirme (yapılandırma kararlarına hizmet eder): Girdi değerlendirmesi, kaynak kullanımına ilişkin bilgi sağlar ve planlamaya odaklanır. Uzmanlar, kurumun değerlendirme yapma kapasitesini ve hazırlanan planları değişik açılardan değerlendirir. Girdi değerlendirmesinin genel amacı, hedef kitlenin ihtiyaçları ve çevresel koşulları bağlamında alternatif program stratejilerini değerlendirilmelerine ve onlar için işe yarayacak bir plan geliştirmelerine yardımcı olmaktır.¹¹

Süreç Değerlendirmesi (uygulama kararlarına hizmet eder): Süreç değerlendirmesi, programın uygulanmasına ilişkin devam eden bir kontrol sürecidir. Amaçlardan biri, program faaliyetlerinin ne ölçüde programa uygun olduğu, planlandığı gibi yürütüldüğü ve mevcut kaynakların verimli bir şekilde kullanıldığı konusunda yöneticilere ve personele geri bildirimde bulunmaktır. Bir diğer amaç ise, bir planın tüm yönleri önceden belirlenemeyeceğinden ve süreçte bazı aksaklıklar yaşanabileceğinden, gerektiğinde planı revize etmek için rehberlik etmektir. Ayrıca, bu aşamada katılımcıların rollerini ne ölçüde kabul ettiği ve yerine getirebildiği periyodik olarak değerlendirilmektedir.¹²

Ürün Değerlendirme (döngüsel kararlara hizmet eder): Ürün değerlendirmesinin amacı, programın kazanımlarını ölçmek, yorumlamak ve değerlendirmektir. Programın işleyişi hakkında geri bildirim hem süreçte hem de sonunda önemlidir. Ürün değerlendirmesinin temel amacı, hangi sonuçların elde edildiğini, programın hizmet etmeyi amaçladığı grubun ihtiyaçlarını ne ölçüde karşıladığını ve programın revize edilip edilmeyeceğini tespit etmektir.¹³

Alanyazın incelendiğinde, Arapça öğretim programı ve öğretimine yönelik yapılan araştırmaların programın değerlendirilmesine, programa yönelik öğretmen

⁹ Daniel L. Stufflebeam - Anthony J. Shinkfield, *Systematic Evaluation: A Self-Instructional Guide to Theory and Practice* (Norwell: Kluwer Academic Publishers, 1988), 159; Beste Dinçer, *7. Sınıf İngilizce Öğretim Programının Stufflebeam'in Bağlam -Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 37.

¹⁰ Stufflebeam - Shinkfield, *Systematic Evaluation: A Self-Instructional Guide to Theory and Practice*, 169; Allan C. Ornstein, *Curriculum: Foundations, Principles, and Issues* (Harlow, England: Pearson, 2018), 308.

¹¹ Stufflebeam - Shinkfield, *Systematic Evaluation: A Self-Instructional Guide to Theory and Practice*, 173; Fitzpatrick vd., *Program Değerlendirme*, 189; Ornstein, *Curriculum*, 308.

¹² Stufflebeam - Shinkfield, *Systematic Evaluation: A Self-Instructional Guide to Theory and Practice*, 175; Fitzpatrick vd., *Program Değerlendirme*, 188.

¹³ Stufflebeam - Shinkfield, *Systematic Evaluation: A Self-Instructional Guide to Theory and Practice*, 177; Fitzpatrick vd., *Program Değerlendirme*, 189; Stufflebeam, Daniel L., *Evaluation Model* (New York: Kluwer Academic Publishers, 2002), 297; Ornstein, *Curriculum*, 309.

algularına,¹⁴ programın uygulanmasında karşılaşılan sorunlara,¹⁵ öğrenci başarısını etkileyen unsurlara,¹⁶ temel dil becerilerinin öğrencilere kazandırılma düzeyine,¹⁷ kullanılan yöntem ve tekniklere¹⁸ ve ders kitabının değerlendirilmesine odaklandığı¹⁹ görülmektedir.

Bu çalışmada, yönetim odaklı program değerlendirme yaklaşımlarından Stufflebeam'in CIPP modeline göre İADÖP'nin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. CIPP program değerlendirme yaklaşımı işlevsel olduğu için özellikle dil öğretim programlarının değerlendirilmesinde model olarak yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim Stufflebeam'in CIPP modeli temel alınarak özellikle İngilizce ilköğretim, ortaokul, lise ve üniversite hazırlık sınıfı öğretim programlarının incelendiği görülmektedir.²⁰ Eğitimin kalitesini ve verimliliğini büyük oranda etkileyen öğretim programlarının değerlendirilmesine yönelik çalışmaların önemli bir araştırma konusu olduğu söylenebilir. Günümüzde toplumun ve bireyin ihtiyaçlarına göre programlar sürekli bir şekilde güncellenmektedir. Bu amaçlara uygun olarak 2016 yılında yenilenen İADÖP'nin CIPP program değerlendirme modeli ile çok yönlü olarak incelenmesi ve programın güçlü ve zayıf yönlerinin belirlenmesi bakımından bu çalışmanın önemli bir çalışma olduğu düşünülmektedir. Bununla beraber literatürde İADÖP'na ilişkin program değerlendirme çalışmalarının yeterli olmadığı düşünüldüğünde bu çalışmanın alana katkı sağlayacağı beklenmektedir.

Bu çalışmada İADÖP'nin, CIPP değerlendirme modeli kullanılarak

¹⁴Oktaç, *Arapça Dersi Öğretim Programlarında İletişimsel Yaklaşım*; Murat Özcan, "Türkiye'de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler", *International Journal of Sport Culture and Science* 3/4 (27 Ağustos 2015), 81-94; Murat Demir, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıf Arapça Dersi Öğretim Programının ve Ders Materyallerinin Değerlendirilmesi*. (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Hakan Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu 5. 6. 7. 8. Sınıf Arapça Öğretim Program İçeriklerinin Sarmallık İlişkisi Bakımından İncelenmesi (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021).

¹⁵Seval Gültekin, *İmam Hatip Ortaokulları 5. Sınıflarda Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁶Fikriye Kaya, *İmam Hatip Ortaokulu Öğrenci Velilerinin Beklentileri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); İsmail Yurtsever, *İmam Hatip Ortaokullarında Okul ve Velilerin Birbirlerinden Beklentilerinin Karşılıklı Olarak Belirlenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Aydın Bozkurt, *Uşak ve Çevresinde Arapça Öğretiminin Problemleri ve Çözüm Yolları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁷Kocabey, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi*; Mustafa Şengül, *İlköğretim 5. Sınıf Arapça Dersi Öğretim Programındaki Bazı Yazma Becerisi Kazanımlarının Çeşitli Faktörlere Göre Değerlendirilmesi (Bartın İli Örneği)* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁸Songül İnanlı, *Proje İmam – Hatip Liselerinde Arapça Hazırlık Sınıfı Öğretim Yöntem ve Teknikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁹Şakir Demirbaş, *Türkiye'de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Gök Murat, *Başlangıcından Günümüze Türkiye Cumhuriyeti İmam Hatip Okulları, Liseleri ve Ortaokullarında Okutulan Arapça Kitapların İncelenmesi ve Değerlendirilmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

²⁰Abdulkadir Kurt, *4.Sınıf İngilizce Öğretim Programının Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün Modeline Göre Değerlendirilmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Dinçer, *7. Sınıf İngilizce Öğretim Programının Stufflebeam'in Bağlam -Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi*.

öğretmen görüşleri açısından değerlendirmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- Öğretmenlerin İADÖP'nın bağlam boyutuna ilişkin görüşleri nelerdir?
- Öğretmenlerin İADÖP'nın girdi boyutuna ilişkin görüşleri nelerdir?
- Öğretmenlerin İADÖP'nın süreç boyutuna ilişkin görüşleri nelerdir?
- Öğretmenlerin İADÖP'nın ürün boyutuna ilişkin görüşleri nelerdir?

1. Yöntem

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni ile yürütülmüştür. Durum çalışması, olayların, programın, bir grubun ya da birbiriyle ilişkili yapıların derinlemesine incelendiği bir çalışmadır. Bir araştırmada durum çalışması; bir olaya ilişkin detayları fark edebilmek, muhtemel açıklamaları geliştirmek ve değerlendirmek amacıyla kullanılır.²¹ Araştırmada İADÖP'na ilişkin katılımcıların bakış açıları, görüşleri ve deneyimlerine ilişkin durumun detaylı ve derinlemesine incelenmesi hedeflendiğinden, çalışma durum çalışması ile yürütülmüştür.

1.1. Çalışma Grubu

Çalışma grubu, Trabzon ilinde, 2021-2022 eğitim-öğretim yılında İHO'da Arapça dersine giren 20 öğretmenden oluşmaktadır. Örneklemin belirlenmesinde ölçüt örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Bu bağlamda çalışma grubu belirlenirken araştırma için önemli olan kriterler önceden belirlenerek, belirli niteliklere sahip kişiler, olaylar, nesnelere üzerinde çalışılır.²² Ölçüt örnekleme yönteminde araştırmacı önceden belirlenmiş kriterlere göre katılımcıları belirler.²³ Bu doğrultuda Arapça öğretmenlerinin; (1) farklı yaş, kıdemlere ve mezuniyet durumuna sahip olmaları, (2) farklı okullarda görev yapıyor olmaları, (3) son üç yıldır İHO'da Arapça derslerine girmeleri ölçüt olarak belirlenmiştir.²⁴ Katılımcıların %60'ı kadın, %40'ı erkek olup, ayrıca çalışma grubununun 35'i 1-5 yıl, %30'u 5-10 yıl, %27'si 10-15 yıl ve %7'si 15-20 yıl kıdeme sahiptir.

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veri toplama aracı olarak, Beste Dinçer tarafından İlköğretim İngilizce dersi programı değerlendirilmesi için hazırlanan ve İADÖP'na uyarlanan 14 soruluk görüşme formu kullanılmıştır.

Görüşme sorularının analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi, nitel veri analiz türleri içerisinde yoğun olarak kullanılan yöntemlerden biridir. İçerik analizi genellikle yazılı ve görsel verilerin incelenmesinde kullanılan bir

²¹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 268.

²² Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Selçuk Beşir Demir - Arif Mesut Bütün (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 238.

²³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 122.

²⁴ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 94-95.

yaklaşımıdır.²⁵ Araştırmada toplanan verilerde bulunan kavramları ve aralarındaki ilişkileri belirleyebilmek için içerik analizi tekniğinden yararlanılmıştır.²⁶ Katılımcıların ifade ettiği görüşler birkaç kez okunmuş, kodlanmış ve bu kodlara bağlı olarak temalar oluşturulmuştur. Böylece içerik analizi ile veriler daha derin bir işleme tabi tutulmuştur. Araştırmaya gönüllü olarak katılan öğretmenler Ö1, Ö2, Ö3...Ö25 şeklinde kodlanmıştır. Görüşmeye katılan öğretmenlerin görüşlerinden doğrudan alıntı yapılarak verilmiştir. Ortaya çıkan sonuçlar ise daha önce yapılan çalışmalarla karşılaştırılmalı bir şekilde yorum süzgecinden geçirilerek sonuca ulaşılmıştır.

2. Bulgular

Bu araştırmada İADÖP'na ilişkin olarak Arapça dersine giren öğretmenleriyle yapılan görüşmeler sonucu ulaşılan tema ve kategoriler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 2. İlköğretim Arapça Öğretim Programının Değerlendirilmesi: Temalar

Temalar	Program Bağlamı	Program Girdileri	Program Süreci	Ürün Değerlendirme
Kategoriler	Programın incelenme durumu	Öğretmenlerin hizmet içi eğitim alma durumu	Kullanılan yöntem ve teknikler	Ölçme ve değerlendirme teknikleri
	Programın amacı	Öğrenci hazırlanış düzeyi	Yaşanan Sorunlar	Programın uygulanamayın boyutları
	Programın güçlü ve zayıf yönleri	Materyal Yeterliği	Konuların tekrar edilme durumu	Öneriler

2.1. Öğretmenlerin İADÖP'nın Bağlam Boyutuna İlişkin Görüşleri

Araştırmanın ilk problemi kapsamında, İmam Hatip Ortaokul (İHO) Arapça öğretmenlerinin İADÖP'nın *bağlam boyutuna* ilişkin görüşlerinin belirlenmesine yönelik öğretmenlerle yapılan görüşme verileri incelendiğinde, "Bağlam Boyutu" başlığı altında aşağıdaki kategoriler belirlenmiştir:

İADÖP'nın incelenme durumu

İADÖP'nın amacı

İADÖP'nın güçlü ve zayıf yönleri

Katılımcıların görüşlerinden ulaşılan bulgular bu başlıklar altında sunulmuştur.

2.1.1. İADÖP'nın İncelenme Durumu

Öğretmenlere Arapça dersi öğretim programını inceleme durumları

²⁵ Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (01 Mart 2010), 335.

²⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227.

sorulduğunda öğretmenlerin çoğunluğu programı incelememediğini, bazı öğretmenler ise incelediğini belirtmiştir. Programı incelediğini belirten katılımcılardan Ö7 *“Zümre öğretmenler kurul toplantısında diğer arkadaşlarla beraber inceledik. Dönem içinde yapacağımız etkinlikleri programa uygun olarak planlıyoruz.”* sözleriyle programı incelediklerini belirtirken, katılımcı Ö12 ise *“Genel hatlarıyla inceledim. Sınıf düzeyinde yer alan üniteler ve kazanımları görebilmek için.”* şeklinde ifade etmiştir. Öte yandan programı incelememediğini belirten Ö8 *“Programı özel olarak incelemedim. Ancak üye olduğumuz gruplardan, sitelerden Arapça'ya dair hazır dokümana ve yıllık plana ulaşabiliyoruz.”* sözleriyle Arapça öğretim programı dışında yer alan diğer kaynaklardan yararlandıklarını ifade etmiştir. Katılımcıların çoğunun açıklamalarından programı internette yer alan kaynaklardan ve ünitelendirilmiş yıllık planlardan istifade ederek incelediği anlaşılmaktadır. Katılımcılardan Ö1, Ö4, Ö9, Ö13, Ö16 ve Ö18 internetten kolay olarak ulaşılabilen ünitelendirilmiş yıllık planların kendilerine rehberlik ettiği yönünde görüş bildirmiştir.

2.1.2. İADÖP'nin Amacı

Katılımcıların “programın amacı” kategorisine ilişkin görüşleri incelendiğinde çoğunluğu, İADÖP'nin öğrenci merkezli olduğu, temel dil becerilerinin gelişimini hedeflediği, dinleme ve konuşma becerilerinin geliştirilmesini esas aldığı ve anlamlı öğrenmeyi amaçladığı yönünde görüş bildirmiştir. Örneğin programın amaçları konusunda Ö12 *“Öğrencilerin Arapçayı dinleyip anlayabilmelerini, yaşayarak öğrenmelerini ve dilin pratik olarak kullanımını amaçlıyor.”* şeklinde düşüncesini ifade ederken Ö2 *“Arapçayı gramere ağırlık verilmeden, öğrenci etkinlikleriyle sezdirilerek öğretmeyi benimsediğini düşünüyorum.”* şeklindeki sözleriyle görüş bildirmiştir. Diğer taraftan MEB'in İngilizce öğretiminde edindiği deneyim sonucu yabancı dil öğretiminde benimsediği iletişimsel yaklaşımı Arapça öğretim programında aynen uyguladığını vurgulayan Ö7 bu konudaki düşüncesini *“tarihi sürece baktığımızda dünyada hakim dil olduğu için okullarda İngilizce öğretimine ağırlık veriliyor. MEB bu konuda deneyimli, dünyayı takip ediyor, dil öğretimindeki yeni yaklaşımları ve gelişmeleri dikkate alarak İngilizce programlarını güncelliyor. İngilizceyi dilbilgisi ağırlıklı öğretmeye çalıştık, başarısız olduğumuz görülünce iletişimsel yaklaşım benimsendi. Arapça öğretim programı da bu deneyimlerin sonucu olarak ortaya çıktı.”* sözleriyle açıklamıştır. Benzer şekilde Ö5 de *“Programın vizyonunda öğrencilerin olabildiğince dinleme ve konuşmalarının sağlanması ve dili kullanarak öğrenmeleri isteniyor.”* şeklinde görüş bildirerek programın dilin aktif olarak kullanımını amaçladığını dile getirmiştir.

2.1.3. İADÖP'nin Güçlü ve Zayıf Yönleri

İADÖP'nin güçlü ve zayıf yönlerine ilişkin elde edilen sonuçlar, programın özellikleri, ders içeriği ve etkinlikler başlıkları altında değerlendirilmiştir. Programının özellikleri, Avrupa dilleri öğretimi ortak çerçeve programına dayanması, programın yapı olarak sarmallık ilkesine uygun hazırlanması, kazanımların dinleme ve konuşma becerilerinin gelişimine öncelik vermesi bakımından olumlu değerlendirildiği görülmüştür. Örneğin katılımcılardan Ö6 *“Programın sarmal olarak*

hazırlanmış olması bence programın en güçlü yönü, her sınıfta düzeyinde konular tekrar edilerek öğrencinin bilgileri güncelleniyor.” biçimindeki görüşleriyle programın sarmallık ilkesine uygun hazırlanmış olmasının kalıcı ve anlamlı öğrenmeyi kolaylaştırdığını ifade ederken katılımcılardan Ö14 “Dilbilgisi konularının yerine ayrı ayrı olarak kazanımların kelime bilgisi, dinleme okuma ve anlamaya odaklanması önemli.” şeklindeki ifadesiyle Arapça öğretim programının güncel dil öğretimi yaklaşımlarını benimsediğini ve iletişimsel yaklaşımı esas aldığı vurgulamıştır. Aynı şekilde Ö9 “Programda dil eğitiminin önemsendiği, Avrupa standartlarında hazırlandığını söyleyebilirim. Programın öğrencileri belli bir seviyeye taşıyabilecek yönü var.” şeklindeki açıklamasıyla programın bilimsel yaklaşımı benimsediğini dile getirmiştir.

Konuların basitten karmaşığa ilkesine uygun hazırlanması, içeriğin zengin, konuların güncel, ünitelerin ilgi çekici ve etkinlik temelli olması, yararlı kalıpları içermesi, ünitelerin birbiriyle uyumlu olması içerik ve etkinlikler bakımından programın güçlü yönleri olarak dile getirilmiştir. Katılımcılardan Ö4, programın içerik ve etkinliklerinin öğrencilerin gelişim düzeylerine ve öğretim ilkelerine uygun olarak hazırlandığını “Üniteler kolaydan zora gidecek şekilde hazırlanmış. Öğrencilerin ilgisini çekecek konular seçilmiş. Üniteler öğrencilerin yaşı ve gelişimleri gözetenilerek tasarlanmış.” şeklinde ifade ederken, Ö13 ise “Ünite sonlarında yer bulmaca etkinlikleri çok hoşuma gitti.” şeklindeki sözleriyle programın etkinlik temelli olduğunu dile getirmiştir. Programın güçlü yönü olarak kaynak kültüre dayalı öğelere yer vermesinin öğrencilerin ilgisini çektiğini belirten katılımcılardan Ö6 ise konuya ilişkin görüşünü “Kitaplardaki okuma parçaları öğrencilerin aşına olduğu konular, Ömer Seyfettin, Mehmet Akiften bahsediliyor.” biçiminde açıklamıştır.

Katılımcıların İADÖP'na ilişkin olumsuz görüşleri incelendiğinde, teori ve uygulama uyumsuzluğu, programın her okulda uygulanabilir olmadığı, program içeriğinin yoğun olduğu, temaların tam olarak birbirini desteklemediği, konuşma aktivitelerinin yetersizliği ve etkinlik önerilerinin yer almadığı yönünde görüşler tespit edilmiştir. Örneğin katılımcılardan Ö11, “Her ne kadar program kağıt üzerinde iyi görünse de İmam Hatip Ortaokulu'nun sistemiyle tam uyumlu olduğunu söyleyemem. İmam Hatip Ortaokullarının sorunlarını çözdüğümüz oranda programı uygulamada daha başarılı olacağız.” şeklindeki düşüncesiyle programın uygulamada başarılı olabilmesini İmam Hatip Ortaokullarının sorunlarının çözümüyle ilişkilendirmektedir. Benzer şekilde katılımcı Ö6 ise “Program öğrenci seviyesine uygun değil. Ayrıca yeni nesle hitap etmiyor, bunun nedenleri üzerine düşünölmeli.” şeklinde düşüncesini dile getirmiştir.

Bununla beraber bazı öğretmenler (Ö4, Ö7, Ö18) programın her okulda uygulanabilir olmadığını ifade etmektedir. Mesela Ö18 “Programın her yerde, bölgede ve her okul ve sınıfta aynı şekilde uygulanması zor. Geçen sene görev yaptığım okulda hedeflere ulaşamadık, ama bu sene daha verimli geçti.” şeklinde görüşlerini dile getirmiştir. Diğer taraftan, bir diğer katılımcı Ö13 ise “Program konuşma becerisinin gelişimini amaçlıyor ama öğrencilerin birbiriyle konuşma yapabileceği aktivite sayısı yeterli değil.” şeklindeki düşünceleriyle öğrencilerin birbiriyle iletişim kurabilecekleri etkinliklerin yetersizliğini programın olumsuz yönü olarak değerlendirmektedir.

2.2. Öğretmenlerin İADÖP'nın Girdi Boyutuna İlişkin Görüşleri

Araştırmanın ikinci problemi kapsamında, İHO Arapça öğretmenlerinin İADÖP'nın *girdi boyutuna* ilişkin görüşlerinin belirlenmesine yönelik öğretmenlerle yapılan görüşme verileri incelendiğinde, "Girdi Boyutu" başlığı altında aşağıdaki kategoriler belirlenmiştir:

Öğretmenlerin İADÖP'na yönelik hizmet içi eğitim alma durumu

Öğrenci hazırbulunuşluk düzeyi

Materyal yeterlikleri

Öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen veriler bu başlıklar altında sunulmuştur.

2.2.1. Öğretmenlerin İADÖP'na Yönelik Hizmet İçi Eğitime Katılma Durumları

Katılımcıların "İADÖP'na yönelik hizmet içi eğitim katılma durumları" kategorisine ilişkin görüşleri incelendiğinde 6 katılımcı İADÖP'na yönelik hizmet içi eğitime katıldığını ifade ederken 14 katılımcı ise herhangi bir hizmet içi eğitim almadığını belirtmiştir. Hizmet içi eğitim alan katılımcıların açıklamaları şu şekildedir:

"Arapça öğretiminde etkinliklerin anlatıldığı bir seminere katıldım. 3 haftalık seminerde program ve süreçte karşılaşılan sorunlar ve Arapça derslerinde alternatif uygulamalar ve yöntemlerden bahsedildi, deneyimlerimizi paylaştık. Verimli geçti benim açımdan." (Ö3),

"Evet, din öğretimi genel müdürlüğünün açmış olduğu teması farklı hizmet içi eğitim kurslarına her sene katılmaya çalışıyorum. 2018 yılında katıldım, faydasını gördüm, eksiklerimi gördüm." (Ö15),

Öğretmen arkadaşlar Arapça dışındaki etkinlikleri tercih ediyorlar." (Ö7),

"İlde tanıtım toplantısı yapılmıştı. Kısa sürmüştü, çok yararlı olduğunun söyleyemem." (Ö13),

İADÖP'na yönelik herhangi bir hizmet içi eğitime katılmadığını belirten öğretmenlerin bir kısmı, din öğretimi genel müdürlüğünün düzenlediği Arapça dışında farklı bir etkinliği tercih ettiklerini yönünde görüş bildirmişlerdir. Bu durumu katılımcılardan Ö2 "Arapça etkinliği dışında Kur'an öğretilimiyle alakalı bir eğitimi yazmıştım." sözleriyle ifade ederken Ö10 da "Covid-19 salgını nedeniyle hizmet içi eğitim faaliyetlerine ara verildi." şeklindeki sözleriyle pandemi nedeniyle yapılamadığı için katılmadığını belirtmiştir. Katılımcılardan Ö8 ise "Bizim okulumuzdan hiçbir öğretmen eğitim almadı. Olursa seve seve katılırız" ifadeleriyle hizmet içi eğitimlere ihtiyaç duyduklarını dile getirmiştir.

2.2.2. Öğrencilerin Hazırbulunuşluk Durumları

Katılımcı öğretmenlerin çoğunluğu, öğrencilerin Arapça öğrenmeye olumsuz tutum, Arapçaya yönelik önyargılı olma, direnç gösterme, isteksizlik, başaramama korkusu, unutmama ve anlayamama gibi nedenlerden dolayı genel olarak hazırbulunuşluk düzeyinin düşük olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Katılımcılar, genel olarak öğrencilerin düşük hazırbulunuşluğa sahip olmalarında etkili olan, dil edinimini ve başarısını etkileyen faktörlerin bilişsel ve duyuşsal yönüne dikkat çekmişlerdir.

Örneğin Ö4 “İHO’na velilerinin zoru ile gelen öğrencilerimiz Arapça öğrenmeye istekli değiller. Bu tip öğrencilerin anlama, kavrama becerileri de maalesef yeterli değil.” biçiminde düşüncesini dile getirmiştir. Benzer şekilde Ö12 “Hazırbulunuşlukları yeterli değil... Öğrenciler önceki senelerde bir şey öğrenmemiş, öğretmemişler. Dersi yapmam önyargısı var.” şeklindeki düşüncesiyle dil öğrenmeye yönelik zihinlerinde korku bulunduğunu belirtmektedir. Okuma becerilerine ilişkin faaliyetler yaptığını ifade eden katılımcıların bir kısmı, öğrencilerin Arapça sözcükleri düzgün bir şekilde telaffuz edememe, hareketleri doğru verememe gibi nedenlerden dolayı yanlış yanıltılmaktan çekindikleri için derse aktif olarak katılmadıklarını dile getirmişlerdir. Mesela Ö7 “Metni dinliyoruz, sonra ben tekrar ediyorum, öğrencilerden tekrar etmelerini istiyorum, belli öğrenciler dışında kimse istekli olmuyor. Öğrencinin dili dönme-yebilir, hareketlendirmesi de yanlış olabilir. Hata yapmaktan korkmaması lazım.” biçimindeki sözleriyle bazı öğrencilerin olumsuz değerlendirilme korkusu taşıması nedeniyle okuma etkinliklerine katılmadığını vurgulamıştır. Öte yandan Ö17 de “Konuşma, Dinleme bakımından arzu ettiğimiz mesafeyi katedemiyoruz maalesef. Bazı öğrencilerimiz 7. Sınıfa gelmiş hala Arapça harfleri yazamıyor.” şeklindeki düşüncesiyle öğrencilerin dinleme konuşma ve yazma becerileri açısından hazırbulunuşluk seviyelerinin istenilen düzeyde olmadığını dile getirmiştir.

Diğer taraftan, katılımcılardan Ö14 bazı öğrencilerin hazırbulunuşluklarının istenilen seviyede olduğunu “Sınıflarımızda üç beş öğrencimiz Arapça öğrenmeye istekli, Ön bilgileri yeterli. Her ne kadar unutsalar da konular tekrara dayalı olduğu için hemen hatırlıyorlar.” şeklinde ifade etmiştir. Benzer şekilde Ö7, “Her sınıfta farklı özellik ve seviyede öğrenciler mevcut. İslami İlimlere meraklı olanlar daha istekli oluyorlar. Fakat hemen sıkılabiliyorlar. Dersle hiç bağlantısı olmayan öğrencilerimiz de var. En önemli sorunumuz motivasyon.” şeklinde düşüncesiyle Arapça dersine ilişkin ilgi ve motivasyon durumunun öğrencilerin başarısında önemli olduğunu vurgulamıştır.

Liselere Geçiş Sistemi (LGS) sınavlarında Arapçadan soru sorulmaması, okul idaresinin ve velilerin sınav odaklı bir yaklaşımı tercih etmelerinin öğrencilerin hazırbulunuşluk durumlarını olumsuz yönde etkilediğini katılımcılardan Ö12 “Merkezi sınavlarda soru gelmeyince Arapça dersiyse ilgili başarı durumuna ilişkin ne idareciler ne de öğretmenler bu konuda bir şeyler yapma endişesi taşıyor. Çoğu öğrencilerimizde ne istek var ne de amaç.” şeklinde ifade ederken, Ö3 “Öğrencinin akademik açıdan başarısını etkileyen dersler dururken veliler de öğrencilerinin Arapçaya vakit ayırmalarını istemiyorlar.” şeklinde velilerin akademik başarıyı öncelediğini vurgulamıştır.

2.2.3. Materyalin Yeterliliği

Görüşmeye katılan öğretmenlerin “Materyaller” temasına ilişkin görüşleri incelendiğinde öğretmenlerin çoğu, EBA platformundaki materyallerin ve ders kitabının kısmen yeterli olduğunu ifade etmiştir. Çoğu katılımcı derslerde genel olarak akıllı tahta, çalışma kağıtları ve ders kitabından yararlandıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin katılımcı Ö13 “EBA’da yer alan materyaller gerçekten dersin işlenişinde bizlere çok katkı sağlıyor. Her türlü materyal elimizin altında başka bir kaynağa ihtiyaç bırakmıyor.” şeklindeki sözleriyle EBA platformundaki materyallerin işlerini

kolaylaştırdığını ifade ederken, Ö3 ise “*Din öğretiminin materyal sayfası son yıllarda çok aktif, iyi çalışıyor. Öğretmen arkadaşlar hazırlamış oldukları aktiviteleri paylaşabiliyor. Öğretmenler için ortak bir platform, neler yapıldığını görüyoruz. İstenilen materyallere ulaşmamızda bu site gerçekten hem bizlerin hem de öğrencilerin çok işine yarıyor.*” biçimindeki düşünceleriyle din öğretimi genel müdürlüğünün sitesinde sunduğu interaktif uygulamalar ve dijital içeriğin öğretmenlerin etkileşimine ve Arapça öğretimine katkı sağladığını dile getirmektedir. Öte yandan Ö2 de “*Ünite videolarını izleyerek derse hazırlık yapıyorum.*” diyerek platformda örnek olarak hazırlanan videolardan istifade ederek derse hazırlandığını vurgulamıştır.

Katılımcılar derslerde akıllı tahtadan yararlandıklarını, uygulamaları sayesinde çeşitli işitsel ve görsel materyallere kolay bir şekilde ulaşabildiklerini belirtmişlerdir. Akıllı tahta kullanımına yönelik olarak Ö6 “*Öğrencilerle dersi Akıllı tahtadan işliyorum. Etkileşimli kitaptan konuyu işliyoruz. Dinlemek için ses dosyaları mevcut. Pek çok etkinlik uygulaması mevcut.*” sözleriyle akıllı tahta aracılığıyla dersi daha etkin bir şekilde işlediğini, Ö9 ise “*Arapça derslerinde akıllı tahta kullanımı derslerin çok yönlü işlenmesini sağlıyor. Öğrenciler normalde hemen sıkılıyorlar. Dersi monoton olmaktan çıkarıyor, ilgi ve dikkatleri artırıyor.*” şeklindeki ifadesiyle teknolojiden yararlanmanın öğrencilerin derse ilgisini artırdığını ve öğrenmelerini kolaylaştırdığını ifade etmiştir.

Akıllı tahtaların kullanımına yönelik sınırlı sayıda olumsuz görüş bildiren katılımcılardan Ö17 “*Akıllı tahta kullanımına karşı değilim. Ancak öğrenci ile öğretmenin iletişimini koparabiliyor. Vakit dolsun diye öğrenciye çizgi film izletiyoruz, onu avutuyoruz, uyutuyoruz. Öğrenci aktif değil, baka baka dil öğrenilmez.*” şeklindeki sözleriyle sınıflarda akıllı tahta merkezli eğitimin öğrenme süreçlerini sekteye uğratabileceğine dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Ö4 “*Bizler akıllı tahtadan etkileşimli kitabı uygulamasını açıp dersi işliyoruz. Harfleri, kelimeleri tahtaya yazmıyoruz. Biz zaten yazamıyoruz, öğrenciler nasıl yazsın ki.*” sözleriyle akıllı tahta kullanımının Arapça yazma (imla) becerisinin gelişimini engellediğini ifade etmiştir.

Katılımcıların görüşlerinden Arapça dersinde çeşitli materyallerden yararlanılmakla birlikte, bilhassa görsel-ışitsel materyallerin kullanımının öne çıktığı anlaşılmaktadır. Görüşme yapılan öğretmenler, daha çok görsel-ışitsel materyallerin yetersizliğine dikkat çekmişler ve geliştirilmesi yönünde önerilerini sunmuşlardır.

“*Bilhassa 5 ve 6. sınıflarda görsel-ışitsel materyaller tercih ediyorum. Arapça alt yazılı çizgi filmler, AKDEM’in bilgi kartları öğrencilerin dikkatini çekebiliyor.*” (Ö7),

“*Arapça çizgi film yeteri kadar yok. İnternette Türkçe / Arapça Altyazılı Selahtin gibi çizgi filmler yeterli değil. Öğretmen arkadaşların bir kısmının özel çabaları var, bu alanda çok eksik var. İmam Buhari, Ebu Hanife’nin ve pek çok alimin hayatlarının fasih Arapça ile anlatıldığı çizgi film dizileri var Youtube’da. Maalesef altyazıları mevcut değil.*” (Ö14),

“*Bilgisayar oyunları ile Arapça öğretimine destek olacak programlara ihtiyaç duyuluyor. Çocuklar bilgisayarlarda, cep telefonlarında oyun oynamayı seviyorlar. Bu tür uygulamalar oluşturulabilir.*” (Ö5),

“*Arapça ilahi ya da çocuk şarkılarından daha fazla yararlanmalıyız.*” (Ö16),

Katılımcılar ders kitaplarının ilgi çekici olduğunu, ihtiyacı kısmen karşıladığı

ve programla örtüştüğü yönünde görüş bildirmişlerdir. Ders kitaplarının geliştirilmesi ve istenilen kazanımlara ulaşılabilmesi için dinleme ve konuşma metinlerinin çeşitlendirilmesi, kitaplarda ilgi çekici karakterlere yer verilmesi, ünite sonlarında yer alan etkinliklerin zenginleştirilmesi ve sözcük çalışmalarının daha fazla yer verilmesini istemişlerdir.

2.3. Öğretmenlerin İADÖP'nın Süreç Boyutuna İlişkin Görüşleri

Araştırmanın üçüncü problemi kapsamında, İHO Arapça öğretmenlerinin İADÖP'nın *Süreç boyutuna* ilişkin görüşlerinin belirlenmesine yönelik öğretmenlerle yapılan görüşme verileri incelendiğinde, "Süreç Boyutu" başlığı altında aşağıdaki kategoriler belirlenmiştir:

Kullanılan yöntem ve teknikler

Süreçte yaşanan sorunlar

Konuların tekrar edilme durumu

Öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen veriler bu başlıklar altında sunulmuştur.

2.3.1. Süreçte Kullanılan Yöntem ve Teknikler

İADÖP'da okuma, dinleme, konuşma ve yazma becerilerine ilişkin belirlenen kazanımları gerçekleştirmeye yönelik öneriler, iletişim temelli olması, dinleme, konuşma, yazma ve sesli okuma etkinliklerine yer verilmesi, soru cevap, eşleştirme, drama, rol yapma tekniklerinin kullanılması olarak belirtilmektedir. Ayrıca resimli kartlar kullanma, şarkı söyleme, oyun, diyaloglar, ikili ve grup çalışmaları gibi etkinliklerle de konuşma imkanlarının oluşturulması istenilmektedir. Katılımcılar, öğretme-öğrenme sürecinde yöntem ve tekniklerden çeviri yapma, okuma, düz anlatım, soru-cevap, gösterip yaptırma, not alma ve grup çalışmalarına sıkça başvurdukları yönünde görüş bildirmişlerdir.

Programda önerilen ilke, yöntem ve stratejiler uygulanması durumunda temel dil becerileriyle ilgili kazanımlara ulaşmada yeterli olacağını söyleyen katılımcılardan Ö11 "Programda önerilen etkinlikler, yöntemler ve yaklaşımlar dil öğretiminde amaçlara ulaşmada kullanılmalı. Ders esnasında kullanmak her zaman mümkün olmuyor. Ders saati yeterli olmayabilir, programı yetiştirmek gerekiyor." şeklindeki ifadeleriyle uygulama aşamasındaki sorunlara dikkat çekmiştir. Öte yandan Ö16 "Oyun etkinlikleri için alt yapımız yeterli değil, bu durumda sınıf yönetiminde sıkıntı oluyor." sözleriyle programda yer alan her yöntem ve tekniğin uygulanabilir olmadığını dile getirmiştir.

Öğrenci hazırbulunuşluk düzeyinin yeterli olmamasının da programda önerilen iletişimsel yaklaşımı kullanmaya engel oluşturduğunu ifade eden katılımcılardan Ö8'in görüşünden alıntı aşağıdaki gibidir: "Öğrencileri derste daha aktif hale getirmek istiyoruz. Ancak birkaç öğrenci dışında mümkün olmuyor. Sorduğumuz sorulara evet hayırdan başka cevap veremiyorlar." Ö3 de "Öğrenci seviyesi düşük olan sınıflarda bazen kendimize ders anlatıyoruz." şeklindeki ifadeyle öğretmenin merkezde olduğu bir öğretim sürecine yöneldiklerini vurgulamıştır.

Katılımcıların çoğu programda yer alan etkinliklerin öğretme-öğrenme sürecinde öğrencilerin derse aktif katılımını kısmen sağladığını dile getirmiştir. Bu konudaki görüşlerinden bazıları şöyledir:

“Belli öğrenciler hep ilgili derse katılım gösteriyorlar. Bütün faaliyetlerde aktifler. Öğrencinin ilgi ve alakasıyla ilişkili.” Ö12,

“Program öğrencinin aktif olarak derse katılımını öngörmekte. Burada iş biz öğretmenlere artık düşüyor. Bizler gayret göstermeliyiz. Klasik devlet memuru zihniyetiyle maalesef çoğumuz dersini yapıyor, öğretmenden öğretmene değişebiliyor öğrenci katılımları.” Ö14.

2.3.2. Süreçte Yaşanılan Sorunlar

Arapça öğretim programının uygulanma boyutunda karşılaşılan sorunlara ilişkin görüşme sorularına verilen cevaplar, öğrenciyle ilgili problemler, programa ve altyapıya ilişkin sıkıntılar ve paydaşlarla ilgili yaşanan sorunlar başlıkları altında değerlendirilmiştir.

Öğrenciyle ilgili problemlere yönelik olarak katılımcılara Arapça programın uygulanma sürecinde ne tür sorunlar tecrübe ettikleri sorusu yöneltildiğinde, öğretmenlerin çoğu, öğrencilerin Arapça dersine yönelik ilgilerinin düşük olduğu ve hazırbulunuşluk seviyelerinin yetersiz olduğunu dile getirmişlerdir. Cevapları birbirine yakın olan katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“Başarı seviyesini dikkate alırsak her seviyede öğrenci var. En büyük sorunumuz Arapçaya yönelik motivasyon eksikliği. Öğrenmek istemeyen öğrencilerimiz var. Zorla bir şey öğretemeyiz. Önceki yılların konularını unutmuş oluyorlar. Yabancı dil çabuk unutuluyor. Tekrar ediyoruz. Hep olumuz konuşmayalım, iyi öğrencilerimiz de bulunuyor.” Ö14,

“Biraz önceki soruda da bahsetmiştim, bazı öğrencilerimiz Arapça dersine çok ilgili değiller. Yapamam edemem korkusu yaşayanlar var. Geçen zümre toplantısında da buna değindim. Arkadaşların çoğu bu durumdan muztarib. Bunun için neler yapılabilir, çözüm yollarını, başarıyı artırıcı tedbirleri tartıştık.” Ö5,

“Öğrencinin temeli yetersiz. Önceki sınıflardan zayıf gelmişler. 5 ve 6. Sınıf Arapça dersi öğretmenler önemli, derse karşı ilk imajı oluşturuyorlar, dersi sevdirmeleri lazım. Başka yolu yok. Öğrencinin motivasyonunu bizler artırabiliriz. Bu sene 7. sınıfların dersine giriyorum, 6. Sınıfta farklı öğretmenlerin girdiği sınıflar, öğrencinin bilgisi, ilgisi, yapmış olduğu etkinlikler çok fark ediyor.” Ö2

Programa ve teknolojik altyapıya ilişkin yaşanan zorluklar konusunda katılımcıların bir kısmı, süreçte program ve sistemle ilgili deneyimlediği sorunlara değinmişlerdir. Örneğin Ö4 *“Programın bizden istediği kazanımlara ulaşılması bana biraz zor geliyor. Tabi bizim bunun için gayretli olmamız gerek. Konuşma, dinleme gibi yönlerin geliştirilmesi iki ders saatiyle imkânsız. Bu durumda dört saat olmalı, buna gerek var mı, tartışılmalı, bence öğrenci bıkar. Ayrıca öğrencinin daha öncelikli dersleri var.”* ifadeleriyle haftalık ders saatlerinin yetersiz olduğunu dile getirirken diğer taraftan Ö17 de merkezi sınavlarda Arapçaya yer verilmemesinin öğrencinin motivasyonunu düşürdüğünü *“Lise giriş sınavlarında (LGS) Arapçadan sorulmaması da*

öğrencinin derse yaklaşımını etkileyen diğer husus.” biçimindeki ifadesiyle dile getirmiştir. Ö7 de “Öğrencilerimiz öğrendiklerini çabuk unutuyorlar, her sene sanki sıfırdan başlıyoruz. Bu iş sadece sınıfta kalmamalı” Arapça öğretiminin sınıf dışı etkinliklerle desteklenmesi durumunda kalıcı öğrenmelerin sağlanabileceğine dikkat çekmektedir. Diğer taraftan, Ö12 “Sınıflarda akıllı tahtamız maalesef yok. Dinleme etkinliği yapamıyoruz. Görsel materyal kullanmak öğrencilerin derse ilgisini artırıyor. Öğrenciler sıkılınca Arapça Çizgi film izletebilirim. Farklı etkinlikler yapabilirim.” ifadeleriyle okulunun başta dinlemek olmak üzere farklı etkinlikleri yapmak için gerekli teknolojik alt yapıya sahip olmadığını ifade etmiştir.

Paydaşlarla yaşanan sorunlara yönelik olarak katılımcılardan Ö12 görev yaptığı okulun çift programlı ortaokul olmasından dolayı paydaşlarla yaşadığı sorunu *“Okul binamızda ortaokul ve imam-hatip ortaokul birlikte. Bu duruma alışamadık herhalde. İdareden Arapça dersiyse ilgili bazı projelerde destek istedim ‘başının çaresine bak der’ gibi yaklaştılar.”* ifadeleriyle dile getirmiştir. Diğer taraftan Ö3 de *“LGS sınavlarında soru çıkmaması velilerin de okul yöneticilerimizin de derse bakışını etkiliyor. Önemsiz bir ders olarak görülüyor.”* şeklindeki düşüncesiyle paydaşların akademik başarıyı öncelemesini karşılaştığı bir sorun olarak belirtmiştir.

2.3.3. Konuların Tekrar Edilme Durumu

Katılımcıların 11’i Arapça öğretim programının konuların her sınıf düzeyinde tekrarına imkân sağladığını belirtirken 9’u ise kısmen imkân sağladığı yönünde görüş bildirmişlerdir. Görüşmeye katılan öğretmenlerden Ö4 *“Öğrenci seviyesine uygun. Kazanımlar birbiriyle ilişkili olarak işlenmiş programa. Öğrencilerin öğrendiklerini yeniden hatırlatma ve tekrara imkân veriyor.”* biçiminde görüş belirtirken Ö8 de *“Gramer öğretilmiyor. Kelimelerin ve belli kalıpların öğretilmesi amaçlanıyor. Ünite sonlarındaki etkinlikler kelimelerin tekrarına imkân sağlıyor. Üniteler bir önceki senenin konularına benzer. Kutsal mekanlar ünitesi bir üst sınıfta ibadetler ünitesiyle, Yiyecekler ve içecekler, alış-veriş ünitesiyle devam ettirilmiş mesela. Birbirine yakın ve destekler konular.”* ifadeleriyle programın temalar, içerik ve dil yapısıyla bir tekrar niteliği taşıdığını dile getirmiştir.

Öte yandan programın sarmal niteliğine değinen katılımcılardan Ö1 *“Dil sürekli tekrarlarla öğrenilir zaten. Ezberi güçlü, ilgili öğrenciler de kalıcı öğrenmeler gerçekleştiriyor. İlk üniteler bir önceki senenin tekrarı gibi. Yapılar sürekli tekrar ediliyor. Kelimeler yine aynı şekilde. 8. Sınıf Lise sınavlarına hazırlık dönemi olduğu için konuları daha az olmalı ve önceki yıllarda öğrenilenlerin tekrarına imkân vermeli.”* ifadeleriyle alt sınıflarda öğrenilen bilgilerin kalıcı olması için 8. Sınıf temalarının önceki yılların tekrarı mahiyetinde olması gerektiğini vurgulamıştır.

Programın temaların tekrar edilmesine sadece bazı konularda katkı sağladığı yönünde görüş bildiren katılımcılardan Ö6 düşüncesini *“Üniteler önceki sınıfların tekrarını tamamen desteklemiyor. Böyle bir özelliği yok. Ünite başlarına ya da sonlarına kelime tekrarları için etkinlik eklenebilir. Konular azaltılıp program daha sade hale getirilebilir.”* biçimde dile getirmiştir.

2.4. Öğretmenlerin İADÖP’nın Ürün Değerlendirme Boyutuna İlişkin

Görüşleri

Araştırmanın dördüncü problemi kapsamında, İmam Hatip Ortaokul (İHO) Arapça öğretmenlerinin İADÖP'nın *Ürün Değerlendirme boyutuna* ilişkin görüşlerinin belirlenmesine yönelik öğretmenlerle yapılan görüşme verileri incelendiğinde, "Ürün Değerlendirme Boyutu" başlığı altında aşağıdaki kategoriler belirlenmiştir:

- Kullanılan ölçme ve değerlendirme teknikleri
- Programın uygulanamayan boyutları
- Öğretmenlerin etkili bir program için önerileri
- Öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen veriler bu başlıklar altında sunulmuştur.

2.4.1. Kullanılan Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri

Arapça öğretmenlerinin bilgi ve becerilerin değerlendirilmesinde, klasik yazılı, çoktan seçmeli testler, boşluk doldurma, doğru-yanlış seçme gibi sonuç değerlendirme yöntemlerinin yanı sıra, proje hazırlama ve ders içi katılım puanları gibi süreci değerlendirmeye yönelik ölçme teknikleri de kullandıkları ifadelerden anlaşılmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu sınavların öğrenci başarısını değerlendirmede kısmen yeterli olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Sınavlarda daha çok yazma, okuma ve anlama becerilerini değerlendirdiklerini belirtmişlerdir. Bu hususta, bazı öğretmenlerin görüşleri aşağıdaki gibidir:

"Bir dönemde iki yazılı sınav yapıyoruz. Asıl değerlendirmeleri bu sınavlar üzerinden yapıyoruz. Daha çok okuma, anlama ve kelime bilgisi. Muhadeseyi gerektiği gibi ölçtüğümüzü söyleyemem." (Ö7),

"Okuma ve anlamaya dayalı yazılı sınav, test vb. değerlendirmeler yapıyoruz. Konuşmayı derse katıldığı kadarıyla değerlendirebiliyoruz. Dört dörtlük bir değerlendirme yapamıyoruz." (9).

Diğer taraftan, bazı katılımcıların sınavları öğrenci seviyesini dikkate alarak hazırladıkları ifadelerden anlaşılmaktadır. Ö12 *"Öğrenci seviyesi düşük olduğundan soruları kolay ve basit sorulardan seçiyorum. Ya da daha önceden verdiğim kalıpları aynen soruyorum."* şeklinde görüşünü açıklarken, Ö3 de *"Programda istenilen şekilde sınav yapsak hem notlar düşer hem de çoğu öğrenci başarısız olur."* biçimindeki görüşleriyle soruları kolay hazırladığını söylemiştir.

Diğer taraftan, katılımcıların dönem içi sınavların yanı sıra değerlendirmelerde öğrencilerin ders içi katılımını da dikkate aldıkları görülmektedir. Mesela, Ö14 *"Sözlü notunu öğrencilerin derse yönelik tutumu ilgisini de dikkate alarak veriyoruz."* sözleriyle dile getirmiştir. Ayrıca bazı katılımcılar, proje hazırlama, afiş hazırlama, okuma ve yazma becerilerini geliştirmeye yönelik ödevler verdiklerini ifade etmişlerdir.

2.4.2. Programın Uygulanamayan Boyutları

Görüşme yapılan öğretmenlere çeşitli nedenlerle uygulayamadığı ve ulaşamadığı kazanımlar sorulduğunda katılımcıların çoğu konuşma, dinleme ve yazma becerileriyle ilgili kazanımlara istenilen düzeyde ulaşamadığını belirtmiştir. Bu

konuda bazı öğretmenlerin görüşleri aşağıdaki gibidir:

"Konuşma etkinliklerine katılmada öğrencilerimiz çok hevesli değiller. Bir iki öğrenci dışında katılan yok. Toplum olarak da bir dili öğrenirken daha çok kurallarını öğrenmek istiyoruz sadece. Konuşup da ne yapacağız anlayışı hakim. Bir de hata yapma korkusu." Ö17,

"Arapça yazmaya alışmak başlangıçta zor. 5. Sınıf yazma ağırlıklı olmalı sadece. Okuma, yazma, konuşma, dinleme becerilerinin hepsini bir anda vermek zor oluyor. Benim şu an görev yaptığım okulda profil ve altyapı zayıf." Ö11,

"Çizgi filmlerle öğrencilerin dinleme kapasitesini geliştirebiliriz. Ama akıllı tahta lazım. Her okulda olmuyor. Bazen zaman da yetmeyebiliyor." Ö5.

Katılımcılara ders kitabından yetiştirilemeyen bir ünite ve tema olup olmadığı sorusu yöneltildiğinde genel olarak bütün konuları işlediklerini, ancak bazen son üniteleri hızlı işlediklerini ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar da son ünitelerin yetişmediğini ve bazı kazanımların üzerinde daha az durduklarını dile getirmişlerdir.

2.4.3. Öğretmenlerin Etkili Bir Program İçin Önerileri

Katılımcılara programın geliştirilmesine yönelik uygulama ve önerilerinin ne olduğu sorulduğunda katılımcıların verdiği cevaplar aşağıda verilmiştir.

- Ders materyal ve kitaplarının akademisyen ve öğretmenlerin oluşturduğu bir komisyon tarafından hazırlanması
- Ders kitaplarında öğretmenlerden gelen istek ve talepler doğrultusunda güncellenmelerin yapılması
- Konuşma becerilerini destekleyici sınıf içi ve sınıf dışı etkinliklere yer verilmesi
- Dijital içeriğin zenginleştirilmesi
- Öğretmenlerin daha fazla dijital içerik oluşturmaya teşvik edilmesi
- Seviyeye uygun dört dil becerisini destekleyen hikâye kitaplarının hazırlanması
- Ünite sonlarındaki etkinliklerin ve soruların çeşitlendirilmesi
- Arapça Türkçe alt yazılı çizgi filmlerin hazırlanması
- Bilgi yarışmalarının yapılması
- TÜBİTAK projelerine katılım için teşvik edilmesi
- Okullarda Arapça dil sınıflarının yaygınlaştırılması
- Konuların hafifletilmesi
- Gramer konularına az da olsa yer verilmesi
- Kur'an-ı Kerim ve Arapça zümrelerinin iş birliği halinde olmaları

3. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu bölümde öğretmen görüşleri doğrultusunda ulaşılan bulgulara ilişkin sonuç ve tartışma Stufflebeam'in Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün boyutları çerçevesinde birlikte değerlendirilerek tartışılmıştır. Bununla beraber, uygulamaya ve ileride yapılacak çalışmalara ilişkin önerilere yer verilmiştir.

3.1. İADÖP'nın Bağlam Boyutuna İlişkin Sonuç ve Tartışma

Bu araştırmada, Stufflebeam'ın Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün değerlendirme sistemine göre Arapça öğretmenlerinin görüş ve tecrübeleri doğrultusunda İADÖP incelenmiştir. Toplam 20 İmam Hatip Ortaokulu Arapça öğretmeni ile yapılan görüşmeler sonucu ulaşılan sonuçlar içerik analizi yoluyla incelenmiştir.

Araştırmanın birinci problemi olan bağlam boyutuna ilişkin öğretmen görüşlerine ilişkin bulgular, öğretmenlerin programı inceleme durumu, programın amacı, programın güçlü ve zayıf yönleri olmak üzere 3 başlık altında değerlendirilmiştir.

İADÖP'na yönelik katılımcı görüşlerinden elde edilen verilerden öğretmenlerin çoğunun programı incelemediği anlaşılmıştır. Öte yandan, programı incelediğini belirten katılımcıların ise genel olarak programı sadece dönem başında zümre öğretmenler kurulunda incelediği belirlenmiştir. Benzer şekilde, Arpaçukuru (2018) tarafından yapılan İmam hatip ortaokul ve lise Arapça dersi öğretimi programlarının uygulanmasına yönelik Arapça öğretmenlerinin görüşlerini inceleyen araştırmada, öğretmenlerin bir bölümünün öğretim programını hiç incelemediği ya da ana hatlarıyla gözden geçirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu husus Arapça dersinin daha iyi öğretilmesi için hazırlanan programların uygulayıcıları olan öğretmenler açısından olumsuz bir durum olarak nitelendirilmektedir.²⁷ Bu durum Arapça öğretim programının görüşme yapılan öğretmenler için önemli kılavuz ve kaynak olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Araştırmada Arapça öğretim programını incelemeyen katılımcıların dersin öğretiminde daha anlaşılır, pratik ve ulaşılabilir olduğu için ders kitaplarından, yıllık planlardan ve ilgili sitelerden yararlandığı tespit edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin genel olarak Arapça öğretim programının amaçlarına aşına oldukları tespit edilmiştir. Katılımcılar, programın öğrenci merkezli olduğunu, gramer yerine dilin aktif kullanımını önceleyerek dinleme ve konuşma becerilerinin geliştirilmesini amaçladığını belirtmişlerdir. Bu durum gerek öğretim programının amaçları gerekse program hazırlanırken yararlanılan Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni'nin (OBM) kriterleri ile örtüşmektedir.²⁸ Benzer şekilde öğretim programında yer alan vizyonda, arkadaşlarıyla işbirliği yaparak Arapça öğrenmeye çalışan, günlük hayatında Arapçayı rahatça kullanabilen ve sürekli olarak Arapça bilgi seviyesini artırmak isteyen öğrenciler yetiştirmek olarak vurgulandığı görülmektedir.²⁹ Bu bağlamda, öğretmenlerin programın iletişim odaklı vizyonunu iyi kavradıkları görülmektedir. Çünkü Ağaç'ın (2021) yapmış olduğu çalışmada Arapça dersine giren öğretmenlerin MEB 2023 Vizyonunda imam hatip ortaokullarına yönelik belirlenen amaçlar konusunda bilgi sahibi oldukları belirlenmiştir.³⁰

Araştırmaya katılan öğretmenlerin genel olarak Arapça öğretim programına ilişkin olumlu görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların programı,

²⁷ Osman Arpaçukuru, "Arapça Dersi Öğretim Programının Uygulanmasına Yönelik Bir Alan Araştırması (Tekirdağ İli/Süleymanpaşa İlçesi Örneği)", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* IV/1 (2018), 184.

²⁸ MEB Din Öğretimi Müdürlüğü, *İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı*, 2.

²⁹ MEB Din Öğretimi Müdürlüğü, *İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı*, 2.

³⁰ Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu*, 72.

iletişimsel yaklaşımı benimsemesi, temel dil becerilerini öncelemesi, çağdaş bir anlayışla hazırlanması, sarmallık ilkesine uygun olması ve etkinlik temelli olması açısından olumlu değerlendirdikleri görülmüştür. Bununla beraber katılımcılar içerik açısından konuların kolaydan zora ilkesine uygun hazırlanmasını, içeriğin zengin, konuların güncel, ünitelerin ilgi çekici olmasını programın güçlü yönleri olarak değerlendirmişlerdir.

İADÖP incelendiğinde de, temel yaklaşımın öğretim programının dilbilgisi yerine iletişimsel yaklaşımı temel aldığı, tekrara dayalı yeni bilgilerin aşamalı olarak öğretildiği sarmal içerik düzenleme yaklaşımının benimsendiği, temel dil becerilerini geliştirmeye odaklandığı, diller için Avrupa Ortak Başvuru Metni'nden (OBM) istifade edildiği öğrenci merkezli yaklaşımı amaçlayarak öğrencilerin dikkatini çekecek materyal kullanımını ve çeşitli etkinliklerin uygulanmasını tavsiye ettiği görülmektedir. Benzer şekilde, Ağaç (2021) tarafından İmam Hatip ortaokulu Arapça dersi öğretim programına ilişkin yapılan araştırmada da öğretmenlerin programa ilişkin genel olarak olumlu görüş bildirdiği tespit edilmiştir. Söz konusu araştırmada öğretmenlerin %55'i, İHO Arapça öğretim programı ünitelerinin sarmal bir yaklaşımla tasarlandığını dile getirmişlerdir. Öğretmenlerin %45'nin ise programın sarmal bir özelliğe sahip olmasında tereddütlerini belirtmeleri ya da olumsuz cevap vermeleri, programın bu açıdan yeniden düzenlenmesinin gerektiği ifade edilmiştir.³¹ Ayrıca, İADÖP kapsamında önceki programlara yönelik yürütülen çalışmalarda da 2011 İADÖP'nı (4-8.Sınıflar) daha önce hazırlanan programlardan farklı kılan özellikleri, programın çağdaş dil öğretim anlayışını esas alarak temel iletişimsel yaklaşımı benimsemesi, Avrupa Ortak Başvuru Metni (OBM)'ne göre hazırlanması ve sarmal yapıda olması olarak belirlenmiştir.³² Bu durum Arapça dersine yönelik program geliştirme çalışmalarının önceki programları destekleyici ve geliştirici bir şekilde yapıldığını göstermektedir.

Katılımcıların, teori ve uygulama uyumsuzluğunu, programın her okulda uygulanabilir olmamasını, program içeriğinin yoğun olmasını, temaların tam olarak birbirini desteklememesini, konuşma aktivitelerinin ve etkinliklerin yetersizliğini programın zayıf yönü olarak gördükleri tespit edilmiştir. Öğretmenler, programın her ne kadar kâğıt üzerinde iyi hazırlanmış olsa da uygulama sürecinde belirlenen kazanımlara ulaşamadıklarını dile getirmişlerdir. Ağaç'ın (2021) İADÖP içeriklerinin sarmallık ilişkisini öğretmen görüşler açısından incelediği çalışmasında, üniteler arasında konu ve muhteva yönünden tam bir uyumun olmadığına yönelik ulaşılan sonuç bizim elde ettiğimiz bulgularla örtüşmektedir. Aynı çalışmada programda kazandırılması istenen dil becerilerinin öğrenci gelişim düzeyinin üstünde olduğunu ve arzu edilen öğrenci düzeyi ile uyumlu olmadığı sonucuna varılmıştır.³³ Gültekin'in (2013) yaptığı çalışmada da konuşma becerisinin yeterince geliştirilememesi nedeniyle kazanımların bir kısmına ulaşılamadığı ortaya çıkmıştır.³⁴ Buradan hareketle, programın uygulanmasında uyumsuzluk ortaya çıkaran ve istenilen verimi

³¹ Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu*, 74.

³² Oktay, *Arapça Dersi Öğretim Programlarında İletişimsel Yaklaşım*, 103; Özcan, "İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler", 91.

³³ Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu*, 76.

³⁴ Gültekin, *5. Sınıflarda Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar*, 86.

düşüren zayıf yönleri, imkanlar ölçüsünde gidermeye yönelik program geliştirme çalışmalarının yapılması gerektiği söylenebilir.

3.2. İADÖP'nın Girdi Boyutuna İlişkin Sonuç ve Tartışma

Araştırmanın ikinci problemi olan girdi boyutuna ilişkin öğretmen görüşlerine ilişkin bulgular, öğretmenlerin İADÖP'na yönelik hizmet içi eğitim alma durumu, öğrenci hazırbulunuşluk düzeyi ve materyal yeterlilikleri olmak üzere 3 başlık altında değerlendirilmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunun öğretim programına yönelik hizmet içi katılmadığı ya da verilen eğitimin süre ve içerik bakımından yeterli olmadığı belirlenmiştir. Yapılan araştırmalar, yenilenen programların öğretmenlere yeterince tanıtılmadığı ve Arapça bilgi ve mesleki becerilerinin gelişimi için hizmet içi eğitime gereksinim duyduklarını göstermektedir.³⁵

Öğretim programının etkin olarak uygulanabilmesi ve beklenen verimin alınabilmesi için öğretmenlerin mesleki gelişimleri açısından süreç içerisinde bilgilendirilmeleri ve yeniliklere uyum sağlamaları önemlidir. Nitekim öğretmenlerin mesleki açıdan gerekli donanıma sahip olması uygulanan öğretim programına ilişkin görüşlerini olumlu bir şekilde etkileyebileceği gibi motivasyonunu da artırabilir. Aynı zamanda yenilenen teknoloji ve programların belli aralıklarla öğretmenlere tanıtılması öğrenme-öğretme sürecinin etkililiğini artırması açısından da önemli olduğu söylenebilir.

Katılımcılar genel olarak öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyinin yeterli olmadığı ve derse yönelik isteksiz bir tutum sergilediklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca katılımcılar, öğrencilerin hazırbulunuşluk durumlarının sınıftan sınıfa, öğrenciden öğrenciye değişebildiğini, bu durumun da programın etkin olarak uygulanmasında olumsuzluğa neden olduğunu belirtmişlerdir. Arpaçukuru (2018) tarafından yapılan Arapça dersi öğretim programının uygulanmasına yönelik çalışmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir. İlgili çalışmada, Arapça dersi kazanımlarına genel olarak ulaşılamadığı; temel gerekçe olarak da öğrencilerin önbilgilerinin yetersizliği ve ilgisizliği olduğu tespit edilmiştir.³⁶ Öğretmenler, önceki sınıflarda verilen bilgilerin hemen unutulduğunu, konuların tekrar edilmemesi nedeniyle konuları anlamada sorun yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Buradan hareketle, öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyinin yetersiz olması gibi zorluklarla karşılaşılmasından dolayı öğretmenlerin programı yeterince uygulayamadığı, bu durumun öğretme-öğrenme sürecinde uyumsuzluğa ve dil becerilerinin gelişiminde olumsuzluğa neden olabileceği söylenebilir. Aydın (2003) Arapça öğretim programının başarısının öğrencinin hazırbulunuşluğunu, ilgi ve beklentilerini önceleyerek hazırlanmış kazanımlar ve bu kazanımlara göre oluşturulmuş öğrenci davranışları ile mümkün olabileceğini vurgulayarak programların hazırlanmasında öğrenciye görelilik ilkesinin önemine

³⁵ Arpaçukuru, "Arapça Dersi Öğretim Programının", 177; Özcan, "İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler", 74; Gültekin, 5. *Sınıflarda Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar*, 73.

³⁶ Arpaçukuru, "Arapça Dersi Öğretim Programının", 185.

dikkat çekmektedir.³⁷ Öğrencilerin bir kısmının lise eğitimine İmam hatip lisesinde devam etmeme yönündeki düşünceleri de Arapça öğrenmeye yönelik tutumlarında etkili olmuş olabilir. Nitekim Kaya'nın (2016) yapmış olduğu araştırmada her ne kadar İHO din eğitimi talebinden dolayı tercih ediliyorsa da, lise giriş sınavından yüksek bir puan alınması durumunda, çoğu öğrencinin İmam hatip lisesini tercih etmeyeceğini düşündüğü sonucuna ulaşılmıştır.³⁸

Öğretmenlerin derslerde genel olarak akıllı tahta ve ders kitabından yararlandıkları, akıllı tahtada yer alan uygulamalar aracılığıyla konuları işledikleri sonuçlarına varılmıştır. Katılımcılar ders kitaplarının ve EBA platformunda ve din eğitimi genel müdürlüğünün sitesinde yer alan içeriğin kısmen yeterli olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Bu sonuç Kocabey (2019) tarafından yapılan İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi konulu araştırmada ulaşılan sonuçları ile paralellik göstermektedir. Araştırmada ders kitaplarında yer alan dinleme ve anlama etkinliklerinin yetersiz olduğu saptanmıştır.³⁹ Benzer şekilde Özdemir ve Durmuş (2022) tarafından yapılan çalışmada da EBA'da yer alan Arapça görsel ve işitsel içeriğin yeterli olmadığı ve ders kitabının konu ve içerik çeşitliliği açısından yetersiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁰ Ayrıca, Demirbaş'ın (2016) önceki program İHO ders kitaplarına ilişkin yapmış olduğu araştırmada, İHO Arapça ders kitaplarının öğrencilerin bilgi düzeyine uygun olduğu, etkinliklerin yeterli olmadığı, 7. sınıf konu çeşitliğinin istenilen düzeyde olmadığı, şarkı, öykü ve oyun kullanımının yetersiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴¹ Özcan'nın (2015) yapmış olduğu çalışmada ise öğretmenler, ders kitaplarının yeterli olduğu ve öğretim programıyla tutarlı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴² Bozkurt'un (2019) çalışmasında ise fiziki alt yapının ve Arapça araç gereçlerin yetersiz olduğu belirlenmiştir. Ayrıca öğretmenlerin yarısı, ders kitabının kazanımlara ulaşmada yeterli olduğu, diğer kısmı da kazanımların gerçekleşmesini sağlayacak nitelikte olmadığını belirtmişlerdir.⁴³ Bizim araştırmamızda da ders kitaplarının ilgi çekici olduğu, ihtiyacı kısmen karşıladığını ve programla örtüştüğü sonucuna ulaşılmıştır. Ders kitaplarının geliştirilmesi ve istenilen kazanımlara ulaşılabilmesi için dinleme ve konuşma etkinliklerinin çeşitlendirilmesi, kitaplarda ilgi çekici karakterlere yer verilmesi, ünite sonlarında yer alan etkinliklerin zenginleştirilmesi ve sözcük çalışmalarının artırılması için önerilerde bulunmuşlardır. Elde edilen bu verilerin ilgili kitap hazırlama komisyonu üyeleri için geri bildirim niteliği taşıdığı ifade edilebilir.

EBA platformundaki materyallerin öğretmenlerin işlerini kolaylaştırdığını, din eğitimi genel müdürlüğünün sitesinde yer alan interaktif uygulamalar ve dijital içeriğin öğretmenlerin etkileşimine ve Arapça öğretimine katkı sağladığı

³⁷ Mehmet Zeki Aydın, "İmam Hatip Lisesi Arapça Derslerinin Planlanması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/2 (2003), 162.

³⁸ Kaya, *İmam Hatip Ortaokulu Öğrenci Velilerinin Beklentileri*, 11.

³⁹ Kocabey, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi*, 115.

⁴⁰ Sevim Özdemir - Demet Durmuş, "Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.Sınıf Arapça Ders Kitabının Değerlendirilmesi", *Nüşa* 22/54 (28 Haziran 2022), 161.

⁴¹ Demirbaş, *Türkiye'de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı*, 79.

⁴² Murat Özcan, "Mesleki Arapça Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri", *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 3/14 (2015), 73-74.

⁴³ Bozkurt, *Arapça Öğretiminin Problemleri*, 152.

belirlenmiştir. Katılımcıların bir kısmı sitede yer alan içeriklerden yararlanarak derse hazırlandıklarını dile getirmiştir. Aynı zamanda öğretmenler, akıllı tahta sayesinde çeşitli işitsel ve görsel materyalleri ders esnasında hemen sunabildiklerini ve akıllı tahta kullanımının öğrencilerin derse ilgisini artırdığını ve öğrenmelerini kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Benzer şekilde yapılan araştırmalarda öğretmelerin programın uygulanmasında materyal olarak en fazla ders kitabı ve akıllı tahtadan yararlandığı ortaya konulmuştur. Derslerde materyal olarak dijital içeriğe yer verilmesinin öğrencilerin derse ilgi, aktif katılım ve motivasyonlarını artırdığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁴ Gerek zaman yönetimi gerekse her an elinin altında olması ve istenilen içeriğe kolayca ulaşım imkânı sağladığı için Akıllı tahta uygulamalarının öğretmenlerin Arapça öğretiminde başvurdukları en önemli yardımcı kaynak olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin Arapça dersinde çeşitli materyallerden yararlanmakla birlikte, daha çok görsel-ışitsel materyalleri tercih ettikleri belirlenmiştir. Görüşme yapılan öğretmenler, daha çok görsel-ışitsel materyallerin yetersizliğine dikkat çekmişler ve geliştirilmesi yönünde önerilerde bulunmuşlardır.

3.3. İADÖP'nın Süreç Boyutuna İlişkin Sonuç ve Tartışma

Araştırmanın üçüncü problemi olan süreç boyutuna ilişkin öğretmen görüşlerine ilişkin bulgular, İADÖP'nın uygulanmasında kullanılan yöntem ve teknikler, süreçte yaşanan sorunlar ve konuların tekrar edilme durumu olmak üzere 3 başlık altında değerlendirilmiştir.

Öğretmenlerin uygulama aşamasında, kazanımlara uygun olarak öğretmen ve öğrenci merkezli yöntem ve tekniklerden çeviri yapma, okuma, iletişimci yaklaşım, düz anlatım, soru-cevap, gösterip yaptırma, sözcük çalışması, not alma ve grup çalışmalarına sıkça başvurdukları sonucuna ulaşılmıştır. Öğretim programında derslerde iletişim odaklı yöntemlerin yanı sıra oyun oynama, rol yapma, eşleştirme ve drama gibi tekniklere başvurulması tavsiye⁴⁵ edilirken öğretmenlerin bu aşamada ağırlıklı olarak öğretmen merkezli teknikleri kullandığı belirlenmiştir. Derslerde kazandırılması amaçlanan bilgi ve becerilere uygun ilke, yöntem ve tekniklerin kullanılması ilkesi dikkate alındığında⁴⁶ programın amaçladığı iletişim odaklı öğrenme ortamının tam olarak uygulanmadığı söylenebilir. Öğretme-öğrenme sürecinde programda yer alan ilke ve yöntemlerin göz ardı edilmesi hem ders içi etkinlikleri hem de eğitimin kalitesini olumsuz etkileyebilir. Benzer şekilde Kocabay'in (2019) çalışmasında öğretmenlerin iletişim odaklı yaklaşımdan ziyade okuma ve dilbilgisi-çeviri yöntemine ağırlık vererek dersleri işledikleri sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁷ Bayram (2011) tarafından yapılan çalışmada da öğretmenlerin dil öğretiminde bütüncül yaklaşım yerine, klasik İslami metinlerin anlaşılabilirliği için dilbilgisi

⁴⁴ Kocabay, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi*, 115; Esra Kerimoğlu, *Sekizinci Sınıf 2018 İngilizce Dersi Öğretim Programının CIPP Modeline Göre Değerlendirilmesi: İstanbul Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 160; Elif Ezgi Karaca, *Posner'in Program Türlerine Göre Ortaokul İngilizce Dersi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüş ve Deneyimleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 154.

⁴⁵ MEB Din Öğretimi Müdürlüğü, *İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı*, 5.

⁴⁶ Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: Dil Pasaportu Dil Biyografisi Dil Dosyası* (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2021), 29.

⁴⁷ Kocabay, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi*, 89.

öğretimini temel alan geleneksel öğretim yaklaşımını hala sürdürdüklerini ifade edilmiştir.⁴⁸ Ayrıca programda dilbilgisi konularının öğrencilere sezdirilerek verilmesinin istenmesi, etkinliklerin çoğunun yapılamamasına ve bütün konuların işlenmemesine neden olacağından öğretmenler tarafından okuma ve anlama ağırlıklı tercih edilmesine neden olabileceği dile getirilmektedir.⁴⁹ Öğretmenler programda önerilen ilke, yöntem ve tekniklerin uygulanması durumunda temel dil becerileriyle ilgili kazanımlara ulaşılabileceği görüşündedir. Ancak sınıf içi uygulamalarda başvurulan yöntem ve tekniklerin sınırlılığı öğretmenler tarafından, öğrenci hazırbulunuşluk düzeyinin düşük olması ve ilgilerinin az olması ve ders saatinin ve fiziki çevrenin yeterli olmamasıyla ilişkilendirilmiştir.

Arapça öğretim programının uygulanmasında karşılaşılan sorunlara ilişkin olarak, programın tam olarak uygulanabilmesi için haftalık ders saatlerinin yetersiz olduğu, merkezi sınavlarda Arapçaya yer verilmemesinin öğrencinin motivasyonunu düşürdüğü, bazı okullarda yeterli teknolojik alt yapının olmadığı ve öğrencilerin hazırbulunuşluk seviyelerinin istenilen düzeyde olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yapılan araştırmalarda, öğrencilerin derse ilgisinin düşük olduğu, haftalık ders saatinin yetersizliği ve materyal eksikliği açısından sorun yaşadığı belirlenmiştir.⁵⁰ Yapılan çalışmalarda, haftalık ders saatinin artırılması ile Arapça temel dil becerilerinin öğrencilere daha iyi kazandırabileceğini sonucuna ulaşılmıştır.⁵¹

Öğretmenlerin yarısından fazlası, programın temalar, içerik ve dil yapısıyla bir tekrar niteliği taşıdığı, diğerleri ise kısmen sağladığı yönünde görüş bildirmişlerdir. Bazı katılımcılar önceki yıllarda öğrenilen bilgilerin kalıcı olabilmesi için 8. Sınıf temalarının önceki yılların tekrarı mahiyetinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Elde edilen bu sonuç Ağaç'ın (2021) çalışmasında ulaşılan sonuçlarla paralellik arz etmektedir. Söz konusu araştırmada öğretmenlerin %55'i, İHO Arapça öğretim programı ünitelerinin sarmal bir yaklaşımla tasarlandığını dile getirmişlerdir. Öğretmenlerin %45'nin ise programın sarmal bir özelliğe sahip olmasında tereddütlerini belirtmeleri ya da olumsuz cevap vermeleri, programın bu açıdan yeniden düzenlenmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁵²

3.4. İADÖP'nın Ürün Değerlendirme Boyutuna İlişkin Sonuç ve Tartışma

Araştırmanın son problemi olan süreç boyutuna ilişkin öğretmen görüşlerine ilişkin bulgular, İADÖP'nın uygulanmasında kullanılan ölçme ve değerlendirme teknikleri, programda uygulanamayan boyutlar ve öneriler olmak üzere 3 başlık altında değerlendirilmiştir.

⁴⁸ Selahattin Bayram, "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 55; Arpaçukuru, "Arapça Dersi Öğretim Programının", 185.

⁴⁹ Dinçer, *7. Sınıf İngilizce Öğretim Programının Stufflebeam'in Bağlam -Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi*, 322; Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu*, 69.

⁵⁰ Kocabey, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi*, 115; Arpaçukuru, "Arapça Dersi Öğretim Programının", 185; Bayram, "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi", 59; Bozkurt, *Arapça Öğretiminin Problemleri*, 152.

⁵¹ Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu*, 72; Bayram, "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi", 58; Bozkurt, *Arapça Öğretiminin Problemleri*, 152.

⁵² Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu*, 74.

Araştırma sonucunda, bilgi ve becerilerin değerlendirilmesi açısından öğretmenlerin en çok uyguladığı değerlendirme aracını, yazılı sınavlar ve öğrencilerin derse katılım notlarının oluşturduğu tespit edilmiştir. Ölçme ve değerlendirme süreci açısından öğretmenlerin sonuç odaklı bir değerlendirme yaptıkları ortaya çıkmıştır. Sınavlarda daha çok yazma, okuma ve anlama becerilerinin değerlendirildiği belirlenmiştir. Ancak program incelendiğinde, bilgi ve becerilerin değerlendirilmesinde alternatif ölçme araçlarının kullanılmasının gerekli olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca programda sadece ürünü değil öğrenme süreçlerini de değerlendiren bir yaklaşımın benimsendiği vurgulanarak gerektiğinde süreç değerlendirmeye uygun olarak kullanılan yöntem ve tekniklerin değiştirilebileceği belirtilmektedir.⁵³ Benzer şekilde, Tokatlı'nın (2016) yapmış olduğu çalışmada Arapça öğretmenlerinin sırasıyla daha çok kısa cevaplı, çoktan seçmeli ve çeviri soru tiplerini kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Buna mukabil açık uçlu, eşleştirme, boşluk doldurma gibi soru tiplerine ise çok az yer verdikleri belirlenmiştir.⁵⁴ Demir'in (2015) çalışmasında da öğretmenler programda yer alan alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin çeşitlendirilmesi yönünde görüş bildirmişlerdir. Araştırmada, öğrencilerin okuma ve anlama becerilerinin yanı sıra konuşma ve dinleme becerilerinin gelişebilmesi için programa temel dil becerilerini ölçebilecek sınav türlerinin eklenmesi önerilmektedir.⁵⁵

İngilizce dersi öğretim programlarına ilişkin yapılan bazı çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür. Söz konusu çalışmalarda öğretmenlerin daha çok sonuç odaklı ölçme ve değerlendirme yaptıkları, alternatif ölçme ve değerlendirme araçlarını kullanmadıkları, ders içi katılımın değerlendirme sürecinde etkili olduğu ve ağırlıklı olarak okuma ve anlama becerilerini değerlendirdikleri tespit edilmiştir.⁵⁶ Araştırma sonuçlarından öğretmenlerin dil öğretiminde alternatif ölçme değerlendirme yöntemlerine yönelik bilgi ve becerilerinin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple öğretmenlerin örnek uygulamalarla desteklenmesinin yararlı olacağı söylenebilir.

Programın uygulanamayan boyutlarına yönelik olarak öğretmenler, öğrencilerin dil bilgisi açısından gelişim gösterdiklerini ifade ederken konuşma, dinleme ve yazma (inşa) becerilerinde istenilen düzeyde ilerleme kaydedilemediği ve her öğrencinin aynı gelişimi göstermediği yönünde görüş bildirmişlerdir. Öğretmenlerin ifadelerinden programın uygulanmasında temel dil becerilerine eşit oranda yer verilmediği, konuşma, dinleme ve yazma (inşa) becerilerinin göz ardı edildiği daha çok

⁵³ MEB Din Öğretimi Müdürlüğü, *İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı*, 13.

⁵⁴ Emrah Tokatlı, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Arapça Dersi Yazılı Sınav Sorularının Soru Yazma İlkeleri ve Bloom Taksonomisi'ne Göre Analizi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 50.

⁵⁵ Demir, *5. Sınıf Arapça Dersi Öğretim Programının*, 118.

⁵⁶ Ayşe Yeliz Demir, *Avrupa Ortak Başvuru Metni Bağlamında İlkokul İngilizce Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 136; Dinçer, *7. Sınıf İngilizce Öğretim Programının Stufflebeam'in Bağlam -Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi*, 339; Kerimoğlu, *Sekizinci Sınıf 2018 İngilizce Dersi Öğretim Programının CIPP Modeline Göre Değerlendirilmesi*, 167; Karaca, *Posner'in Program Türlerine Göre Ortaokul İngilizce Dersi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüş ve Deneyimleri*, 155.

okuma becerisine ağırlık verildiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, öğretmenlerin iletişimci yaklaşımı esas alan programın ana felsefesine bağlı kalamadıkları söylenebilir. Öğrenciden kaynaklı sebepler olarak; derse yönelik olumsuz tutuma sahip olmaları, motivasyon düşüklüğü, arkadaşları veya öğretmenleri tarafından eleştirilmekten korkmaları, hata yapmaktan çekindikleri için derste aktif olmamaları ve sınıf dışı ortamlarda Arapçaya maruz kalmamaları olarak belirtilmiştir. Arapça derslerinde öğretmenlerin daha iyi anlaşılabilmesi ana dilde ders anlatmaları, bu sebeple hedef dili daha az kullanmaları ve konuşma becerilerinde yetersiz olmaları öğretmenden kaynaklı sebepler olarak düşünülebilir. Nitekim Kocabey'in (2019) yapmış olduğu araştırmada, öğretmenler okuma ve yazma konusunda kendilerini daha başarılı bulurken, dinleme ve konuşma becerilerinde ise yeterli olmadıkları tespit edilmiştir. Ayrıca bu konuda gelişimleri için istekli olmadıkları belirlenmiştir.⁵⁷ Buna karşın Ağaç'ın (2021) çalışmasında öğretmenler dört temel beceride yeterli olduklarını ifade etmişlerdir. Bozkurt'un, (2019) Arapça Öğretiminin Problemleri ve çözüm yollarına yönelik yapmış olduğu araştırmada da katılımcı öğretmenlerin büyük bir kısmının Arapça öğretimine yönelik becerilerini çeşitli şekillerde güncelledikleri tespit edilmiştir.⁵⁸

Öneriler

Araştırmadan elde edilen sonuçlar ışığında, araştırmacılara ve MEB yetkililerine yönelik şu önerilerde bulunulabilir.

- Öğretmenlere yönelik İADÖP'na ilişkin bilgilendirme faaliyetlerinin planlı olarak yapılmasının yararlı olacağı ifade edilebilir.
- Programın zayıf ve olumsuz kabul edilen yönlerini gidermeye yönelik program geliştirme çalışmaları yapılabilir.
- Programın içeriği sadeleştirilerek, temalar azaltılabilir. Haftalık ders saatleri yeniden değerlendirilebilir.
- Ders kitaplarının içeriği ihtiyaçlar doğrultusunda zenginleştirilip, etkinlik sayıları artırılabilir.
- Öğretmenlerin dijital içerik üretip EBA gibi platformlar üzerinden daha çok paylaşımda bulunmaları teşvik edilebilir.
- Alternatif ölçme araçlarına yönelik örnekler sunulabilir.
- Öğrencileri Arapça öğrenmeye teşvik etmek ve derse yönelik ilgilerini artırmak programın amacına uygun olarak uygulanabilmesi için okulların teknolojik donanım bakımından fiziki alt yapıları geliştirilebilir.
- CIPP ya da başka bir program değerlendirme modeli kullanılarak öğretmen ve öğrenci görüşlerinin birlikte değerlendirildiği çeşitli okul düzeylerinde başka çalışmalar yapılabilir.

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

⁵⁷ Kocabey, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi*, 114.

⁵⁸ Ağaç, *MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu*, 71; Bozkurt, *Arapça Öğretiminin Problemleri*, 151.

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

Kaynakça

- Ağaç, Hakan. MEB 2023 Vizyonu Işığında İmam Hatip Ortaokulu 5. 6. 7. 8. Sınıf Arapça Öğretim Program İçeriklerinin Sarmallık İlişkisi Bakımından İncelenmesi (Konya Örneği). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Arpaçukuru, Osman. "Arapça Dersi Öğretim Programının Uygulanmasına Yönelik Bir Alan Araştırması (Tekirdağ İli/Süleymanpaşa İlçesi Örneği)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* IV/1 (2018), 167-190.
- Aydın, Mehmet Zeki. "İmam Hatip Lisesi Arapça Derslerinin Planlanması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/2 (2003), 159-178.
- Bayram, Selahattin. "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 43-70.
- Bozkurt, Aydın. *Uşak ve Çevresinde Arapça Öğretiminin Problemleri ve Çözüm Yolları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Demir, Ayşe Yeliz. *Avrupa Ortak Başvuru Metni Bağlamında İlkokul İngilizce Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Demir, Murat. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıf Arapça Dersi Öğretim Programının ve Ders Materyallerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Demirbaş, Şakir. *Türkiye'de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demirel, Özcan. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2006.
- Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi: Dil Pasaportu Dil Biyografisi Dil Dosyası*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 12. Baskı, 2021.
- Demirtaş, Zeynep. "Eğitimde Program Değerlendirme Yaklaşımlarına Genel Bir Bakış". *Sakarya University Journal of Education*, 756-768. <https://doi.org/10.19126/suje.388616>
- Dinçer, Beste. *7. Sınıf İngilizce Öğretim Programının Stufflebeam'in Bağlam -Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Fitzpatrick, Jody L. vd. *Program Değerlendirme: Alternatif Yaklaşımlar ve Uygulama Rehberi*. çev. M. Kemal Aydın - Bünyamin Bavlı. Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- Gültekin, Seval. *İmam Hatip Ortaokulları 5. Sınıflarda Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İnanlı, Songül. *Proje İmam - Hatip Liselerinde Arapça Hazırlık Sınıfı Öğretim Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İsmail Yurtsever. *İmam Hatip Ortaokullarında Okul ve Velilerin Birbirlerinden Beklentilerinin Karşılıklı Olarak Belirlenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaca, Elif Ezgi. *Posner'in Program Türlerine Göre Ortaokul İngilizce Dersi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüş ve Deneyimleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- Kaya, Fikriye. *İmam Hatip Ortaokulu Öğrenci Velilerinin Beklentileri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kerimoğlu, Esra. *Sekizinci Sınıf 2018 İngilizce Dersi Öğretim Programının CIPP Modeline Göre Değerlendirilmesi: İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kocabay, Hacer. *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimi (Tespit ve Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurt, Abdulkadir. *4.Sınıf İngilizce Öğretim Programının Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün Modeline Göre Değerlendirilmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- MEB Din Öğretimi Müdürlüğü. *İlköğretim Arapça Dersi (2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB, 2016.
- Murat, Gök. *Başlangıcından Günümüze Türkiye Cumhuriyeti İmam Hatip Okulları, Liseleri ve Ortaokullarında Okutulan Arapça Kitapların İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Oktay, Zeynep. *Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Kurumlarında Arapça Dersi Öğretim Programlarında İletişimsel Yaklaşım*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ornstein, Allan C. *Curriculum: Foundations, Principles, and Issues*. Harlow, England: Pearson, 2018.
- Özcan, Murat. "Mesleki Arapça Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 3/14 (2015), 52-76.
- Özcan, Murat. "Türkiye'de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler". *International Journal of Sport Culture and Science* 3/4 (27 Ağustos 2015), 81-94. <https://doi.org/10.14486/IJSCS361>
- Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (01 Mart 2010), 323-343.
- Özdemir, Sevim - Durmuş, Demet. "Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.Sınıf Arapça Ders Kitabının Değerlendirilmesi". *Nüsha* 22/54 (28 Haziran 2022), 123-166. <https://doi.org/10.32330/nusha.1075699>
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Selçuk Beşir Demir - Arif Mesut Bütün. Ankara: Pegem Akademi, 2. baskı: Eylül 2018, Ankara., 2018.
- Richards, Jack C. *Curriculum Development in Language Teaching*. Cambridge: University Press, 2001.
- Soner Mehmet Özdemir. "Eğitimde Program Değerlendirme ve Türkiye'de Eğitim Programlarını Değerlendirme Çalışmalarının İncelenmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2009), 126-149.
- Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Stufflebeam, Daniel L. *Evaluation Model*. New York: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Stufflebeam, Daniel L. - Shinkfield, Anthony J. *Systematic Evaluation: A Self-Instructional Guide to Theory and Practice*. Norwell: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Şengül, Mustafa. *İlköğretim 5. Sınıf Arapça Dersi Öğretim Programındaki Bazı Yazma Becerisi Kazanımlarının Çeşitli Faktörlere Göre Değerlendirilmesi (Bartın İli Örneği)*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tokatlı, Emrah. *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Arapça Dersi Yazılı Sınav Sorularının Soru Yazma İlkeleri ve Bloom Taksonomisi'ne Göre Analizi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, Genişletilmiş 9.baskı., 2011.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Fâtiha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Bulunmaması Meselesinin Tahlili

Analysis of the Issue of al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn's Absence in 'Abdullâh ibn Mas'ûd's Muşhaf

Sümeyye Sayğın 

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of
Tafsir

Konya / Türkiye

sumeyyesaygn@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5778-4174>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1188248

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 12.12.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 01.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Sayğın, Sümeyye. "Fâtiha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Bulunmaması Meselesinin Tahlili". *Marife* 22/2 (2022): 635-654. <https://doi.org/10.33420/marife.1188248>

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."

Ethical Statement / Etik Beyan: *This study was produced from the relevant part of the doctoral thesis titled 'In the Context of Narrations Contradicting Preservation of the Qur'an the First Period's Perception of the Qur'an', completed at the Institute of Social Sciences of Necmettin Erbakan University. / Bu çalışma Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan 'Kur'an'ın Korunmuşluğuyla Çelişen Rivayetler Bağlamında İlk Dönem Kur'an Algısı' isimli doktora tezinin ilgili bölümünden üretilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Fâtiha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Bulunmaması Meselesinin Tahlili

Özet

Müslümanlar Kur'ân'dan olan her şeyin mushafta bulunduğu, ondan olmayan herhangi bir şeyin de mushafa alınmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) Fâtiha ve Muavvizeteyn'i mushafına yazmadığına dair birtakım rivayetler, mushafta Kur'ân'a ait olmayan herhangi bir şey bulunmadığı inancı ile çelişki arz etmektedir. Bu nedenle bu konudaki rivayetlerin kapsamlı ve bütüncül bir şekilde incelenmesine ihtiyaç vardır. Klasik İslâm ilim geleneğinde İbn Mes'ûd, Fâtiha, Felak ve Nâs'ın konu edildiği yerlerde onun bu sûreleri mushafına yazmaması ve Kur'ân'dan kabul edip etmediği meselesi yer yer değerlendirilmiştir. Yakın dönemde ise bu konuya Abdullah b. Mes'ûd'un kişiliği, mushafının tertibi, kıraati hakkında yapılan birtakım çalışmalar içerisinde kısmen yer verildiği görülmektedir. Ancak Fâtiha ve Muavvizeteyn'in İbn Mes'ûd mushafında bulunmaması meselesini Kur'ân-ı Kerim'in korunmuşluğu bağlamında ve müstakil olarak ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmanın, İbn Mes'ûd mushafında Fâtiha, Felak ve Nâs sûrelerinin bulunmaması meselesini Kur'ân-ı Kerim'in korunmuşluğuyla ilişkili olarak ele alması yönüyle bu alandaki boşluğu doldurması umulmaktadır.

Bu araştırma Abdullah b. Mes'ûd mushafının sûre sayısı ile Fâtiha Sûresi ve Muavvizeteyn'in onun mushafında yer almadığına dair rivayetleri konu edinmektedir. Çalışmada bu konudaki rivayetlerin İslâm tarihi boyunca nasıl anlaşıldıkları ortaya konulup nasıl anlaşılmalı gerektiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan İbn Mes'ûd kıraatindeki farklılıklara ve onun Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665 [?]) yönelik tutumuna yer verilmeyecektir. Zira bu çalışma yalnızca Abdullah b. Mes'ûd'un Muavvizeteyn ile Fâtiha'yı mushafa yazmaması meselesine odaklanmakta ve konunun Kur'ân-ı Kerim'in korunmuşluğu bağlamında analizini hedeflemektedir.

Çalışmada ilk olarak Abdullah b. Mes'ûd mushafındaki sûre sayısı ele alınmıştır. Kaynakların naklettiklerine göre onun mushafındaki sûrelerin sayısı ümmetin icmâ ettiği mushaftan farklı olarak yüz on dörtten azdır ve mushafta yer almayan sûrelerin Fâtiha ve Muavvizeteyn olduğu haber verilmektedir. Bu nedenle İbn Mes'ûd mushafının sûre sayısına dair bilgiler konumuzu doğrudan ilgilendirmektedir. İkinci olarak da İbn Mes'ûd'un Fâtiha'yı mushafına yazmadığına dair rivayetler mercek altına alınmış ve bu konudaki rivayetler daha çok onun Fâtiha'yı mushafta yazılı olarak tespit etmediği şeklinde anlaşılmıştır.

Abdullah b. Mes'ûd mushafında Muavvizeteyn'in bulunmadığı konusunda İslâm dünyasında daha kuvvetli bir algının var olduğu görülmektedir. Bunun sebebi olarak bu konudaki rivayetlerin sayıca çok olması, râvilerinin güvenilirliği ve muteber hadis kaynaklarında naklediliyor olmaları gösterilebilir. Ancak Übey b. Ka'b'ın Allah Resûlü'nden naklettiği ifadeler ve kendi cevabı dikkate alındığında Muavvizeteyn'in okunmasına dair İbn Mes'ûd'un farklı bir eğilimi bulunduğu düşünülmektedir. Bize göre de Muavvizeteyn hakkındaki rivayetlerin sûrelerin okunuşuyla ilgili bilgi veriyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu çalışma bizi Fâtiha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd tarafından inkâr edilmediği sonucuna ulaştırmıştır. Müslümanların çoğunluğu tarafından, tarihin herhangi bir döneminde, onun bu sûreleri kesin olarak inkâr etmiş olduğu fikri makul görülmemiştir. Azınlıkta olan bir görüşe göre o belli bir süreliğine Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olmadığını, bunların istiâze duaları olduğunu düşünse de bu görüşünden daha sonra vazgeçmiştir. Netice itibarıyla İslâm dünyasında bu haberlerin hiçbir zaman Kur'ân'ın korunmuşluğu karşısında bir konumda değerlendirilmediği görülmektedir. Zira bu meseleler tek bir sahâbîyi ve onun şahsî mushafını ilgilendirmektedir. Kur'ân'ın muhafazası ise şahıslara verilmiş bir görev değildir. Kur'ân ümmetin ittifakı ile eksiksiz ve ilavesiz bir biçimde muhafaza edilmiştir ve mütevâtirdir. Bu konudaki nakiller ise yalnızca âhad haberlerdir. Bu haberler izaha muhtaç olmakla birlikte Kur'ân'ın muhkemliğine zarar verebilecek bir mahiyette değildir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Abdullah b. Mes'ûd, Mushaf, el-Fâtiha, el-Muavvizeteyn.

Analysis of the Issue of al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn's Absence in 'Abdullâh ibn Mas'ûd's Muşhaf

Summary

Muslims have unanimously agreed that everything from the Qur'an is in the muşhaf and anything that is not from it is not included in the muşhaf. However, some narrations that 'Abdullâh ibn Mas'ûd (d. 32/652-53) did not write al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn in his muşhaf contradict the belief that there is nothing in the muşhaf that does not belong to the Qur'an. Therefore, there is a necessity for a comprehensive and holistic analysis of the narrations on that subject. In the classical Islamic scientific tradition where Ibn Mas'ûd, al-Fâtiha, al-Falaq and al-Nâs are mentioned, the issue of whether he wrote those surahs in his muşhaf and whether he accepted them from the Qur'an has been evaluated from time to time. More recently, it is seen that this issue has been partially included in some studies on 'Abdullâh ibn Mas'ûd's personality, muşhaf arrangement and his recitation. However, no research has been found that deals only with the issue of not including, al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn in 'Abdullâh ibn Mas'ûd's muşhaf, in the context of the preservation of the Qur'an. It is hoped that this study will fill the gap in the field by dealing with the issue of the absence of al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn in Ibn Mas'ûd's muşhaf in the context of the preservation of the Qur'an.

This research deals with the narrations that give information about the number of surahs of 'Abdullâh ibn Mas'ûd's muşhaf and that al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn are not included in his muşhaf. It will be tried to determine how the narrations on the subject were understood throughout the history of Islam and how they should be understood. Thus, the differences in the recitation of Ibn Mas'ûd and his attitude towards Zayd ibn Sâbit (d. 45/665 [?]), which are not directly relevant to the subject, will not be included because the study only focuses on the issue of 'Abdullâh ibn Mas'ûd not writing al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn in his muşhaf and aims to analyze the issue in the context of the preservation of the Qur'an.

Firstly, the number of surahs in the 'Abdullâh ibn Mas'ûd muşhaf was discussed in the study. According to the sources, the number of surahs in his muşhaf is less than one hundred and fourteen, unlike the muşhaf agreed by the ummah, and it is reported that the surahs that are not included in the muşhaf are al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn. For this reason, the information about the number of surahs in his muşhaf is directly related to our subject. Secondly, the narrations that Ibn Mas'ûd did not write al-Fâtiha in his muşhaf have been examined and the narrations on this subject have been understood as that he did not identify al-Fâtiha as written in the muşhaf.

It is seen that there is a stronger perception in the Islamic world that Ibn Mas'ûd did not include al-Mu'awwidhatayn in his muşhaf. The reason can be demonstrated as the large number of narrations on that subject, the reliability of their narrators, and the transmission of them in reliable hadith sources. Considering that Ubay ibn Ka'b's statements from the Prophet and his own answer, it is thought that Ibn Mas'ûd had a different approach to the reading of al-Mu'awwidhatayn in these narrations. In our opinion, it is highly probable that narrations about al-Mu'awwidhatayn give information about the reading of the surahs.

It has been concluded that al-Fâtiha and al-Mu'awwidhatayn were not denied by Ibn Mas'ûd. At any time in history, the idea that Ibn Mas'ûd completely denied these three surahs was not considered reasonable by the majority of Muslims. According to a minority, he later abandoned this view although he thought for a while that al-Mu'awwidhatayn was not from the Qur'an and that he had prayers of asylum. As a result, it is seen that these narrations in the Islamic world have never been evaluated in a position against the preservation of the Qur'an. Because these issues concern only one şahâbî and his personal muşhaf. The preservation of the Qur'an is not a duty given to individuals. The Qur'an has been completely preserved without any addition with the alliance of the ummah and it is mutawatir. The transmissions on that subject are only ahad narrations. Although these narrations are in need of explanation, they are not of a nature that can harm the firmness of the Qur'an.

Keywords: Tafsir, 'Abdullâh ibn Mas'ûd, Muşhaf, al-Fâtiha, al-Mu'awwidhatayn.

Giriş

Kur'ân'ın, indirildiği haliyle tam olarak korunduğu ve günümüze kadar da eksikliğe yahut ilavelere maruz kalmaksızın intikal ettiği hususunda, bazı istisna yaklaşımlar¹ dışında, genel bir kabul söz konusudur. Allah'ın inayeti ile Resûl'ün ve ashâbının göstermiş olduğu titiz gayretler neticesinde Kur'ân tilâvet, hıfz, yazı, eğitim-öğretim gibi muhtelif vasıtalarla muhafaza edilmiştir. Resûlullâh'ın vefatının ardından Kur'ân'ın korunması ve nakli vazifesini üstlenen ashâb önce Kur'ân'ın yazılı olarak cem'ini, ardından da ihtiyaçlar mucibince mushaf istinsâhını gerçekleştirmiştir. Kur'ân'ın mushaflaşması olarak ifade edebileceğimiz, bu süreç ashâbın bilgisi ve onayı dâhilinde gerçekleşmiştir.²

Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim ve tefsir konusundaki yetkinliğiyle ashâb içerisinde temayüz eden önemli bir isimdir.³ İslâm'ın ilk zamanlarında iman etmesi⁴ ve Hz. Peygamber'e ailesi kadar yakın olup⁵ onun hizmetinde bulunması ona bizzat Resûlullah'tan ciddi seviyede bir Kur'ân eğitimi alma imkânı sağlamıştır. Resûlullah'tan Kur'ân-ı Kerim'in çoğunu öğrenmiştir⁶ ve Nebî (s.a.v.) onun kıraatini taltif etmiştir.⁷ Hz. Peygamber'in vefatının ardından da Hz. Ömer döneminde Kûfe'de Kur'ân öğreticiliği ve kadılık vazifelerini yerine getirmiştir.⁸ Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfeti sırasında da hayattadır ve Kur'ân'ın istinsahından haberdardır. Kaynaklarımızın istinsâh süreci hakkında sunduğu verilere göre bu dönemde İbn Mes'ûd istinsâh vazifesinin Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665 [?]) verilmesi ve şahsî mushafların imha edilmesi konularında birtakım itirazlarda bulunmuştur.⁹ Ancak onun, Kur'ân'ın mushaf haline gelmesi sırasında Kur'ân'a fazladan dâhil edilen veya onun dışında bırakılan herhangi bir şey bulunduğuna yönelik bir itirazına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte erken dönemden itibaren Abdullah b. Mes'ûd'a isnad edilen birtakım rivayetler onun mushafında Fâtiha ile Muavvizeteyn sûrelerinin bulunmadığı ve onun bu sûreleri Kur'ân'ın birer parçası olarak kabul etmediğine işaret etmektedir. Bu durum Kur'ân'ın ilavesiz bir biçimde

¹ Bu konuda erken dönemde Râfîzîler'in, modern dönemde ise bazı müsteşriklerin farklı birtakım görüşleri mevcuttur. bk. Ebû Bekr Muhammed b. eţ-Şayyib el-Bâkîllânî el-Bâkîllânî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İşâm el-Kudât (Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 1/8; Theodor Nöldeke - Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İlke Yayınevi, 1970), 4-7, 22-24, 55-60; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 64-71.

² Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/86-87.

³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buĥârî el-Buĥârî, *el-Câmi'u's-Şaĥîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Ashâbü'n-Nebî", 28.

⁴ Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ġâbe fî Ma'rîfeti's-Şaĥâbe*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avviĥ - 'Âdil Aĥmed 'Abdulmevcûd (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/381.

⁵ Buĥârî, "Ashâbü'n-Nebî", 28.

⁶ Ebû'l-Ĥasen Muslim b. el-Ĥaccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Muslim, *Şaĥîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955), "Fezâilü's-Sahâbe", 114.

⁷ Buĥârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 32.

⁸ İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ġâbe fî Ma'rîfeti's-Şaĥâbe*, 3/381.

⁹ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Aĥmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 10; Ebû Bekr 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'aş el-Ezdi es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Meşâĥif*, thk. Muhammed b. 'Abduh (Kahire: y.y., 1423/2002), 70-81.

korunmuş olduğu hakikati ile çelişki arz etmekte ve konun detaylı olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Modern dönemde İbn Mes'ûd hakkında yapılan bazı çalışmalarda bu konuya yer vermiştir. Ancak bu çalışmalarda daha çok Abdullah b. Mes'ûd'un kıraati, mushaf düzeni ve Muavvizeteyn sûreleri ile Fâtiha'yı Kur'ân'dan kabul etmediğine dair rivayetlerin bir kısmı ve rivayetler hakkındaki mevcut değerlendirmelerin aktarılmasıyla yetinildiği görülmektedir.¹⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alanda yapılan çalışmalarda Fâtiha Sûresi'nin Kur'ân'dan olduğunun İbn Mes'ûd tarafından kabul edilip edilmediği konusu ise fazla dikkate alınmamış, mesele ağırlıklı olarak Muavvizeteyn bağlamında işlenmiştir.¹¹ Bunların yanı sıra Muavvizeteyn hakkındaki rivayetleri Kur'ân'da eksiklik-fazlalık bağlamında ele alan bir çalışma mevcuttur; ancak bu çalışmada ilgili rivayetler hadis ilmi açısından değerlendirilmiştir.¹² Bu alanda yapılan çalışmaların bulgularının ve neticelerinin ise genellikle birbirleriyle benzerlik arz ettiği görülmektedir. Fâtiha Sûresi ile Muavvizeteyn sûrelerinin İbn Mes'ûd mushafında yer almaması meselesini Kur'ân'ın korunmuşluğu bağlamında ele alan müstakil bir çalışmaya ise rastlanmamıştır. Çalışmamız bu sûrelerin İbn Mes'ûd tarafından mushafa dâhil edilmemesi konusunu Kur'ân'ın korunmuşluğu çerçevesinde ele alması yönüyle önem arz etmektedir.

Fâtiha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd mushafında bulunmadığına dair rivayetlerin konu edildiği bu çalışma, bu sûrelerin Kur'ân'a aidiyetinin İbn Mes'ûd tarafından kabul edilip edilmediği meselesine odaklanmakta ve konunun Kur'ân'ın korunmuşluğu bağlamında analizini hedeflemektedir. Bu doğrultuda çalışmamızda İbn Mes'ûd kıraatindeki farklılıklar ve onun Zeyd b. Sâbit'e karşı olan tutumuna dair rivayetler ele alınmamış; yalnızca konumuzu ilgilendiren ve hadis, tefsir ve Kur'ân ilimleri içerisinde nakledilen rivayetler üzerinde durulmuştur. Çalışmada başvurulan metod nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizidir.

Çalışmada ilk olarak İbn Mes'ûd'un mushaf tertibindeki sûre sayısı, ardından da Fâtiha ve Muavvizeteyn'e dair rivayetler ele alınıp bu sûrelerin İbn Mes'ûd mushafında yer almaması meselesi Kur'ân'ın korunmuşluğu bağlamında tahlil edilecektir.

1. Abdullah b. Mes'ûd Mushafının Sûre Sayısı

Abdullah b. Mes'ûd'a ait şahsi bir mushaf nüshasının bulunduğu malumdur. Onun mushafı ile Halife Osman döneminde istinsâh edilen, üzerinde ümmetin ittifak ettiği mushaf arasında birtakım farklılıkların bulunduğu, erken dönemden itibaren gündeme gelen bir meseledir. Bu farklılıklar arasında kıraat, tefsir minvalinde

¹⁰ bk. Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013), 53-63; M. Kemal Atik, "Abdullah b. Mes'ûd ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 1-64; Abdul Jalil, "Mushafu Abdillâh İbn Mes'ûd", *Jurnal Studi Alqur'an dan Tafsir di Nusantara* 4/2 (2018).

¹¹ bk. Hidayet Aydar, "Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 1-34.

¹² bk. Adil Yavuz, "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)", *Marife* 6/1 (2006), 14-18, 25-28.

birtakım unsurlar mevcuttur. Bunların yanı sıra dikkat celbeden bir başka önemli nokta da onun mushafındaki sûre sayısının yüz on dörtten az olduğunun nakledilmesidir.

el-Fihrist'te İbn Şâzân'dan (ö. 260/874) nakledildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında yüz on sûre yer almaktadır. Burada zikredilen sûrelerin sayısı yüz ondan daha az olmasına rağmen İbn Şâzân, İbn Sirîn (ö. 110/729) aracılığıyla aktardığı rivayete dayanarak bilhassa Fâtiha Sûresi ve Muavvizeteyn'in Abdullah İbn Mes'ûd tarafından mushafa yazılmadığına vurgu yapmaktadır.¹³

Bu konuda İbnü'l-Münâdî'den (ö. 336/947) nakledilenler ise daha net bir şekilde İbn Mes'ûd mushafında Muavvizeteyn hariç olmak üzere yüz on iki sûre bulunduğu bilgisini vermektedir.¹⁴ Yine İbn Eşte'den (ö. 360/971) Abdullah İbn Mes'ûd mushafındaki sûrelerin isimleri aktarılmış ve Fâtiha ile Muavvizeteyn'in bunların arasında yer almadığı ifade edilmiştir.¹⁵ İbn Şâzân ve İbn Eşte'den nakledilenler İbn Mes'ûd mushafında yer alan sûrelerin isim listesini ihtiva etmektedir. İki listede de Fâtiha ve Muavvizeteyn eksiktir; ancak bunun dışında da eksik olan bazı sûreler daha vardır. Fakat bu listeler dikkatlice mukayese edildiğinde birinde eksik olan sûre isimlerinin önemli bir kısmının diğerinde yer aldığı ve listelerin birbirini büyük oranda tamamladığı görülmektedir.¹⁶ Fâtiha ve Muavvizeteyn ise bu örtüşen sûreler arasında yer almamaktadır.

İlim dünyasındaki genel kabul, bilhassa bu iki listeye istinaden, Fâtiha ve Muavvizeteyn'in İbn Mes'ûd mushafında bulunmadığı yönünde olmuştur. Bununla birlikte kaynaklarımızda İbn Mes'ûd'a ait olduğu ifade edilen mushafları gören bazı isimlerden farklı birtakım bilgiler de aktarılmaktadır. Örneğin Muhammed b. Kâ'b (ö. 108/726 [?]), Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654 [?]) kıraatlerinin yer aldığı mushafları gördüğünü ve bunlarda birbirlerine muhalif bir şeye rastlamadığını ifade etmektedir.¹⁷ İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]) de müstensihler tarafından Abdullah b. Mes'ûd mushafı olduğu ifade edilen çok mushaf gördüğünü; ancak bunların içerisinde birbirleriyle bire bir örtüşen iki nüshanın dahi bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca kendisinden iki yüz yıl önce yazılan bir mushafı da gördüğünü ve bu mushafta Fâtiha'nın yer aldığını dile getirmektedir.¹⁸ Anlaşılan odur ki İbn Nedîm'e göre İbn Mes'ûd'a isnad edilen mushaf nüshalarına dayanarak böyle bir kanaate ulaşmak güvenilir değildir; çünkü İbn Mes'ûd mushafı olduğu söylenen ve onun görme şansını elde ettiği nüshalarda kayıplar, eksiklikler muhtemelen çok daha fazladır. Bu durum nüshaların zaman içerisinde yıpranmasından,

¹³ bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramağân (Beyrut: y.y., 1417/1997), 43-44.

¹⁴ bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-Efnân fî 'Uyûni 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1408/1987), 235.

¹⁵ bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 223-226.

¹⁶ Arthur Jeffery, *Materials For The History Of The Text Of The Qur'ân* (Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1937), 22-23.

¹⁷ bk. *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (*Mukaddimetü Kitâbu'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye*), haz. Arthur Jeffery (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1373/1954), 47.

¹⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 44.

dağılmasından, parçaların kaybolmasından kaynaklanıyor olabilir.

Burada dikkat çeken bir mesele daha vardır. Mushaf tarihine ilişkin günümüze ulaşan en erken tarihli kaynak olarak zikredebileceğimiz *Kitâbu'l-Mesâhif*'te Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen yahut ona nispet edilen Fâtiha ve Muavvizeteyn hakkında herhangi bir nakil bulunmamaktadır.¹⁹ Eserde, İbn Mes'ûd'un mushaflar hakkındaki ihtilafı görüşü olarak, yalnızca Zeyd b. Sâbit'in cem' ve istinsâh ile görevlendirilmiş olmasına ve şahsi mushafların yakılmasına dair itirazlarına yer verilmektedir.²⁰

Anlaşıldığı üzere Abdullah İbn Mes'ûd'a ait olan mushafta bulunan sûrelerin sayısı hakkında üzerinde ittifak edilen bilgiler bulunmamaktadır. Bir kesime göre onun mushafi kesin olarak Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerini ihtiva etmemektedir. Ancak İbn Mes'ûd mushafının sûre sayısının tam olarak tespit edilmesinin mümkün olmadığı yahut bu sûrelerin, özellikle de Fâtiha'nın, esasen o mushafta bulunduğu fikrini benimseyenler de vardır. Bu görüşlerin mevcudiyeti ile birlikte hâkim kanaat İbn Mes'ûd mushafında bu üç sûrenin bulunmadığı yönünde olmuştur. Abdullah b. Mes'ûd gibi Kur'ân'a vukufiyeti ile öne çıkmış kıymetli bir şahsiyetin, üzerinde ittifak edilmiş mushafta var olan bu sûreleri Kur'ân'dan kabul etmediğine inanmak elimizdeki mushafta Kur'ân'dan olmayan bir şeylerin varlığına inanmayı beraberinde getirebilecek bir durumdur. Peki, İslâm dünyasında Kur'ân-ı Kerim'e aidiyetleri konusunda icmâ bulunan, namazlarda okunan, sabah akşam yapılan dualarda zikredilen, en erken yaşlarda ezberlenen ve sürekli tekrarlanan sûreler arasında yer alan bu üç sûrenin İbn Mes'ûd nezdinde Kur'ân kabul edilmediği düşüncesini kuvvetlendiren nedir? Kanaatimizce bunda etkili olan husus Abdullah b. Mes'ûd mushafının sûre sayısına dair haberlerin yanında Fâtiha ve Muavvizeteyn Sûrelerini mushafına yazmadığı, mushaftan çıkardığı ve Kur'ân'dan kabul etmediğine dair açık ifadeler içeren rivayetlerin erken dönemden itibaren Kur'ân ilimleri, hadis ve tefsire dair literatürde zikredilmeleridir. Bu nedenle bu rivayetlerin mercek altına alınıp İslâm ilim geleneğinde nasıl anlaşıldığını ortaya koymak ve nasıl anlaşılması gerektiğini tespit etmek önem arz etmektedir.

2. Fâtiha'ya Dair Rivayetler

Fâtiha Sûresi mushaf tertibinde ilk sırada yer almaktadır. Sûre'nin tefsirleri incelendiğinde, onun Kur'ân'dan olup olmadığı yönünde bir tartışmaya rastlanmamakta; Sûre hakkında sadece iki hususun ihtilafa konu olduğu görülmektedir. Bunların ilki Fâtiha'nın Mekkî mi Medenî mi olduğu meselesidir. İkincisi de Sûre'nin başında yer alan bismelenin bir ayet olup olmamasıdır ki en geniş şekilde üzerinde durulan mevzu budur.²¹ İbn Mes'ûd'un Fâtiha'yı mushafına yazmaması konusunu ise müfessirler Fâtiha tefsirlerinde ya hiç gündeme getirmemişler ya da sadece ilgili

¹⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 166-186.

²⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 70-82.

²¹ bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 1/114-135; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 1/89-91; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Ḥakâiki Ğavâmiği't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/1.

rivayetleri nakletmekle yetinmişlerdir.²² Şayet Fâtiha Sûresi'nin İbn Mes'ûd tarafından Kur'ân'ın bir parçası olarak kabul edilmediğine inanılıyor olsa müfessirlerin bu konuyu ciddiyetle ele alıp değerlendirmeleri beklenirdi; ancak böyle bir duruma rastlamıyoruz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Mes'ûd'un Fâtiha'yı mushafına yazmadığının açıkça ifade edildiği ilk nakil İbn Sîrîn'den gelmektedir. Rivayet şu şekildedir: "Übey b. Ka'b, Fâtihatü'l-Kitâb, Muavvizeteyn ve "اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ" اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ" (Kunût duaları)nı mushafa yazmış | Abdullah İbn Mes'ûd ise bunları terk etmiştir. Hz. Osman bunlardan Fâtiha ve Muavvizeteyn'i yazmıştır."²³ İbn Şâzân kanalıyla *el-Fihrist*'te de aktarılan rivayetin de bu rivayet olduğu kanaatindeyiz.²⁴ Aynı muhtevaya sahip bir diğer haber de İbn Şebbe (ö. 262/876) tarafından aktarılmaktadır. Bu rivayette de Fâtiha Sûresi, Muavvizeteyn ve Kunût dualarının Übey b. Ka'b tarafından mushafa yazıldığı, Abdullah İbn Mes'ûd tarafından ise bunların hiçbirinin yazılmamış olduğu ifade edilmektedir.²⁵

Rivayet metinleri incelendiğinde Fâtiha Sûresi'ni mushafına yazmadığı yahut onun Kur'ân'dan olmadığı hakkında doğrudan Abdullah b. Mes'ûd tarafından söylenmiş herhangi bir ifadenin bulunmadığı görülmektedir. Bu bilgilerin Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'a ait olduğu kabul edilen mushafları görmüş olan kimselerce aktarıldığı izlenimi oluşmaktadır; fakat bu ifade sahiplerinin mushafları görüp titiz bir şekilde tetkik ettiklerine dair net bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Abdullah b. Mes'ûd gibi İslâm dünyasında önemli yeri bulunan bir sahâbiye, Kur'ân'ın korunmuşluğunu ilgilendiren son derece önemli bir konuda isnad edilen bu durumun ehemmiyetinin yanında rivayet metinleri oldukça zayıf kalmaktadır. Ayrıca rivayetler Sünnî literatür içerisindeki muteber hadis kaynaklarında da yer almamaktadır. Bunun yanında Fâtiha'nın faziletine, Kur'ân içerisindeki kıymetine dair kuvvetli ve net ifadeleri muhteva birçok hadis ise güvenilir hadis kaynaklarında mevcuttur.²⁶

Belirttiğimiz üzere İbn Mes'ûd gibi Kur'ân-ı Kerim konusunda son derece mahir bir sahâbînin Fâtiha'yı inkâr etmesi yahut Fâtiha'dan haberinin olmaması muhal görülmüştür.²⁷ Bu bağlamda âlimlerin bir kısmı bu durumun İbn Mes'ûd'a nispetini batıl görmüş ve rivayetleri reddetmişlerdir. Buna göre Fâtiha'nın Abdullah b. Mes'ûd tarafından inkâr edildiğini kabul etmek onda aklen bir noksanlık bulunduğunu yahut onun küfre düştüğünü kabul etmek olacaktır ki böyle bir durum mümkün değildir.²⁸ Bu kanaati paylaşan Râzî (ö. 606/1210) İbn Mes'ûd'un Fâtiha'yı hafz ettiğini

²² bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/114-201; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr* (Beyrut: y.y., ts.), 1/10.

²³ Ebü 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullah el-Herevî el-Bagdâdî Ebü 'Ubeyd, *Feğâ'ilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Dimaşk; Beyrut: y.y., 1416/1995), 318.

²⁴ bk. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 44.

²⁵ Ebü Zeyd 'Omer b. Şebbe en-Numeyrî 'Omer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 3/1009.

²⁶ Buḥârî, "Tefsîr", 1; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1.

²⁷ Bâkîllânî, *el-İntişâr li'l-Kurân*, 321; *Mukaddimetân*, 93-97.

²⁸ Ebü Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelüsî İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*, thk. 'Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1424/2002), 1/32; Ebü 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), 1/190; Ebü Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 3/396.

aktaran haberlerin mevcudiyetini son derece zor bir konu olarak değerlendirmekte ve bu konuda hüsn-ü zan ile hareket etmek gerektiğini söylemektedir. Ona göre İbn Mes'ûd ilk başlarda bu kanaatte olsa da daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş olmalıdır. Yahut ona isnad edilen bu rivayetlerin batıl olduğunu zann-ı galip ile kabul etmek daha uygun olacaktır.²⁹

Abdullah b. Mes'ûd mushafında Fâtiha'nın yer almadığının kabul edilmesi bunun sebebinin ne olabileceğine dair birtakım değerlendirmelerde bulunmayı gerektirmiştir. Bazılarına göre İbn Mes'ûd Fâtiha'nın Müslümanların hafızalarında muhafaza edileceğinden emin olduğu, onun unutulmasından endişe etmediği için mushafına yazma ihtiyacı duymamıştır.³⁰ Bu düşüncede olanların bir kısmı onun, kitabete yalnızca unutulma endişesi olduğu durumlarda gerekli görüldüğüne dair bir üst yoruma daha yer vermektedirler.³¹ Bu minvaleki bir diğer izah ise Fâtiha'nın Allah Resûlü tarafından yazıyla tespit ettirildiğine veya edilmesinin emredildiğine şahit olmadığı için İbn Mes'ûd tarafından mushafa alınmadığı yönündedir. Buna göre o, Hz. Peygamber'e bağlılığından dolayı ondan işitmediği veya onun yaptırdığına şahit olmadığı bir şeyi yapmamıştır.³²

Fâtiha Sûresi'nin İbn Mes'ûd mushafında yer almaması âlimler tarafından onun Fâtiha'yı yalnızca yazı ile kaydetmemiş olduğu cihetinde anlaşılmış ve bunun sebeplerinin neler olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu noktada ağırlıklı kanaat, Fâtiha'nın en sık okunan sûrelerin başında gelmesinden ötürü unutulma endişesinin olmamasının yazı ile tespiti ihtiyacı bırakmadığı ve İbn Mes'ûd'un da bu düşünce doğrultusunda hareket ettiği yönünde olmuştur. Ancak bu teviller çok tatmin edici değildir ve kanaatimizce bu rivayetleri Fâtiha'nın Kur'ân'dan olup olmaması yahut Abdullah b. Mes'ûd'un onu inkâr etmesi bağlamında değerlendirmek de isabetli görünmemektedir. Zira Fâtiha Sûresi'nin Kur'ân vahyi olduğu, Mekke'de namazın farz kılınmasından itibaren namazlarda sürekli olarak okunduğu, Kur'ân'ın tamamıyla birlikte titizlikle muhafaza edildiği, nesiller ve toplumlar arasında en yaygın şekilde bilinen sûreler arasında yer aldığı konusunda ümmetin icmâi vardır.³³ Bunun yanında Hz. Peygamber'den Fâtiha konusunda çok daha net ifadelerinin yer aldığı hadisler de güvenilir hadis kaynaklarımızda bulunmaktadır. Nitekim bu konuda Übey b. Ka'b ve Allah Resûlü arasında geçen, kaynaklarda da çokça nakledilen bir diyalog önemlidir. Bu diyalogda Hz. Peygamber, Übey'e Tevrat, İncil yahut Kur'ân-ı Kerim'de eşi benzeri bulunmayan bir sûreyi öğreteceğini söylemektedir. Übey bu sûrenin hangisi olduğunu merak ettiğinde Resûlullâh ona namaza başlarken ne okuduğunu sormuş, bunun üzerine Übey'in Fâtiha sûresini okumasının ardından "İşte o, bu sûredir. O, es-Seb'u'l-Mesânî'dir, bana verilen Kur'ân-ı Azîm'dir."³⁴ buyurmuştur. Bu merfû hadisin metninde açıkça Fâtiha'nın Resûlullâh'a indirildiği ifadesi yer

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 186, 190.

³⁰ Bâkîllânî, *el-İntişâr li'l-Kurân*, 317; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Kurṭubî, *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Kurân*, thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 1/114.

³¹ *Mukaddimetân*, 34-35.

³² Bâkîllânî, *el-İntişâr li'l-Kurân*, 318.

³³ Kurṭubî, *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Kurân*, 1/114.

³⁴ bk. Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: y.y., 1406/1985), "Salât", 8; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kurân", 1.

almaktadır. Bu, Sûre'nin Kur'ân vahyi olarak indirildiği ve mushaflarda yer alması gerektiğinin en açık delillerinden biri olarak karşımızda durmaktadır.

Bunların yanı sıra Fâtiha Sûresi müminlerin namazlarının her rekâtında okudukları bir sûredir. "Kim namaz kılar da onda Fâtiha'yı okumazsa o, namaz kılmamıştır."³⁵ hadisi mucibince müminler namazın şartlarından olan Kur'ân kıraatinin önemli bir kısmını Fâtiha okuyarak yerine getirmektedirler. Fâtiha'nın namazdaki kıraat şartını sağlaması da onun Kur'ân'ın bir parçası olduğunun kuvvetli bir delilidir.³⁶

Burada dikkat çekmemiz gereken bir durum daha vardır. Bugün yeryüzünde en çok tercih edilen okuyuş tarzı olan Âsım b. Behdele'nin (ö. 127/745) kıraati, Zirr b. Hubeyş (ö. 82/701) kanalıyla Abdullah b. Mes'ûd'dan gelmektedir.³⁷ Bu kıraatte ise Fâtiha Sûresi ve Muavvizeteyn mevcuttur. Yine Abdullah b. Mes'ûd'un namazlarına Fâtiha ile başladığı,³⁸ Fâtiha için "O, Seb'u'l-Mesânî'dir. Kur'ân'ın aslıdır, Kur'ân-ı azîmdir."³⁹ dediği de nakledilmektedir. Bunların yanında İbn Mes'ûd'dan Fâtiha'nın kıraatine dair nakiller de zikredilmektedir.⁴⁰ Tüm bu hususlar tarih boyunca Müslümanlar tarafından dikkate alınmış ve Fâtiha'nın Abdullah b. Mes'ûd tarafından inkâr edilmesi mümkün görülmemiştir.

Abdullah b. Mes'ûd'un Fâtiha'yı inkâr etmesi yahut onun yazıyla tespitine karşı çıkması bize göre de muhaldir. Bununla birlikte bu konudaki rivayetlerin batıl kabul edilip görmezden gelinmesi de isabetli değildir. Öyle görünmektedir ki rivayetlerin muhtevası doğru anlaşılmamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu rivayetlerde Abdullah b. Mes'ûd'un Fâtiha'yı inkâr ettiği yönünde anlaşılabilir açık bir ifade yoktur. Bu ifadeler yalnızca İbn Mes'ûd'a ait olduğu bilinen mushafta Fâtiha'nın yer almadığını haber vermektedir ve bu durumun sebebinin tam olarak ne olduğunu tespit etmek mümkün görünmemektedir.

3. Muavvizeteyn'e Dair Rivayetler

Mushaf sıralamasındaki son sûreler olan Felak ve Nâs sûrelerini ifade etmek üzere kullanılan "Muavvizeteyn/معوذتين" lafzı "sığınmak, iltica etmek" anlamına gelen "عَوَّذ" kökünden türemiştir.⁴¹ Sûrelerin, "kulun, Rabbin korumasına kendini sığındırması" anlamlarını muhtevi olması⁴² ve Resûlullâh ile ashâbından gelen nakillerden⁴³ ötürü bu şekilde isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Kelime bu şekildeki mansub

³⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, "Salât", 8, 9; Buḥârî, "Ezân", 92.

³⁶ *Mukaddimetân*, 93-97.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 70.

³⁸ bk. Ebû'l-Kâsım Mûsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr - eṭ-Ṭaberânî*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 9/263.

³⁹ bk. eṣ-Şa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/497.

⁴⁰ bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Meşâhif*, 229.

⁴¹ Ebû Naşr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luġa ve Şiḥâhu'l-'Arabiyye*, thk. Aḥmed 'Abdulġafûr 'Aṭṭâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/566-567.

⁴² el-Felak 113/1-5; en-Nâs 114/1-6.

⁴³ bk. Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman eṭ-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Ḥuseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muġnî, 1412/2000), "Fezâilü'l-Kur'ân", 25; Muslim, "Salâtü'l-Musâfirîn", 26.

okunuşuyla dilimizde de yaygın bir kullanıma sahiptir.⁴⁴

Müslümanların namazlarında çokça tilâvet ettikleri, ihtiyaç duyduklarında korunma talebi ile okudukları Muavvizeteyn sûreleri üzerindeki ihtilaf -Fâtiha'da da olduğu gibi- sûrelerin Mekki mi Medeni mi olduğu meselesidir.⁴⁵ Sûrelerin Kur'ân'dan olduğu, Hz. Peygamber'e Kur'ân vahyi olarak indirildiği, mushafta ittifakla tespit edildiği ve Kur'ân'ın tümü gibi mütevâtir olarak nesilden nesile nakledildiği konusunda ümmetin icmâi vardır.⁴⁶ Bununla birlikte İbn Mes'ûd mushafındaki sûre sayısı ve Fâtiha'ya dair rivayetler içerisinde de kısmen geçtiği üzere, onun mushafında Muavvizeteyn'in yer almadığı ve bu iki sûrenin Kur'ân'a aidiyetini kabul etmediğine dair yaygın bir anlayış bulunmaktadır. İslâm dünyasındaki bu algıyı tesis edip kuvvetlendiren hususun erken dönemden itibaren Kur'ân ilimleri, tefsir ve bilhassa hadis sahasının önemli kaynaklarında onun Muavvizeteyn'i mushafına yazmadığı ve bu iki sûreyi Kur'ân'dan kabul etmediğine dair birtakım rivayetlerin nakledilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu rivayetler birçok kaynaktan nakledilmektedir. Ancak biz çalışmamız kapsamında İslâm dünyasında çokça itibar edilen Kütüb-i Tis'a'da yer verilen rivayetler üzerinde duracağız. Rivayetlerden bazıları şu şekildedir:

Âsım b. Behdele, Zirr b. Hubeyş'ten şöyle nakletmektedir: "Übey b. Ka'b'a Abdullah Muavvizeteyn hakkında (şöyle) söylüyor dedim. Bunun üzerine Übey de şöyle dedi: 'Biz Resûlullâh'a o ikisini sorduk, O da şöyle buyurdu: Bana söylendi, ben de (öyle) söyledim.' Übey: 'Ben de onun söylediği gibi söylüyorum.' dedi."⁴⁷

Aynı senetle Zirr b. Hubeyş'ten şöyle nakledilmektedir: "Übey'e Abdullah b. Mes'ûd'un mushafına Muavvizeteyn'i yazmadığını söyledim. Bunun üzerine Übey: 'Şehadet ederim ki Resûlullâh (s.a.v.) Cibrîl'in (a.s.) kendisine şöyle söylediğini haber verdi: 'Cibrîl "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ" dedi, ben de söyledim. Yine Cibrîl "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ" dedi ben de (öyle) söyledim.' Biz de Nebî'nin s.a.v. söylediği gibi söylüyoruz' dedi."⁴⁸

Abdurrahman b. Yezîd'den (ö. 98/716-717): "Abdullah (İbn Mes'ûd) Muavvizeteyn'i mushafından siliyor ve o ikisi Allah'ın kitabından değildir diyordu."⁴⁹

Zirr b. Hubeyş'ten: "Übey b. Ka'b'a Muavvizeteyn hakkında sordum. O da Resûlullâh'a sorduğunu ve Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu söyledi: 'Bana söylendi/okundu, ben de (öyle) söyledim.' Übey: 'Biz de Resûlullâh'ın söylediği gibi

⁴⁴ Hidayet Aydar, "Muavvizeteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/336-337.

⁴⁵ bk. Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdılmağsûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 6/373; Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an Haikâli Ğavâmiği't-Tenzil*, 4/820.

⁴⁶ Mâverî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 6/373; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 2/67; Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 1/177.

⁴⁷ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 35/113; Ayrıca bk. Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/114-115, 115, 116.

⁴⁸ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/116.

⁴⁹ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/117; Rivayetin Zirr b. Hubeyş'ten bir nakli de vardır. bk. Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/118.

söylüyoruz' dedi."⁵⁰

Âsım b. Behdele, Zirr b. Hubeyş'ten: "Übey b. Ka'b'a 'Ey Ebül-Münzir! Kardeşin İbn Mes'ûd şöyle şöyle diyor, (ne dersin?)" diye sordum. Bunun üzerine Übey, Resûlullâh'a sordum, o şöyle dedi: 'Bana söylendi, ben de söyledim.' (Übey) Biz de Resûlullâh'ın söylediği gibi söylüyoruz dedi."⁵¹

Müsned ve *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan bu rivayetler senetleri itibarıyla ciddi tenkitlere uğramamıştır. Âlimlerden bazıları bu rivayetlerin İbn Mes'ûd'a ait olusunu batıl kabul etseler⁵² de rivayetlerin çoğunun kendileri vasıtasıyla aktarıldığı Zirr b. Hubeyş ve Âsım b. Behdele sika kabul edilen râvîlerdir.⁵³ Yine bir diğer râvî olan Abdurrahman b. Yezîd'in de sika olduğu bilinmektedir.⁵⁴ Bunun yanında *Müsned*'de yer alan rivayetlerin tamamını tetkik eden Şuayb el-Arnaût (ö. 2016) bu rivayetlerin senetleri bakımından sahih olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Senetleri yönünden tenkit edilmeyen bu rivayetler muhtevaları bakımındansa oldukça fazla inceleme ve tenkite tabi tutulmuşlardır.

Rivayet metinlerinden *es-Sahîh* nakillerinin ilki incelendiğinde görülmektedir ki Übey'e Zirr b. Hubeyş Muavvizeteyn'le alakalı bir soru yöneltmekte; fakat soru cümlesinde herhangi bir detay yer almamaktadır.⁵⁶ İkinci metinde de yine Zirr, Übey b. Ka'b'a soru yöneltmektedir; ancak burada "Ey Ebül Münzir! Kardeşin İbn Mes'ûd şöyle şöyle (كَيْفَ كَيْفَ) diyor."⁵⁷ şeklinde "ne dersin?" sorusuna işaret eden kapalı bir ifade yer almaktadır. Görüldüğü üzere bu metinde Muavvizeteyn ibaresi de yer almamaktadır. Fakat Übey'in cevabı olarak nakledilen sözler metinlerde aynı olduğu için burada da kastedilenin Muavvizeteyn olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte her iki nakilde de doğrudan İbn Mes'ûd'dan gelen açık bir ifade yer almadığı gibi Muavvizeteyn'le ilgili olarak sorulan soruların muhtevalarının ne olduğu da belirgin değildir.

Müsned'de nakledilen rivayetlerin de önemli bir kısmında kapalı ifadeler yer almakta ve çoğunda İbn Mes'ûd'dan işitilen, onun Muavvizeteyn'i mushafına yazmadığını, onları Kur'ân'dan kabul etmediğini beyan eden cümlelere rastlanmamaktadır. Fakat yukarıda zikrettiğimiz üzere *Müsned*'deki nakillerden birinde "Abdullah b. Mes'ûd Muavvizeteyn'i mushafına yazmıyor." şeklinde bir ifade yer alırken iki nakilde de onun Muavvizeteyn'i mushafından sildiği ve onları Kur'ân'dan kabul etmediği aktarılmaktadır.⁵⁸ Abdullah b. Mes'ûd'a doğrudan nispet edilen ve bu konuda açık ifadeler barındıran rivayetler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bunlardır. Kütüb-i Tis'a içerisinde tespit edip incelemeye çalıştığımız bu rivayetlerin metinleri

⁵⁰ Buhârî, "Tefsîr", Felak, 2.

⁵¹ Buhârî, "Tefsîr", Nâs, 2.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 1/190; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 3/396.

⁵³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menîf İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ - Mutemmimu's-Şahâbe - et-Tabakâtu'l-Hâmise*, thk. Muhammed b. Şâmil es-Sulemî (Taif: Mektebetu's-Şiddik, 1414/1993), 6/162; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Osmâniyye, 1326/1908), 3/321; 5/38-39.

⁵⁴ İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/299.

⁵⁵ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113-118 (dipnotlar).

⁵⁶ Buhârî, "Tefsîr", Felak, 2.

⁵⁷ Buhârî, "Tefsîr", Nâs, 2.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/117,118.

arasında Übey b. Ka'b'dan nakledilen cevaplar dışında bir metin ortaklığından söz etmek mümkün değildir. Hz. Peygamber'den Übey b. Ka'b'ın nakletmiş olduğu "Bana söylendi ben de öyle söyledim."⁵⁹ ifadesi ise metinlerin çoğunda ortaktır. Bu ifadelerle kastedilenin Resûlullah'ın, sûreleri Cebrâil'in (a.s.) kendisine indirdiği şekilde okuması olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır.⁶⁰

Kanaatimizce iki tam sûreyi ve Kur'ân'a olan bağlılığı, hizmeti üstün mertebede olan bir sahâbîyi ilgilendiren bu rivayetlerin metinleri konunun önemini yanında oldukça zayıf ve muğlaktır. Zira yine aynı kaynaklar incelendiğinde Muavvizeteyn'in Kur'ân vahyi olduğuna, Allah tarafından inzâl edildiğine, namazlarda okunduğuna ve faziletlerine dair ifadelerin yer aldığı birçok hadis görülmektedir. Bu rivayetlerden bazılarını zikretmekte fayda vardır:

Ukbe b. Âmir'den (ö. 58/678): "Resûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu, Bana öyle ayetler indirildi ki ben onların bir benzerini daha önce görmedim -veya görülmedi-. Onlar Muavvizeteyn'dir."⁶¹

Ukbe b. Âmir'den: "Resûlullâh (s.a.v.) o ikisini sabah namazında okumuştur."⁶²

Muavvizeteyn'in fazileti ve namazlardaki tilâvetine dair nakillerin tamamı ashâbın âlim ve mukrî şahsiyetlerinden olan Ukbe b. Âmir'den⁶³ nakledilmekte ve yaygın bir biçimde güvenilir hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Bu hadislere istinadeden İslâm âlimlerinin bir kısmı İbn Mes'ûd mushafında Muavvizeteyn'in bulunmaması meselesini ve bu konudaki nakilleri dikkate değer bulmamışlardır.⁶⁴ Nitekim İbn Kesîr (ö. 774/1373) Ukbe b. Âmir'den nakledilenlerin muhaddislerce sahih ve neredeyse mütevâtir derecesinde kabul edilmesinden dolayı bu rivayetlerin kesinlik arz ettiğini, İbn Mes'ûd'a atfedilenlerin ise bunlara kıyasla çok daha zayıf kaldığını söylemektedir. Bu nedenle Ukbe'den nakledilenlerin delaleti çok daha kuvvetlidir.⁶⁵ Rivayetleri reddetme cihetine gitmeyenler ise konuya dair muhtelif değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bazıları, onun Felak ve Nâs Sûrelerinin mushafta yazılmaması kanaatini benimsediğini; fakat bu kanaatinde yalnız kaldığını, ümmetin icmâna ters düştüğünü vurgulamaktadırlar.⁶⁶ Yaygın olan düşünceye göre ise Abdullah b. Mes'ûd Muavvizeteyn'i esasında istiâze duaları zannettiği için mushafına

⁵⁹ "قِيلَ لِي قُلْتُ".

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/116,117.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/586, 600, 605; Muslim, "Salâtü'l-Musâfirîn", 265; Ayrıca bk. Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 12; "Tefsîr" 93.

⁶² Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), "İstiâze", 1; Ayrıca bk. Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Vitr", 19; Nesâî, "İftitah", 46; "İstiâze", 1.

⁶³ İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 7/243.

⁶⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994), 1/111-117; Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1392/1972), 6/96.

⁶⁵ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 8/533.

⁶⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 2009), 5/29; Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 20/11.

almamıştır, maksadı bu sûreleri inkâr değildir.⁶⁷

Fâtiha Sûresi gibi Muavvizeteyn sûrelerinin de namazlarda ve sair zamanda çok okunan sûreler arasında yer aldığı yadsınamaz bir hakikattir. Bu nedenle Muavvizeteyn konusunda da âlimlerin bir kısmı onların unutulma endişesinin söz konusu olmamasından dolayı İbn Mes'ûd'un bu sûreleri yazı ile tespite gerek duymadığı kanaatini benimsemişlerdir.⁶⁸ *el-İntisâr*'da bu konulara geniş yer ayıran Bâkîllânî'ye (ö. 403/1013) göre bu rivayetler İbn Mes'ûd tarafından bu iki sûrenin Kur'ân'a ait oluşunun inkâr edildiği anlamına gelmez. Bu rivayetler yalnızca onun bir sebepten bu sûreleri mushafına yazmamış olduğunu haber vermekte olabilir. Buna göre muhtemeldir ki İbn Mes'ûd son inen sûreler olmadıkları için bu iki sûreyi mushafın sonuna kaydetmeyi uygun görmemiştir. Yahut o, Allah Resûlü'nün bu iki sûreyi namazlarında tilâvet ettiğini veya bu sûrelerin yazılmasını emrettiğini duymamış olabilir.⁶⁹

Rivayetlerin senet ve metinlerine tekrar dönecek olursak dikkatimizi çeken iki husus vardır. İlk olarak bu rivayetlerin çoğu Zirr b. Hubeys'ten Âsım b. Behdele kanalıyla nakledilmektedir. Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Abdullah b. Mes'ûd'dan kıraat alan isimlerden biridir Zirr b. Hubeys. Âsım kıraati de bu kanalla İbn Mes'ûd'a dayanmaktadır.⁷⁰ Rivayetlerin kendilerinden nakledildiği bu isimler görüldüğü üzere kıraat alanında öne çıkan şahsiyetlerdir. Bu nedenle, kanaatimizce, bu rivayetlerde bahsedilen hususların Muavvizeteyn'in Kur'ân'ın bir parçası olup olmadığı meselesi değil bu sûrelerin okunuşlarına dair bir mesele olması daha muhtemeldir. Zira özellikle Buhârî'nin (ö. 256/870) aktardığı nakillerde "Abdullah b. Mes'ûd bunları yazmıyor, siliyor; Kur'ân'dan değildir diyor." şeklinde ifadelerin yer almadığı görülmektedir. *Müsned*'de kaydedilen rivayetlerin de önemli bir kısmında bu kayıtlar yoktur. Bununla birlikte bu ifadelerin yer aldığı nakillerin mevcudiyeti İslâm tarihi boyunca âlimleri rivayetleri bu doğrultuda tetkik etmeye sevk etmiş görünmektedir. Ancak *Sahih*'te yer alan nakillerin ve *Müsned*'de ilk sıralarda zikredilen ve çoğunluğu teşkil eden rivayetlerin metinleri dikkatle incelendiğinde Muavvizeteyn hakkında Abdullah b. Mes'ûd'un ne dediği ve Zirr b. Hubeys tarafından Übey'e tam olarak neyin sorulduğunu bize ayan kılacak netlikte ifadelerin olmadığı görülmektedir. Zirr'den "Übey b. Ka'b'a Muavvizeteyn hakkında sordum, İbn Mes'ûd Muavvizeteyn hakkında şöyle diyor."⁷¹ şeklinde tam olarak neyin sorulduğunu anlaşılır kılmayacak ifadeler gelmektedir. Burada bir muğlaklık vardır. Fakat neredeyse rivayetlerin tümünde Übey b. Ka'b'ın Resûlullâh'ın bu konudaki cevabı olarak naklettiği sözler ortaktır: "قِيلَ لِي فَعَلْتُ." "Bana söylendi ben de o şekilde söyledim."⁷² Bunun yanında bir rivayette de Allah Resûlü'nün "Cebrâil bana söyledi ben de böyle söyledim." diyerek Felak ve Nâs Sûrelerinin ilk ayetlerini okuduğu aktarılmaktadır.⁷³

⁶⁷ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Ĥadîs* (b.y.: y.y., ts.), 76; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 6/373.

⁶⁸ *Mukaddimetân*, 34-35; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998), 3/201.

⁶⁹ Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 317-318.

⁷⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 70.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113, 114, 115, 116.; Buhârî, "Tefsîr", Felak, 2; Nâs, 2.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113,114, 115, 116; Buhârî, "Tefsîr", Felak, 2; Nâs 2.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/116, 117, 118.

Übey b. Ka'b'dan her rivayetin sonunda nakledilen "Biz de Resûlullâh'ın söylediği gibi söylüyoruz." cümlesi de ortak bir ifadedir.⁷⁴ Tüm bu ifadeler rivayet metinlerinde çok da açık olmayan şekilde bahsedilen konunun yalnızca Muavvizeteyn'in okunuşu ile alakalı olduğu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. Bu durumda Abdullah b. Mes'ûd'un Muavvizeteyn hakkındaki farklı kanaatinin sûrenin okunuşu ile alakalı olduğunun kabul edilmesi daha isabetli olacaktır.

Rivayetleri, Muavvizeteyn'in okunuşu ile alakalı olarak değerlendiren âlimler bu noktada Felak ve Nâs Sûrelerinin başında yer alan "قُلْ" "De ki" lafzına dikkat çekmektedirler. Bu yaklaşıma göre Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında yazmadığı, okumadığı, "Kur'ân'dan değildir." dediği ifade edilen husus sûrelerin başında yer alan "قُلْ" lafzıdır.⁷⁵ Buna göre İbn Mes'ûd Muavvizeteyn'in başında "قُلْ" lafızlarının bulunmasını Resûlullâh'ın onlarla istiâzeyi emretmesi anlamında kabul etmekteydi. Bu nedenle bu lafızların Felak ve Nâs'ın başında okunması ya da yazılması gerekmiyordu. Dolayısıyla onun mushafına yazmadığı ve yazılmasını hoş karşılamadığı şey buydu. Buna göre Übey b. Ka'b'ın "Biz de Resûlullâh'ın söylediği gibi söylüyoruz." sözleri de sûrelerin "قُلْ" lafızlarıyla birlikte okunması gerektiğini teyit amacı taşımaktadır. Bu lafızlar okunmalı ve yazılmalıdır. Çünkü vahiy bu şekilde indirilmiştir.⁷⁶

Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd mushafında bulunmadığına işaret eden bu rivayetler üzerine yapılan parçacı yahut bütüncül değerlendirmelerin hiçbirinde onun bu iki sûrenin Kur'ân'a aidiyetini inkâr ettiği sonucuna varılmamıştır. Biz de bizzat Hz. Peygamber'den vahyi öğrenme lütfuna erişmiş bir sahâbînin Muavvizeteyn'in Kur'ân vahyi olduğundan haberdar olmayacağı, onları inkâr edebileceğini mümkün görmemekteyiz. Bu nedenle rivayetlerden bazılarında var olan "O ikisi Kur'ân'dan değildir."⁷⁷ ifadelerini, onun Muavvizeteyn'i inkâr ettiği anlamını verecek şekilde, doğru ve kendisine ait olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Nitekim rivayetler içinde bu ibarelerin yer almadığı daha kuvvetli haberler mevcuttur.

Bununla birlikte bu rivayetler onun Muavvizeteyn ile ilgili farklı bir yaklaşımının olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kanaatimizce tüm rivayet metinleri birlikte incelendiğinde ve Übey b. Ka'b'dan nakledilen sözler dikkate alındığında rivayetlerin bize haber verdiği meselenin İbn Mes'ûd tarafından Muavvizeteyn'in tümüyle inkâr edilmesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Zira iki sûrenin Abdullah b. Mes'ûd tarafından inkâr edilmesi, onun icmâ ile cem' ve istinsâh edilen mushafa bu derece aykırı düşmesi durumu söz konusu olsa Übey'in verdiği cevabın doğrudan ona yönelik ve çok daha şiddetli olması beklenirdi. Ayrıca sadece Übey b. Ka'b'dan değil, hâlâ hayatta olan çok sayıda sahâbîden bu konuda kendisine itirazlar yapılır ve bunlar da kayıtlarda yer alırdı. Ne var ki böyle bir tabloyla karşılaşmıyoruz. Bu nedenle bu rivayetlerin yalnızca Abdullah b. Mes'ûd'un Felak ve Nâs'ı mushafında yazı ile tespit etmemiş olması ya da "قُلْ" lafızlarını sûrelerin başına yazmaması

⁷⁴ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/113, 114, 115, 116; Buḥârî, "Tefsîr", Felak, 2; Nâs, 2.

⁷⁵ el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlip, *el-Hidâye ilâ bülûḡi'n-nihâye* (b.y.: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 12/8505; Burhânüddin İbrahim b. Ömer Bikâî, *Mesâidü'n-Nazar* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 3/312-314.

⁷⁶ Bikâî, *Mesâidü'n-Nazar*, 3/312-315.

⁷⁷ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 35/117,118.

hakkında olması daha makul görünmektedir. Rivayetlerin büyük bir kısmında Übey b. Ka'b'ın bu sûreleri Resûlullah'tan duyduğu gibi okuduğunu belirttiği ifadelerinin mevcudiyeti de bu rivayetlerin sûrelerin okunuşuyla alakalı bir meseleden bahsettiği kanaatimizi kuvvetlendirmektedir.

Sonuç

Araştırma kapsamındaki veriler üzerinde yapmış olduğumuz incelemelerle Abdullah b. Mes'ûd'un gerek mushaftaki sûre sayısı gerekse Fâtiha ve Muavvize-teyn'in Kur'ân'ın birer parçası olduğu konusunda ümmetin genelinden farklı bir inanca sahip olmadığı neticesine ulaştık. Aynı şekilde İslâm ilim dünyasında bu konudaki rivayetleri değerlendiren ulemânın da bu sûrelerin Abdullah b. Mes'ûd tarafından inkâr edilmediği kanaatini paylaştıklarını ortaya koyduk. Az sayıda âlim onun kısa bir süreliğine bu sûrelerin Kur'ân'dan olmadığı görüşünde olduğunu kabul etmiş olsa da netice de onlar da İbn Mes'ûd'un bu hatasından döndüğü kanaatinde olduklarını ifade etmişlerdir.

İslâm dünyasında, erken dönemden itibaren bu konudaki rivayetler Kur'ân'ın korunmuşluğu hakikatinin karşısında dikkate değer bir yerde konumlandırılmamıştır. Yer yer Kur'ân'ın korunmuşluğuyla alakalı olarak gündeme getirilse de bu rivayetlerin neticede birer haber-i vâhid oldukları daima göz önünde bulundurulmuştur. Kur'ân-ı Kerim ise ilk dönemden itibaren mütevâtirdir. Kur'ân Allah Resûlü'ne indirilmesiyle birlikte mütevâtirliğin Allah'tan gelen kesin bilgi olma vasfını, Resûlullâh'ın ardından da icmâ ile cem' ve istinsâh edilip nesilden nesile aynıyla aktarılmasıyla da mütevâtirliğin tüm vasıflarını taşır hale gelmiştir. Kur'ân'ın mushaflaşması sürecinde ümmet Kur'ân'dan olan her şeyin mushafta tespit edildiği ve ondan olan herhangi bir şeyin mushaf dışında bırakılmadığı konusunda da ittifak etmiştir. Kur'ân'ın mütevâtirliğinin sıhhati ve kuvveti karşısında Kur'ân'da eksiklik veya fazlalık bulunduğu vehmini uyandırabilecek herhangi bir rivayet kayda değer kabul edilemez. Bununla birlikte bu rivayetler tümüyle reddedilmelidir demiyoruz. Aksine bu rivayetlerin hadis ilminin prensiplerince tetkik edildiği takdirde reddilmesi mümkün olmayacak sıhhat şartlarının önemli bir kısmını taşıdığı görülmektedir.

Abdullah b. Mes'ûd mushafındaki sûre sayılarına dair nakledilenler bizi onun Fâtiha ve Muavvize-teyn'i tümüyle ve bilinçli bir şekilde mushafından hariç tuttuğu neticesine ulaştırmamıştır. Kanaatimizce bu konudaki bilgiler, ona ait olduğu düşünülen mushaf nüshalarının görülmesi neticesinde kaynaklarımıza girmiştir. Bununla birlikte bu görülen Mushafın İbn Mes'ûd'a aidiyeti ise kesin olarak ispatlanabilir değildir. İçinde Fâtiha ve Muavvize-teyn'in yer almadığı ifade edilen mushaf nüshalarının İbn Mes'ûd'a aidiyeti sahih olsa bile ne şartlarda muhafaza edildiği bilinmeyen mushaf nüshası veya nüshalarına dayanarak onun Fâtiha, Felak ve Nâs sûrelerini Kur'ân'dan kabul etmediği ve bu nedenle de mushafına yazmadığı düşüncesini doğru kabul etmek makul değildir. Ona ait olduğu kabul edilen nüshalarda zamanla yıpranmadan, kaybolmadan kaynaklı birtakım eksik parçalar olması muhtemeldir; ancak şahsi bir mushafta eksik bazı sûrelerin veya ayetlerin bulunması Kur'ân'ın korunmuşluğuna zarar verecek bir durum değildir. Çünkü Kur'ân'ın

muhafazası şahıslara tevdi edilmiş bir vazife değildir. Allah'ın inayeti ve Allah Resûlü'nden aldıkları eğitim ile Kur'ân-ı Kerim'i cem' ve istinsâh etmek suretiyle muhafaza etme işini ashâb, devlet idarecilerinin öncülüğü ve ümmetin onayı ile gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Abdullah b. Mes'ûd veya sahâbeden başka birinin mushafında bir veya birden fazla sûrenin yahut bazı ayetlerin bulunmaması bunların o isimlerce inkâr edildiği anlamına gelmeyeceği gibi bu meseledeki nakillerin mevcudiyeti de Kur'ân-ı Kerim'in korunmuşluğuna zarar verecek değildir.

Müstakil olarak Fâtiha'nın Abdullah b. Mes'ûd mushafında yer almadığını haber veren rivayetler incelendiğinde görülmektedir ki haber verilen husus onun Fâtiha'nın Kur'ân'dan bir parça olduğunu inkâr etmesi değildir. Rivayetlerin bu doğrultuda anlaşılması hatalıdır. Çünkü bu nakillerde bildirilen husus yalnızca İbn Mes'ûd'a nispet edilen mushafta Fâtiha'nın "yazılı olarak" mevcut olmamasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bilinmeyen bir sebeple Abdullah b. Mes'ûd'un şahsi mushafında Fâtiha'nın yazılı olarak bulunmaması Kur'ân'ın korunmuşluğu ile çelişkili bir durum değildir. Fâtiha'nın Allah katından indirildiği, namazlarda sürekli okunduğu konusunda ümmetin icmâi vardır. Nitekim kaynaklarımız İbn Mes'ûd'un namaza Fâtiha ile başladığını, Fâtiha'nın kıraatine dair kendisinden birtakım nakillerin bulunduğunu da açıkça ifade etmektedir. Âlimlerin tarih boyunca Muavvizeteyn konusundaki rivayetlere nispetle Fâtiha rivayetleri üzerinde az durmaları da bu konunun İslâm dünyasında kayda değer bulunmadığının bir başka delilidir.

Muavvizeteyn'e dair rivayetler hakkında yapmış olduğumuz araştırmanın neticesi ise Fâtiha konusunda ulaşılmış olduğumuz sonuçtan biraz daha farklıdır. Yapmış olduğumuz araştırma İslâm dünyasında Abdullah b. Mes'ûd mushafında Muavvizeteyn'in bulunmadığı kanaatinin baskın olduğunu ortaya koymuştur. Bu inancın kuvvetli olmasının nedeni bize göre bu konudaki rivayetlerin sayıca daha fazla olması, râvilerinin güvenilirlikleri ve Buhârî tarafından nakledilen formlarının mevcudiyeti olmalıdır. Bu rivayetler reddedilmemekle birlikte rivayetlere dayanarak Abdullah b. Mes'ûd'un Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'ın birer parçası olduğunu inkâr etmesi imkân dâhilinde görülmemiştir. Genel itibarıyla bu sûrelerin İbn Mes'ûd mushafında neden yazılmamış olabileceği meselesi üzerinde durulmuş ve onların unutulmasına ihtimal vermediği veya onların yazılması emrini Hz. Peygamber'den almadığı için mushafına yazmadığı yönünde kanaatler ortaya konulmuştur.

Çalışmada detaylı olarak ele aldığımız üzere bu konudaki rivayet metinlerinde muğlak ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler dikkatli bir şekilde incelendiğinde bize göre bu rivayetlerin iki hususa işaret etme ihtimali vardır. İlk olarak bu rivayetler yalnızca Abdullah b. Mes'ûd'un -tam olarak bilinmesi mümkün olmayan bir sebepten- Muavvizeteyn'i mushafına yazmadığını haber vermekte olabilir. İkinci olarak da metinlerdeki okuyuşa, söyleyişe vurgu yapan ifadeler ve rivayetlerin kendilerinden nakledildiği isimlerin kıraat alanında öne çıkan şahsiyetler olması dikkate alındığında bu rivayetlerin Abdullah b. Mes'ûd'un Muavvizeteyn'in okunuşuna yönelik farklı bir anlayışa sahip olduğunu ortaya koymak amacını taşıması muhtemeldir. Okuyuştaki bu farklılığın da Abdullah b. Mes'ûd tarafından "فَل" lafzının Felâk ve Nâs Sûrelerinin başında okunmaması ile alakalı olması kanaatimizce kuvvetli bir ihtimaldir.

Son olarak söylememiz gerekir ki bu rivayetlere dayanarak Fâtiha ile Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'a aidiyetinin Abdullah b. Mes'ûd tarafından inkâr edildiği doğru kabul edilecek olsa bile bu durum Kur'ân'ın korunmuşluğuna zarar vermeyecektir. Çünkü bu meseleler tek bir sahâbîyi ve onun şahsî mushafını ilgilendirmektedir. Kur'ân'ın muhafazası görevi ise şahıslara verilmemiştir. Kur'ân, ümmetin ittifakı ile eksiksiz ve ilavesiz bir biçimde muhafaza edilmiştir ve mütevâtirdir. Bu konudaki nakiller ise yalnızca âhad haberlerdir. Bu rivayetler izaha muhtaç olmakla birlikte Kur'ân'ın muhkemliğine, korunmuşluğuna zarar verebilecek bir konumda değildir. Ayrıca şahsî mushafırlara unutulma endişesi ile kaydedilen birtakım notların, tefsir, izah kabilinden bazı ilavelerin bulunması yahut bilinmesi mümkün olmayan muhtelif sebeplerle eksik bırakılan bazı sûre veya ayetlerin olması elbette ki mümkündür. Dolayısıyla Abdullah b. Mes'ûd mushafında Fâtiha ile Muavvizeteyn'in bulunmamasının birçok sebebinin olabileceği göz ardı edilmemelidir.

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 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Atik, M. Kemal. "Abdullah b. Mes'ûd ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 1-64.
- Aydar, Hidayet. "Muavvizeteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aydar, Hidayet. "Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 1-34.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî el-. *el-İntişâr li'l-Kurân*. thk. Muhammed 'İşâm el-Quğât. 2 Cilt. Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hâzm, 1422/2001.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maħmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buħârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrahim b. Ömer. *Mesâidü'n-Nazar*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1987.
- Buħârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buħârî el-. *el-Câmi'uş-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğat ve Şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atţâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebû 'Ubeyd, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Feğâ'ilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atiyye vd. Dimaşk; Beyrut: y.y., 1416/1995.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'aş el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu'l-*

- Meşâhif*. thk. Muhammed b. 'Abduh. Kahire: y.y., 1423/2002.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmaniyye, 1326/1908.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*. thk. 'Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muḥtelifi'l-Hadîs*. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menîf. *et-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ - Mutemmimu's-Şahâbe - et-Ṭabaḳâtu'l-Ḥâmise*. thk. Muhammed b. Şâmil es-Sulemî. 2 Cilt. Taif: Mektebetu's-Şiddîk, 1414/1993.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *Usdu'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Şahâbe*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avviḍ - 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâķ b. Muhammed el-Verrâķ el-Baġdâdî. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramaḍân. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Baġdâdî. *Funûnu'l-Efnân fi Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1408/1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Baġdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. thk. 'Abdurrezzâķ el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- Jalil, Abdul. "Mushafu Abdillâh İbn Mes'ûd". *Jurnal Studi Alqur'an dan Tafsir di Nusantara* 4/2 (2018).
- Jeffery, Arthur. *Materials For The History Of The Text Of The Qur'ân*. Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1937.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Ḳurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ḥazrecî el-. *el-Câmi' li-Âḥķâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Ḳurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ḥazrecî el-. *el-Câmi' li-Âḥķâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaṭṭa'*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâķî. Beyrut: y.y., 1406/1985.
- Mâverdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdılmaķşûd b. 'Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlip, el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûġi'n-nihâye*. b.y.: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008.
- Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbüri. *Şahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâķî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḫyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḫyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmu' Şerḫu'l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḫyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Şerḫu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İḫyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1392/1972.
- Nöldeke, Theodor - Schwally, Friedrich. *Kur'an Tarihi*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: İlke Yayınevi, 1970.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḫrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İḫyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hüdayrî es-. *ed-Durru'l-Menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hüdayrî es-. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Taberânî*. thk. Hâmdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eş-. *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî eş-. *Şerhu Muşkili'l-âşâr*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 16 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ eş-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yavuz, Adil. "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)". *Marife* 6/1 (2006), 7-39.
- Zemaşserî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Haḩâikü Ğavâmiidi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- 'Omer b. Şebbe, Ebû Zeyd 'Omer b. Şebbe en-Numeyrî. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1399.
- Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'ân (Mukaddimetü Kitâbu'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye)*. haz. Arthur Jeffery. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1373.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Japon Yeni Dinî Hareketi Ômoto'nun İnançları *

Japanese New Religious Movement Ômoto's Beliefs

Yetkin Karaoğlu 

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

PhD, Presidency of Religious Affairs

Kayseri / TŸrkiye

phd.yetkinkaraoğlu@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1188589

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 28.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Karaoğlu, Yetkin. "Japon Yeni Dinî Hareketi Ômoto'nun İnançları". *Marife* 22/2 (2022): 655-683. <https://doi.org/10.33420/marife.1188589>

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 Alıntı-GayriTicari-TŸretilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article is derived from the section "Ômoto's Beliefs" of the doctoral dissertation entitled "Japanese New Religious Movement: Ômoto", which was completed under the supervision of Professor Doctor Kenan HAS at the Institute of Social Sciences of Erciyes University. / Bu makale, Erciyes Ÿniversitesi Sosyal Bilimler EnstitŸsŸ bŸnyesinde Prof. Dr. Kenan HAS danışmanlığında tamamlanan "Japon Yeni Dinî Hareketi: Ômoto" başlıklı doktora tezinin "Ômoto'nun İnançları" başlıklı bŸlŸmŸnden tŸretilmiřtir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun İnançları

Özet

Ōmoto, Japon Dini Tarihi içerisinde adından en çok söz ettiren, Şinto temelli bir Japon Yeni Dini Hareketi (YDH)'dir. Japon Tarihi'nde Meiji Dönemi (1868-1912) itibarıyla başlatılan hareket inanç ve ibadetleriyle dünyevi-politik düşüncelerini birleştirerek Taishō (1912-1927) ve Shōwa (1927-1945) dönemlerinde öne çıkmıştır. Modern Dönemle (1945-) birlikte pasifize olan hareket, içerisinde farklı eğilimlerin etkisiyle bölünme sürecine girmiştir. Günümüzde üç ayrı dini grup şeklinde faaliyetlerini devam ettirmektedirler. Ōmoto'nun "Üç Büyük Öğrenim", "Dört İlke" ve "Dört Prensi" olmak üzere üç temel öğretisi bulunmaktadır. Bunlar, insan ile Tanrı'nın ilişkisini düzenleyen ve nasıl yaşanması gerektiğiyle ilgili inançlardır. Buna göre İlk olarak Ōmoto cennet ve dünyayı gözlemleyerek gerçek tanrının kimliği hakkında düşünmek, evrenin gelişimin ayrı değil bir olduğunu görerek tanrının gücünü düşünmek ve hayatın doğasına hazırlıklı bir biçimde gerçek tanrı hakkında düşünmek biçiminde tasavvur ettikleri Üç Büyük Öğrenim çerçevesinde kapsayıcı bir dini dünya görüşü sunmaktadır. İkinci olarak Dört Öğreti bulunmakta bunları Matsuri, Oshie, Narawashi ve Nariwai oluşturmaktadır. Matsuri, Ōmoto'da düzenli veya düzensiz yapılan, sunu ve duayı içeren ibadetlerin her birine denmektedir. Oshie, öğretisi anlamına gelmektedir. Ōmoto Shin'yu ve Reikai Monogatari hareketin iki ana kutsal metnini ifade etmektedir. Narawashi, insan hayatının alışkanlıklardan ibaret olduğu, tanrı-insan uyumu için insanın alışkanlıklarını tanrının isteğine göre düzenlemesi gerektiği inancını anlatmaktadır. Nariwai ise uygun çalışma anlamına gelmektedir. İnsanın ruhuyla elde ettiği sonuçları iyileştirmeye odaklanması gerektiği inancını ifade etmektedir. Buna göre insan ruhunu iyi kullanırsa sonuçlar iyi, kötü kullanırsa sonuçların kötü olacağına inanılmaktadır. Üçüncü olarak Dört İlke bulunmakta, bunları Seiketsu Shugi, Rakuten Shugi, Shinten Shugi ve Tōitsu Shugi oluşturmaktadır. Seiketsu Shugi, zihin ve beden arınması anlamına gelmekte, ölüm, hastalık ve ahlaksızlık gibi kirletici olduğu kabul edilen durumlardan kurtulmak kastedilmektedir. Bunlardan kurtulmanın ise arınma ritüelleri ile mümkün olduğu ifade edilmektedir. Rakuten Shugi, iyimserlik anlamına gelmektedir. Dünyanın daha iyi bir kurtuluş dünyası haline geleceğine dair bir inancı ifade etmektedir. Shinten Shugi, ilerlemecilik anlamındadır. İnsanın zihin ve bedenini yenileyerek sosyal hayatta gelişmesi ve ilerlemesi gerektiği inancını vurgulamaktadır. Tōitsu Shugi ise birleşim anlamındadır. Evrende bulunan iyi-kötü insan, zengin-fakir, tanrı-insan arasındaki ikili yönü ortadan kaldırılması gerektiği inancını açıklamaktadır. Buna göre toplumda ayrımcılıkların ve adaletsizliğin olmaması için düzen ve birliğin olması gerekmektedir. Ōmoto, Şintoist eksenli bir YDH olmasının yanında kapsayıcı monoteistik bir Tanrı inancına sahiptir. Dünya üzerindeki tüm dinlerin tek bir kaynaktan geldiğine inanmaktadır. Buna göre onlar, tüm dinlerin inanç ve ibadetleri tek bir Tanrıya yapıldığına ve hakikatten birer parça taşıdıklarına inanmaktadır. Ōmoto'da Ōmotosome Ōmikami adındaki yüce tanrının Kunitokotachi no Mikoto ve Toyokumunu no Mikoto biçiminde ikili yönü olduğuna inanılmaktadır. Onların kutsal metinleri, evren ve kurtuluşa dair inançları da bu yönde gelişim göstermiştir. Ōmoto'da Ōmoto Shin'yu ve Reikai Monogatari adında iki kutsal metin bulunmaktadır. İlki Nao Dehuchi'ye, ikincisi Onisaburō Deguchi'ye atfedilmektedir. Ōmoto'da Daiuchū adlı büyük kozmos, Shōuchū adlı küçük kozmos şeklinde iki ana evren anlayışı bulunmaktadır. Daiuchū insan evrenini de içine alan bilinmeyen binlerce evreni, Shōuchū ise insan evrenini ve dünyasını ifade etmektedir. Ōmoto'da üç tür kurtuluş inancı bulunmakta, aynı zamanda bunlar kurtuluşun aşamaları olarak görülmektedir. İlki bireysel kuralların uygulanması, ikincisi toplumsal kuralların uygulanması, üçüncüsü ise kurtarıcını gelişiyle dünyanın kurtuluş dünyası haline gelişiyle kurtuluşun mümkün olabileceği söylemektedir. Ōmoto'nun inançlarını ele aldığımız çalışmamız Temel Öğretileri, Tanrı Anlayışı, Kutsal Kişi Anlayışı, Kutsal Metinleri, Evren Anlayışı ve Kurtuluş Anlayışı olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır. Çalışmamız ülkemiz ve dünya literatüründe Ōmoto inançlarının incelenmesi açısından kapsayıcı nitelikte ilk araştırmadır. Çalışmamızın literatüre katkı sağlaması ve yeni araştırmalara faydalı olması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Japon Yeni Dini Hareketleri, Ōmoto Yeni Dini Hareketi, Ōmoto İnançları, Senkretizm.

Japanese New Religious Movement Ōmoto's Beliefs

Summary

Ōmoto is a Shinto-based Japanese New Religious Movement (NRM), the most popular one of Japanese Religious History. The movement, which was initiated in the Meiji Period (1868-1912) in Japanese History, came to the fore in the periods of Taishō (1912-1927) and Shōwa (1927-1945) by combining

their beliefs and practices with their worldly-political thoughts. The movement, which was pacified with the Modern Period (1945-), entered the process of division with the influence of different tendencies. Today, they continue their activities as three separate religious groups. Ōmoto includes three basic teachings: the "Three Great Learnings", the "The Four Teachings" and the "The Four Principles". These are the beliefs that regulate the relationship between man and God and how they should be lived. Firstly, Ōmoto presents an inclusive religious worldview within the framework of Three Great Learnings: to think about the identity of true god by observing heaven and earth, to consider the power of god by seeing that the universe is not separate but one, and to think about the true god by being prepared for the nature of life. Secondly, there are the Four Teachings, namely Matsuri, Oshie, Narawashi, and Nariwai. Matsuri refers to each regular or irregular act of worship including offering and prayer in Ōmoto. Oshie means teaching and refers to the two main scriptures of the movement of Ōmoto Shin'yu and Reikai Monogatari. Narawashi describes the belief that human life consists of habits and man must arrange his habits according to God's will for god-human harmony. On the other hand, Nariwai means proper work and expresses the belief that one should focus on improving the results achieved with the soul. According to this, it is believed that the results will be good if a person uses own soul well and the results will be bad if person uses it badly. Thirdly, there are the Four Principles, which are Seiketsu Shugi, Rakuten Shugi, Shinten Shugi, and Tōitsu Shugi. Seiketsu Shugi means purification of the mind and body, and it means to get rid of polluting situations such as death, illness and immorality. It is stated that getting rid of them is possible with purification rituals. Rakuten Shugi means optimism, expressing a belief that the world will become a better world of salvation. Shinten Shugi means progressivism and emphasizes the belief that people should develop and progress in social life by renewing their mind and body. Tōitsu Shugi, on the other hand, means unification and explains the belief that the duality between good and bad man, rich and poor, god and man in the universe should be eliminated. Accordingly, there must be order and unity in order to avoid discrimination and injustice in society. In addition to being a Shintoist-oriented NRM, Ōmoto has an inclusive monotheistic belief in God and believes that all religions in the world come from a single source. Accordingly, they believe that all religions' beliefs and worships are practiced for only one God and they each one carries a piece of truth. The supreme god, called Ōmotosume Ōmikami in Ōmoto, is believed to have a dual aspect as Kunitokotachi no Mikoto and Toyokumunu no Mikoto. Their sacred texts, their beliefs about the universe and salvation have also developed in this way. There are two scriptures called Ōmoto Shin'yu and Reikai Monogatari in Ōmoto. The first one is attributed to Nao Dehuchi, the second one is to Onisaburō Deguchi. In Ōmoto, there are two main universe as the big cosmos called Daiuchū and the small cosmos called Shōuchū. Daiuchū refers to thousands of unknown universes including the human universe, while Shōuchū refers to the human universe and world. There are three types of salvation beliefs in Ōmoto, which are also seen as stages of salvation. The first is the application of individual rules, the second is the application of social rules, and the third is that the salvation is possible when the world becomes the world of salvation with the coming of the savior. Our research on Ōmoto's beliefs consists of six parts: Basic Teachings, Understanding of God, Understanding of Sacred Man, Sacred Texts, Understanding of Universe and Understanding of Salvation. Our study is the first comprehensive study in terms of examining Ōmoto beliefs in our country and world literature, and it is aimed to contribute to further researches through this study.

Keywords: History of Religions, Japanese New Religious Movements, Ōmoto New Religious Movement, Ōmoto Beliefs, Syncretism.

Giriş

Japon YDH'lerinin nasıl ortaya çıktıkları, toplum tarafından nasıl algılandıkları ve tarihi süreçteki faaliyetleri hakkında genel çalışmalar kadar araştırılan dinî hareketin yerel önemi, çıkış noktası, eklektik ve senkretik düşüncelerinin arka planı hakkında bölgesel çalışmalar da o kadar büyük bir önemi haizdir. Bu önemin temel nedeninin, dinî hareketlerin küresel çapta faaliyette bulunmaları ve onların toplumdaki ana akım bir dinî gelenekten tamamen bağımsızlaşmadıkları olduğu söylenebilmektedir. Bu açıdan özellikle hedef dil üzerinden hedef bölgenin inanç tarihi dikate alınarak yapılan akademik çalışmalar, alanındaki eksiklikleri nitelikli bir

biçimde doldurabilmektedir. Söz gelimi Ōmoto'nun inançları hakkında yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu hususların yerine daha çok din-devlet ilişkisi, kurucularının dinî liderlikteki kişilikleri, hareketin genel tarihî önemi, diğer dinî hareketlerle temel öğretilerinin karşılaştırılması gibi sınırlandırılmış çalışmalar yapılagelmiştir. Bu anlamda çalışmamız, Omoto'nun inançları hakkındaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Dünya literatüründe Ōmoto hakkında Japonca kaynaklar dâhil edilerek yapılan ciddi ve kapsamlı akademik çalışmaların ilki, Takane Tokushige adlı araştırmacı tarafından 1964 ve 1967 yıllarında iki cilt biçiminde yayınlanan "Ōmoto Nanajunenshi" (Ōmoto'nun Yetmiş Yıllık Tarihi) adlı eserdir. Bu eserin önemi hareket kaynakları kullanılarak Japonca kaleme alınan ilk akademik çalışma olmasından ileri gelmektedir. Günümüz Ōmoto araştırmacıları bu eseri temel alarak çalışmalarına başlamaktadırlar. Ancak bu eser, adından da anlaşılacağı üzere hareketin 1962 yılına kadar olan yetmiş yıllık tarihi sürecini içerdiğinden hem sınırlı bir dönemi anlatmakta hem de hareketin inançlarına değinmemektedir. İkincisi, Thomas Peter Nadolski adlı araştırmacı tarafından 1975'te yapılan "The Socio-Political Background of The 1921 and 1935 Ōmoto Suppressions in Japan" (Japonya'da 1921 ve 1935 Ōmoto Baskılarının Sosyopolitik Arka Planı) adlı doktora tezidir. Bu tezin önemi Takane Tokushige'nin araştırmasından sonra hareketin belirli bir konusuna (din-devlet ilişkisi) odaklanan ilk çalışma olmasıdır. Ancak bu eser hareketi yalnızca 1921'de ve 1935'te hükümet tarafından kapatılmaya maruz kaldığı yıllardaki din-devlet ilişkileri açısından ele almakta, hareketin inançlarına yer vermemektedir. Üçüncüsü, Mami Miyata adlı araştırmacı tarafından 1988'te "Deguchi Nao: Modernization and New Religions" (Deguchi Nao: Modernleşme ve Yeni Dinler) adlı yüksek lisans tezidir. Bu tezin önemi Nao Deguchi¹ ekseninde hareketin kuruluş dönemini ayrıntılı ele alan ilk çalışma olmasıdır. Ancak bu çalışma, hareketi sadece kurucusu Nao Deguchi ve hayatı üzerinden ele almakta, hareketin inançlarının neler olduğuna değinmemektedir. Dördüncüsü, Nancy Stalker adlı araştırmacı tarafından 2002'de sunulmuş olan doktora tezinin gözden geçirilerek 2008'de yayınlandığı "Prophet Motive: Deguchi Onisaburō, Omoto and the Rise of a New Religion in Imperial Japan" (Peygamber Motifi: Deguchi Onisaburō, Ōmoto ve İmparatorluk Japonya'sında Yeni

¹ Ōmoto'nun ilk kurucusu olarak kabul edilen Nao Deguchi (1837-1918), Japonya'da genel tahıl kıtlığının sürdüğü 1837'de, kırsal kesimde yaşamlarını marangozlukla sağlayan ancak fakirlik içerisindeki bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Bir süre sonra geçim sıkıntısından dolayı evlatlık olarak verilmiştir. Marangozlukla uğraşan Masagoro Deguchi ile 28 yaşındayken 1865'te evlendirilmiştir. Hayatının bu döneminde de maddi-manevi sıkıntılar yaşayan Deguchi'nin beş çocuğu dünyaya gelmiştir. Nao'nun kocası 1887'de felç geçirdikten üç yıl sonra ölmüş, bunun üzerine maddi ve manevi anlamda sıkıntılar yaşamıştır. Çocuklarından biri bedensel engelli doğan Nao'nun kocasının ölümünden sonraki süreçte diğer iki çocuğu psikolojik rahatsızlıklar geçirmiştir. Tüm bu sıkıntılı süreçlerden sonra 1892'ye gelindiğinde Nao, 55 yaşındayken kutsalla iletişime geçmiş, çevresindeki insanlara tüm dert ve sıkıntılarını kami tarafından sona erdirileceğini söylemiştir. Nao'nun geçirmiş olduğu rahatsızlıklar ve yaşam zorlukları kutsalla iletişiminde ve sonrasında öğretilerinin bu ekseninde gelişiminde etkili olmuştur. Nao, 6 Kasım 1918'de Ayabe'de ölmüştür. Bkz. Carmen Blacker, "Millenarian Aspects of The New Religions Movements", *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. Donald H. Shively (New Jersey: Princeton University Press, 1971), 577-578; Nao Deguchi, *Omoto Shin'yu* (Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983), 4/ksm. 25.07.1918.

Dinlerin Yükselişi) adlı eseridir. Bu eserin önemi ise hareketin ikinci lideri Onisaburō² ve faaliyetleri ekseninde Ōmoto'yu ele alarak dönemin hükümetleriyle ve diğer dinlerle ilişkisini anlatmasıdır. Ancak bu çalışma hareketi, yalnızca Onisaburō eksenli din-devlet ilişkisi açısından ele almakta, hareketin inançlarına yer vermemektedir.

Ülkemizde Ōmoto hakkında yapılmış Türkçe çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalar bir ansiklopedi maddesi,³ bir kitap bölümü⁴ ve bir yüksek lisans tezinden⁵ oluşmaktadır. Ancak bu çalışmalar, Japonca kaynaklardan yoksun, genel tasvir edici ve tanıtıcı araştırmalardan oluşturulan, genel tasvir edici nitelikteki çalışmalardır. Son olarak ülkemizde Japonca ve İngilizce dilindeki birincil ve ikincil kaynaklar dâhil edilerek oluşturulan “Japon Yeni Dinî Hareketi: Ōmoto” başlıklı bir doktora tezi mevcuttur.⁶ Bu tezle birlikte söz konusu bu çalışmamız üstte zikredilen çalışmalardaki (hareketin inançlarına dair) eksikliklerin giderildiği; birincil kaynak niteliğinde Japonca, ikincil kaynak niteliğinde Japonca ve İngilizce dilinde yazılmış eserlerin incelenerek oluşturulduğu kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışma olması açısından farklılık göstermektedir. Araştırmamız, Ōmoto'nun “Temel Öğretileri”, “Tanrı Anlayışı”, “Kutsal Kişi Anlayışı”, Kutsal Metinleri”, “Evren Anlayışı” ve “Kurtuluş Anlayışı” olmak üzere altı ana bölüm ve çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır. Çalışmamızla hareketin önemine dikkat çekilmesi ve alana mütevazı bir katkı sunulması amaçlanmıştır. Çalışmamızın yeni araştırmalara yol göstermesi beklenmektedir.

Japon Yeni Dinî Hareketlerinden olan Ōmoto, kurulduğu tarihten günümüze akademisyenler tarafından farklı yönleriyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Örneğin, Peter Clarke'e göre 1890'larda Kyoto yakınlarında zamanının küçük bir kırsal yerleşim olan Ayabe'de ortaya çıkan 1915-1935 arasında güçlenen yeni bir senkretik Şinto dinidir.⁷ Benjamin Dorman'a göre 1892-1918 yılları arasında Ayabe'de yaşayan köylü bir kadın olan Nao Deguchi tarafından kurulan bir yeni dindir.⁸ Stuart

² Ōmoto'nun ikinci ve müşterek kurucusu Onisaburō, Kameoka'nın dört kilometre batısındaki küçük bir köy olan Anao'da 22 Ağustos Temmuz 1871'de fakir bir köylü ailesinin ilk oğlu olarak doğmuştur. Orijinal adı Kisaburo Ueda'dır. Kisaburo'nun ailesi tutucu Şintoistler olarak bilinmiştir. Ailesinin bu durumu onun dinî-dünyevi görüşlerini şekillendirmiştir. Özellikle Kisaburo'nun anneannesi Uno, onun Şintoist eksenli eğitiminde etkili olmuştur. Onisaburō 1947'de Kameoka'da ölmüştür. Bkz. Eizō Itō, *Shinshūkyō Sōshishaden: Ōmoto Deguchi Nao, Deguchi Onisaburō no Shōgai* (Tokyo: Kōdansha, 1984), 71; Nancy K. Stalker, *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 26; Takane Tokushige, *Ōmoto Nanajunenshi* (Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1967), 2/735-750.

³ Mustafa Bıyık, “Ōmoto”, *Yeni Dinî Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

⁴ Halil İbrahim Şenavcu, “Japon Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 262-282.

⁵ Enbiye Mahbube Dinler, *Yeni Bir Japon Dinî Hareketi: Oomoto* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶ Yetkin Karaoğlu, *Japon Yeni Dinî Hareketi: Ōmoto* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁷ Peter Clarke, “Ōmoto (Great Origin)”, *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter Clarke (New York: Routledge, 2005), 468.

⁸ Benjamin Dorman, *Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), 47.

Picken'e⁹ göre ismi "Büyük Kaynak Öğretisi" anlamına gelen Ōmoto, bir kami¹⁰ tarafından ele geçirildiğine inanılan ve hareket öğretilerinin dünyanın büyük temeli olarak vaaz edileceğini söyleyen Nao Deguchi (1837-1918) tarafından kurulan bir yeni dindir.¹¹ Nancy Stalker'e¹² göre Kyoto'nun bir kasabası olan Ayabe'de Nao Deguchi tarafından kurulan, damadı Onisaburō Deguchi liderliğinde ulusal ve uluslararası ölçekte büyüyen Şinto temelli ve kurtuluş eksenli bir Japon YDH'sidir.¹³ Takashi Nagaoka'ya göre Ōmoto, 1892'de Nao Deguchi ile başlayan, Onisaburō Deguchi'nin rehberliğinde uluslararası bir eksendeki senkretizmiyle kurumsallaşan bir Japon YDH'sidir.¹⁴ Tüm bu akademik tanımlamaların Ōmoto'da bir ifadesi bulunduğunu dikkate alarak hareketin tarafımızca kapsayıcı bir tanımlaması yapılabilmektedir. Buna göre Ōmoto, kuruluşundan günümüze kadar kurumsallaşma sürecini büyük oranda tamamlayan ve Şintoizm'in karakteristiğini yansıtan bir Japon YDH'sidir.

Ōmoto senkretik bir din olmasının yanında eklektik bir özelliğe de sahiptir. Diğer din ve inanışları da kutsaldan bir parça kabul etmekte, ancak hareketin temel inançları üzerinden kurtuluşa ulaşılabileceğini vurgulamaktadır. Bu durum günümüzde hareketin üç grubu için de geçerli bir husustur:

⁹ Stuart D. B. Picken, 1942-2016 yılları arasında yaşamış İskoç filozof, akademisyen ve din adamıdır. Karşılaştırmalı ahlak ve Japon felsefesi konularında çalışmalar yapmıştır. Glasgow Üniversitesi'nde felsefe ve Hristiyanlık konularına eğilerek lisans eğitimini, sonra da Kant felsefesi üzerine doktorasını tamamlamıştır. İskoçya Kilisesi'nde bir süre papazlık görevi yapan Picken, 1972-1977 yılları arasında Tokyo Hristiyan Üniversitesi'nde felsefe alanında profesörlük yapmış, Şintoizm üzerine eğilerek uzmanlaşmıştır. Stirling Üniversitesi'nde bir dönem misafir öğretim üyesi görevinde çalışan Picken, 1997-2004 yılları arasında Nagoya Ticaret ve İşletme Üniversitesi Yabancı Diller ve Asya Çalışmaları Fakültesi'nin, 2002-2004 yılları arasında da aynı üniversite bünyesinde Küresel İşletme Enstitüsü'nün kurucu dekanlıklarını yapmıştır. Picken ayrıca İskoçya Japonya Derneği'nin kurucu başkanlığını ve Uluslararası Akademik Forum'un danışma kurulu başkanlığını yapmıştır. Şintoizm ve Japon dinleri üzerine çalışmalarından bazıları şunlardır. Bkz. Stuart D. B. Picken, *Suicide in Japan and Europe: Convergence and Contrast in Modern Views*, 1976; Stuart D. B. Picken, *Shinto and the Beginnings of Modernization in Japan*, 1977; Stuart D. B. Picken, *Buddhism: Japan's Cultural Identity* (Kodansha International, 1982); Stuart D. B. Picken, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings* (London: Greenwood Publishing Group, 1994); Stuart D. B. Picken, *Shinto Meditations for Revering the Earth* (Stone Bridge Press, 2002); Stuart D. B. Picken, *Sourcebook in Shinto: Selected Documents* (Greenwood Publishing Group, 2004); Stuart D. B. Picken, *The A to Z of Shinto* (Scarecrow Press, 2006); Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Shinto* (Scarecrow Press, 2010).

¹⁰ Kami (神), Japon dili ve dininde Tanrı'yı ifade eden kavramdır. Bu kavram, her ne kadar Tanrı kelimesiyle karşılaşılsa da kendine has bir etiyojolojiye sahiptir. Şintoizm, bünyesinde birçok kutsal varlığı aynı anda barındıran bir dindir. Bu açıdan kendi iradesi, çevreye etkisi ve güçleri bakımından farklı olan bu kutsal varlıkların her birine Kami, hepsi kastedilirse Kamigami (神々) denmektedir. Bkz. Megumi Yama, "The Concept of Kami in Shintō and Holism: Psychotherapy and Japanese Literature", *Synchronicity: Between Wholes and Alterity*, ed. Rico Sneller (New York: Routledge, 2019), 170-179.

¹¹ Picken, *Historical Dictionary of Shinto*, 231.

¹² Nancy Stalker, (1962-), Stanford Üniversitesi'nde doktorasını ve Yale Üniversitesi'nde Doktora Sonrası Araştırma yapmıştır. Teksas ve Kaliforniya Üniversitelerinde çalışmalar yapan Stalker, şuan Hawai'i Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Stalker, Japon dinleri, din ve kültür ilişkisi, kültürel milliyetçilik ve din-devlet ilişkisi alanlarında araştırmalarına devam etmektedir. Çalışmalarından bazıları şunlardır. Bkz. Stalker, *Prophet Motive*; Nancy K. Stalker, *Japan: History and Culture from Classical to Cool* (University of California Press, 2018); Nancy K. Stalker, *Devouring Japan: Global Perspectives on Japanese Culinary Identity* (Oxford University Press, 2018).

¹³ Stalker, *Prophet Motive*, 16; Nancy Stalker, "Ōmoto", *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny - Franz Winter (Boston: Brill, 2018), 52.

¹⁴ Takashi Nagaoka, "Reikon o Torae Sokoneru: Kami no Oekara Kangaeru Minshū Shūkyō Ōmoto", *Hitobungakuhō* 108 (2015), 144.

Oomoto'nun öğretileri tek bir mezhebe (veya dine) ait değildir. Pek çok kurumsal dinin yaptığı gibi, kurucumuzun sözlerinde (dediği şekliyle) tek ve yegâne dini hakikate sahip olduğumuza inanmıyoruz. Oomoto'da, insanların yaşayan ruhlarını doktrin, kutsal metinler, ritüeller ve kateşizmin¹⁵ çelik ağırlarıyla kuşatarak bağlayıp yok etmiyoruz. Sonuçta, Hristiyanlar, Budistler ve dünyanın dört bir yanından diğer öğretilere inananlar Oomoto'ya geliyorlar. Hepimiz maneviyatımızı geliştirmek ve zamanımızla uyum içinde dini ilkeleri keşfetmek için birlikte çalışıyoruz.¹⁶

Onisaburō'nun (1871-1948) bu görüşlerine atıfla “Üç Büyük Kural”, “Dört Öğreti” ve “Dört İlke” bulunmakta, bu ilkelere Ōmoto'da “Kyōshi” denilmekte ve bunların hem kendi inançlarının hem de tüm inançların dayandığı ilkeler olduğuna inanılmaktadır.¹⁷ Bu öğretiler hareketin kurumsallaşma döneminde şekillenmeye başlamış, 8 Ağustos 1921'de Onisaburō tarafından deklare edilmiştir.¹⁸

1. Temel Öğretileri

Ōmoto'da inancın temelini “Kami ve İnsan İşbirliği”nden oluştuğu ifade edilmiştir. Buna göre hareket misyonun gerçekleşmesinin kamileri birleştirmekle, Kami'nin kalbi olmakla ve Kami'nin gücünü almakla mümkün olacağına inanılmaktadır.¹⁹ Bu hedefleri içeren Üç Büyük Kural şunlardır:

- a) Cennet (gök) ve Dünya'yı gözlemleyin ve gerçek Kami'nin varlığı hakkında düşünün.
- b) Evrensel gelişimin tamamen ayrı olmadığını görüp gerçek Kami'nin gücünü düşünün.
- c) Hayatın doğasına hazlılıklı bir biçimde gerçek Kami'nin ruhu hakkında düşünün.

Ōmoto inancına göre kami, evren ve insan ilişkisine vurgu yapan Üç Büyük Kural, dünyanın doğal işleyişini düşünerek büyük kaynağı (gerçek kami) tanımanın yollarını sağlamaktadır. Bu esaslara bağlı olan insanın Şinto'nun doğal kutsallığı ve canlılığıyla ilgili daha geniş bir bakış açısına sahip olacağı vurgulanmıştır.²⁰ Ōmoto'ya göre bu üç kural, Kami'nin sonsuz ve mutlak tek varlık (独一眞神) oluşuna vurgu yapmaktadır. Buna göre insan tüm evreni dikkatle inceleyerek Kami'nin varlığı ve onun herşeyi yarattığı sonucuna ulaşabilmektedir. Evren, Ōmoto'ya göre sesiz bir kitaptır. Doğa, gök ve yer insan tarafından kalbiyle (kokoro)

¹⁵ Kateşizm, temelde Hristiyan gelenekte topluma iman esaslarını ve dini pratikleri öğretmek amacıyla önceleri sözlü biçimde varolan ancak sonradan yazılı formları ortaya çıkan eserlere denmektedir. Ancak bu kavram pek çok çalışmada diğer dinlerde inanç esaslarını öğretme amacını güden eserlere de denmiştir. Onisaburō'nun bu kavramı kullanması ise hareketinin Hristiyanlık üzerinden tüm dinlerde olduğu ifade edilen katı bir inanç esası ve dini pratikleri olmadığını vurgulama amacını taşıdığı söylenebilmektedir. Kateşizm için bkz. Mehmet Kalkan, *Socinianizm'in Temel İnanç Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 69.

¹⁶ Deguchi Onisaburō, “Bankyo Dokon” (26 Şubat 2021).

¹⁷ Onisaburō, Nao'nun kutsal yazılarını tekrar yazıp anlamlandırmış, kendi görüşleriyle harmanlayarak Ōmoto'nun inanç ilkelerini belirlemiştir. Bu sebeple Ōmoto'nun dayandığı temel felsefi ilkeler Onisaburō'ya atfedilmektedir. Bkz. Yasuaki Deguchi, *İrimame no Hana* (Tokyo: Hachiman Shoten, 1995), 697..

¹⁸ Onisaburō Deguchi, *Wani Bunko: Michi no Omoto* (Kameoka: Dainippon Shusaiikai, 1921), 9/1-69.

¹⁹ “Omotokyoshi - Sandai Gakusoku”, 11 Mayıs 2017.

²⁰ Stalker, “Ōmoto”, 60.

gözlemlendiğinde Kami'nin ruhu, gücü ve bedeni derin bir duygu ile hissedilebilmektedir. Kami'nin vahyi heryerdedir. Kami, herşeyi "ruh" (靈), "güç" (力) ve "beden" (体) olmak üzere üç unsurla yaratmıştır. Dolayısıyla evrendeki herşey temelde ruh, güç ve beden şeklindeki üç unsurdan başka bir şey değildir.²¹

Ômoto'ya göre insanların var oldukları andan itibaren ihtiyaç duydukları kural, Üç Büyük Kural'dır. İnsanlar bu kuralları uygulamadıkları için hayatın her alanında çok fazla kural belirlenmiştir. Ancak buna gerek yoktur. Bu üç kural evrenin ve insanın asli kurallarıdır.²²

1.1. Dört Öğreti

"Dört Öğreti" (四大綱領) Ômoto'nun temel inançlarından biridir. Dört Prensiptir "Matsuri" (祭), "Oshie" (教), "Narawashi" (慣) ve "Nariwai" (造) öğretilerinden oluşmaktadır. Bunlara göre her insanın kutsal bir görevi vardır.²³ Bu öğretilere göre doğru bir hayatın yaşanması için günlük hayatta bu ilkelerin uygulanması gerekmektedir. İnsanın, hayatını bu prensiplere göre yaşadığında kendisine mutlu bir hayat sağladığına ve dünyayı daha huzurlu yer haline getirdiğine inanılmıştır. Bu dört prensip alt başlıklar halinde açıklanmıştır.²⁴

1.1.1. Matsuri

Matsuri (祭), "Kamilerin Büyük Yolu" (惟神の大道) anlamının yanında dua, ritüel, kutsamak, yüceltmek ve tapınmak anlamlarına gelmektedir. Ômoto'ya göre Matsuri ilkesi denge anlamına geldiğinden Kami ve insan kalbinin dengede bir ve bir arada oluşunun (神人合一して) sağlandığı bir tecrübedir. Matsuri'nin kutsal dünya ile yeryüzü arasında bir kutlama töreni olduğu ifade edilmiştir. Matsuri'nin "İnsanların Karşılıklı Kutsaması" (人間相互のまつり), "Doğayla Olan Kutsama" (自然とのまつり), "Kutsal Ruhla (Kami'nin Ruhuyla) Uyum" (神霊との和合), "Doğru Kutsama" (正しいまつり) ve "Büyük Arınmanın Bilinci" (大祓いの意義) şeklinde beş yönü bulunmaktadır. Bu beş yön Matsuri'ye göre şöyle açıklanabilmektedir. İnsanların Karşılıklı Kutsaması, günlük hayatta eşlerin birbirleriyle, ebeveynlerin çocuklarıyla; öğretmenler ve öğrencilerin birbirleriyle; toplumda gençler ve yaşlıların birbirleriyle olan ilişkilerindeki saygı ve uyuma işaret etmektedir. Doğayla Olan Kutsama, hayvanlar ve bitkilerin hem kendileri hem de birbirleri arasında; güneş sistemindeki güneş ve gezegenlerin birbirleriyle ve insan vücudundaki organların birbirleriyle olan dengesine vurgu yapmaktadır. Ômoto'da her doğal ve sosyal sistemin bir merkezî unsuru olduğuna inanıldığından Kutsal Ruhla Uyum ifadesiyle, Kami'nin tüm evrenin merkezi ve yaratıcısı olduğu için ona şükredilmesi gerektiği kastedilmektedir. Doğru Kutsama, evrende her şeyin Kami'nin izniyle gerçekleştiği fark edilerek insanın söz ve eylemlerinde şükran ve ibadet duygusuyla dua etmesi anlamına gelmektedir. Büyük Arınmanın Bilinci, Kami'ye ibadet etmek için ritüeller yapılması

²¹ "Omotokyoshi - Sandai Gakusoku".

²² Onisaburô Deguchi, *San Kagami* (Kameoka: Tenseisha, 1930), 3/80.

²³ Takane Tokushige, *Ômoto Nanajunenshi* (Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1964), 1/663.

²⁴ Onisaburô Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 38/blm. 1; "Shidai Kouriyô" (11 Mayıs 2017); Stalker, "Ômoto", 60.

gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre ritüel başlamadan önce zihin ve beden temizlenmekte, ritüel aracılığıyla da ruhlar arınarak Kami tarafından kutsanmaktadır.²⁵

1.1.2. Oshie

Oshie (教), “Cennetin Gerçeği” (天授の真理) anlamının yanında öğreti, doktrin ve inanç manalarına gelmektedir. Ōmoto'ya göre Oshie, göğü ve yeri yaratan Kami tarafından harekete verilen hakikatin öğretimini ifade etmektedir. Bu öğretiye göre Kami mutlak bir varlıktır. Ōmoto'nun öğretileri herhangi bir insan düşüncesi içermeksizin her daim mutlak bir gerçekliktir. Oshie'nin “Kutsal Metin, Öğretinin Açıklaması ve Mesajı” (教典・教説書・教書), “Sorumluluğun Gerekliliği” (強制の力が必要), “Şükür, Disiplin ve Yöntem” (感恩 - 鍛錬 - 順序) ve “İlk Önce Kami'nin Kutsal Sözünü Okumak” (まず神書拜読から) olmak üzere dört yönü bulunmaktadır. Kutsal Metin, Öğretinin Açıklanması ve Mesajı, hareketin kutsal metinleri olan “Ōmoto Shin'yu” (大本神諭) ve “Reikai Monogatari”yi (靈界物語) ifade etmektedir. Bunlardan sonra takip edilmesi gereken öğretiler, halef liderlerin kitapları ve verdikleri derslerdir. Sorumluluğun Gerekliliği, “dışarıdan içeriye” ve “içeriden dışarıya” olmak üzere öğretinin öğrenme ve öğretme biçiminde iki yöntemine işaret etmektedir. Bunların ikisi birlikte yapılmalıdır. Birincisi öğretinin zenginleşebilmesi için doktrinleri öğrenmek, ikincisi ise doğada bulunan Kami'nin ruhunu ortaya çıkarmaktır. Öğreti ruhu zorlamaktadır. Çünkü ruhun bir tarafı zorlulardan kurtulmak ve rahata ermek, diğer tarafı ise zorlanmak ve iyileşmek istemektedir. Bu sebeple Oshie'nin özelliklerinden biri olan sorumluluğun, ruhu zorladığına inanılmaktadır. Şükür, Disiplin ve Yöntem, bilgi ve ediniminden daha önemli olduğuna inanılan minnet, dostluk ve samimiyetin bir ifadesidir. Buna göre insan, Kami'nin lütfuna alışık olduğu için ona olan şükran duygusunu unutmaya eğilimindedir. Öğretiler ise insana görevini, disiplini ve dünyadaki hiyerarşik düzeni hatırlatmakta, insanın gerçek benliğini açığa çıkarmaktadır.²⁶

1.1.3. Narawashi

Narawashi (慣), “Kami-İnsan Yolunun Kuralları” (天人道の常) anlamının yanında Kami ve insan ilişkisinin/yolculuğunun kalıcı/sonsuz oluşu inancına ve buna uygun alışkanlıkların gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ōmoto'ya göre evrendeki herşey evrenin düzenine uygundur. İnsan da Kami'nin koyduğu kurallara uyumlu bir biçimde hareket etmektedir. Bu anlamda gök âlemi ve dünya âlemi temelde biridir. Diğer taraftan her insanın kendisine has farklı alışkanlıkları ve bunları etkileyen utanç, pişmanlık, korku ve anlamak şeklinde dört duygusu bulunmaktadır. Bu duygular Kami'den oluşmuş duygulardır. Narawashi'nin yerine getirilmesi için bu duygularla günlük hayatta Kami ve insan ilişkisine uygun alışkanlıklar edinilmesi gerektiğine ve bu alışkanlıkların insanın dindar bir yaşam sürmesini sağlayacağına

²⁵ Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, 38/1; Onisaburō Deguchi, *Kannagara no Michi* (Tenseisha, 1935), 149; “Shidai Kouriyō” (11 Mayıs 2017).

²⁶ Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 38, blm. 1; Deguchi, *Kannagara no Michi*, 149; “Shidai Kouriyō” (11 Mayıs 2017).

inanılmaktadır.²⁷

1.1.4. Nariwai

Nariwai (造), “Uygun Çalışma” (適宜の事務) anlamının yanında hareket açısından insanın yeryüzünde cennetin inşası için doğru yerde ve doğru insanlarla olması manasına gelmektedir. Ōmoto’ya göre bu kavram, dinlere ve geleneklere bağlılığın gerekli olduğunun bir ifadesidir. İnsan kendi ruhunu kötüye kullanırsa yaptığı işlerde kötü sonuçlar elde edecektir. İyiye kullanırsa da iyi sonuçlar elde ederek dünyanın daha iyi bir yer haline gelmesine katkıda bulunacaktır.²⁸

1.2. Dört İlke

Dört İlke (四大主義), Ōmoto’nun temel inançlarından biridir. “Saflık” (清潔主義), “İyimserlik” (樂天主義), “İlerlemecilik” (進展主義) ve “Birlik” (統一主義) ilkelerinden oluşmaktadır. Ōmoto’ya göre insanlar bu ilkeleri benimsediğinde uyum içerisinde yaşayabilecek, uymadığında ise acı ve sıkıntı çekecektir.²⁹ Yine Ōmoto’ya göre gök aleminin tümü bu dört ilke ile doludur. Bu ilkeler, yeryüzüne festival, ritüel ve törenler aracılığıyla gök âlemini yeryüzüne yansıtmaktadırlar. Ritüeller aracılığıyla kamiler insanlarla uyumlu ve onlar hakkında memnun olmaktadır.³⁰ Bu dört ilke alt başlıklarla açıklanabilmektedir.³¹

1.2.1. Seiketsu Shugi

Seiketsu Shugi (清潔主義), “Zihin ve Bedenin Arınması” (心身修祓の大道) anlamının yanında “Arınma İlkesi” manasına da gelmektedir. Zihin ve Bedenin Arınması (心身修祓), Şintoizm’de önemli bir konudur. Ölüm, hastalık ve ahlaksızlık gibi durumların insanı kirlettiği kabul edilmekte ve bunların insan-kami arasını açarak aralarındaki olumlu ilişkiyi zayıflattığı ifade edilmektedir. Buna göre insanların kami ile bir olabilmeleri için, arınma ve ibadetlerine dikkat etmeleri gerektiğinin altı çizilmektedir. Dolayısıyla arınma ritüellerinin kami ile insan arasındaki uzaklığı ortadan kaldırayabileceğine inanılmaktadır.³²

1.2.2. Rakuten Shugi

Rakuten Shugi (樂天主義), “Gök ve Yeryüzü Kamilerinin Büyük Yolu” (天地惟神の大道) anlamının yanında iyimserlik anlamına gelmektedir. Nao Deguchi’nin dünyanın yeniden inşa edilmesiyle ilgili kehanetlerinde daha iyi bir dünya inancını (Yonaoshi) yansıtmaktadır. Ōmoto’ya göre insan geleceğe dair iyimser olduğunda Kami’ye daha da yaklaşmaktadır. İyimser olmadığına ise Kami’den uzaklaştığından insanın dünyada herhangi bir alanda gelişimini sağlayamayacağı kabul

²⁷ Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 38, böl. 1; Deguchi, *Kannagara no Michi*, 149; “Shidai Kouriyou” (11 Mayıs 2017).

²⁸ Deguchi, *Kannagara no Michi*, 149; “Shidai Kouriyou” (11 Mayıs 2017).

²⁹ Onisaburō Deguchi, *Wani Bunko: Michi no Daigen* (Kameoka: Dainippon Shushaikai, 1921), 5/77-81.

³⁰ Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 47/blm. 19.

³¹ Onisaburō Deguchi, *Omoto no Michi* (Kameoka: Tenseisha, 1947), blm. 10.

³² Deguchi, *Wani Bunko: Michi no Daigen*, 5/77-81.

edilmektedir.³³

1.2.3. Shinten Shugi

Shinten Shugi (進展主義), “Sosyal/Toplumsal Gelişim Yolu” (社会改善の大道) anlamının yanında ilerlemecilik anlamına da gelmektedir. Bu ilkeye göre hayat her an yenilediği gibi insan da yenilenmelidir. İnsan zihin ve bedenini yenileyerek sosyal yaşamda gelişmeli ve ilerlemelidir. Bu ilkeye inananlar ise eylemlerinde çaba sarfederek insanlığın sosyal durumunu iyileştirmeye çalışmalıdırlar.³⁴

1.2.4. Tōitsu Shugi

Tōitsu Shugi (統一主義), “Tōitsu Shugi - Alt ve Üst Uyumu” (上下一致の大道) anlamının yanında birleşim manasına da gelmektedir. Bu ilkeye göre evrende alt-üst kavramlarıyla tanımlanan varlıklar ve statüler (zengin-fakir, iyi-kötü, insan-doğa, insan-kami vb.) arasındaki ikilik, adaletsizlik ve ayrımcılığın ortadan kaldırılıp bir ve eşit olunması gerekmektedir. Düzen ve birliğin olması kamilerle olan uyuma, olmaması ise dünyadaki düzen ve uyumun bozulmasına yol açmaktadır.³⁵

2. Tanrı Anlayışı

Ōmoto, Şintoizm ekseninde şekillenmiş bir tanrı (kami) anlayışına sahiptir. Ancak hareket Şintoizm'in cinsiyetli ve çoklu kami anlayışını yorumlayarak bütünlük bir tanrı yaklaşımı geliştirmiştir. Oluşturulan bu sistemde, tek kutsallık içerisinde kamilerden oluşan bir hiyerarşinin bulunduğu, aynı zamanda tüm evrendeki varlıkların kamiden birer ruh olduğuna inanılmaktadır.³⁶ Bu sayede hareket inancını hem Şinto inançlarıyla hem de diğer tüm inançlarla birleştirerek senkretik ve kapsayıcı bir tanrı anlayışı ortaya çıkarmıştır. Ōmoto'nun karmaşık ve birleştirici bu kami sisteminin “çok tanrılı tek tanrıcılık” veya “tek tanrıcılık” olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Ōmoto'da Onisaburō tarafından sistemleştirilen bu yaklaşım belirli bir düzen içerisinde ifade edilmemiş, dönemin siyasi-toplumsal gelişmelerin etkisinde kalınarak sistematiklikten uzak bir şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır. Bunun en önemli sebebinin ise dönemin Japon toplumunda Onisaburō'nun yorumlayarak oluşturduğu bu inanç çizgisinin hitap edilen toplum ve üyeler tarafından hâlihazırda bilinmesi olduğu düşünülmektedir.³⁸

Ōmoto hareketi tek, mutlak ve sonsuz bir Tanrı inancına sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak Şintoizm'de bilindiği gibi birbiriyle ilişkili veya ilişkili olmaksızın birçok kami bulunmakta ve onlara ibadet edilmektedir. Ōmoto'daki tek Tanrı inancı ise hem Şintoizm eksensiz özellik ve açıklamaları barındırmakta hem de en üstte yüce bir varlığın olduğu hiyerarşik ve bütünlükçü bir etiyojolojiyi kabul etmektedir.³⁹

³³ Deguchi, *Wani Bunko: Michi no Daigen*, 5/77-81; Deguchi, *Omoto no Michi*, blm. 10.

³⁴ Deguchi, *Wani Bunko: Michi no Daigen*, 5/77-81; Deguchi, *Omoto no Michi*, blm. 10.

³⁵ Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 47, blm. 19.

³⁶ “Omotokyoshi - Sandai Gakusoku”.

³⁷ Stalker, *Prophet Motive*, 16.

³⁸ Nobutaka Inoue, “Nobutaka Inoue”, Arşiv, *Nobutaka Inoue* (Erişim 28 Nisan 2022).

³⁹ “Saijin” (01 Mart 2017).

Ōmoto'da mutlak, sonsuz ve herşeyin yaratıcısı Ōmotosome Ōmikami (大天主太神), Ōkuninotokotachi no Mikoto (大国常立尊) ve Toyokumonu no Mikoto (豊雲野尊) olarak da adlandırılmaktadır.⁴⁰

2.1. Ōmotosome Ōmikami

Ōmotosome Ōmikami, Ōmoto panteonunun yüce tanrısı (主神) mutlak, değişmez, sonsuz, gök ve yerdeki herşeyin yaratıcısıdır. Ōkuninotokotachi no Mikoto, yüce tanrının sert-otoriter ruh (蔽靈), Toyokumonu no Mikoto ise saf ruh (瑞靈) oluşuna ve onu oluşturan kamiler olduğuna vurgu yapmaktadır. Ōmoto'ya göre Ōmotosome Ōmikami, tüm evrenin yüce tanrısıdır. Sonsuzluğu değişmeyen mutlak ve tek gerçek tanrıdır. Dünyadaki her dinde var olan bu tanrı, Tanrı, Yehova, Allah, Ten (天), Shangdi (天帝) gibi çeşitli isimlerle anılmıştır. Yüce tanrı, gökte ve yerde herşeyi kontrol etmek için yüzlerce tanrı yaratmış ve her birine dünyayı korumak için çeşitli görevler vermiştir. Ōmoto'da yüce tanrı ve diğer kamilerin hepsi "Ōmotosome Ōmikami" olarak adlandırılmıştır. "Kami herşeyin evrensel ruhudur" (神は万物普遍の靈) tanımı, bu durumu ifade etmektedir.⁴¹ Ayrıca yüce tanrının bir anlamda yardımcıları olarak faaliyet gösteren birçok Tenshi: Kamigami (天使: かみがみ) ve ata ruhu (祖先の靈魂) bulunmakta, onlara saygı gösterilmektedir.⁴²

Kamigami (神々) kamiler anlamına gelen çoğul bir kelimedir. Ayrıca kutsal kabul edilen doğaüstü varlıklara verilen genel adlandırmadır. İnsanlardan daha güçlü olan, onları olumlu veya olumsuz etkileyebilen, iyi-kötü, erkek-dişi nitelermelerine sahip varlıklardır. Ancak bu tür kutsal varlıklar monoteist dinlerdeki tek, mutlak ve sonsuz tanrı özelliklerinden farklı, sayıca çok, etkileri sınırlı ve sonlu oldukları bilinmektedirler.⁴³ Bu anlamda Kamigami Şintoizm'in çoklu tanrı inancını ifade etmektedir. Kamiler çok tanrılı olarak düşünülen, Japon dini düşüncesinde ve mitolojik evrende birbirlerinin farkında olan veya olmayan, bireysel veya evrensel kamilerdir.⁴⁴ Ancak Ōmoto açısından onların bireysel, evrensel veya sayıca çok olmaları onların müstakil varlıklar olduklarını ifade etmemektedir. Ōmoto'da "dünyanın başlangıcında, her şey tek (bir) varlıkken, kaminin tek bir rahim olduğunu..." belirtilecek onların tek ve büyük kök/kaynaktan geldikleri ifade edilmiştir. "...tek bir rahim..." ifadesiyle de Ōmoto isminde de ifade edilen "Ōmotosome Ōmikami" adlı yüce tanrı kastedilmektedir.⁴⁵ Ōmoto'nun kami anlayışı Şinto mitolojisi üzerinde

⁴⁰ Nao Deguchi, *Kaisoden: Deguchi Nao* (Ayabe, Kameoka: Zuikōsha, 1949), böl. 23; Tokushige, *Ōmoto Nanajunenshi*, 1967, 2/506; *Ohomoto Norito*, "Ōmoto Kyoho" (27 Ağustos 1988); Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 1/böl. 24; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 4/böl. 16.

⁴¹ Deguchi, *Omoto no Michi*, böl. 3; Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 1, böl. 21; Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 38, böl. 1; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 69/böl. 10.

⁴² "Saijin" (01 Mart 2017).

⁴³ Jodi O'Brien, *Encyclopedia of Gender and Society* (SAGE, 2009), 191; C. Scott Littleton, *Gods, Goddesses, And Mythology* (Marshall Cavendish, 2005), 461.

⁴⁴ Avery Morrow, "The Power of Writing in Deguchi Nao's Ofudesaki", *Female Leaders in New Religious Movements*, ed. Inga Bårdsen Tøllefsen - Christian Giudice (Cham: Palgrave Macmillan, 2017), 170.

⁴⁵ Nao Deguchi, *Omoto Shin'yu* (Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983), 7/ksm. 00.08.1898.

temellendirilmiştir. Örneğin, Nao ile iletişime geçen Ushitora no Konjin⁴⁶ adlı kami, Ōmoto'nun yüce tanrısının diğer ismi olan Ōkuninotokotachi no Mikoto'yla, o da Kojiki'de Amenominakanushi no Ōkami⁴⁷ veya diğer ismiyle Amenohohi no Mikoto ile ilişkilendirilmiştir. Ōmoto'da Ōkuninotokotachi no Mikoto, bu kaminin yanında birçok kami ile de ilişkilendirilmiştir.⁴⁸

2.2. Ōkunitokotachi no Mikoto

Ōkunitokotachi no Mikoto, Ōmoto'da Ōmotosume Ōmikami'nin isimlerinden biridir. Kojiki'de Kuni no Tokotachi no Kami, Nihongi'de Kuni no Tokotachi no Mikoto ve tarihi bir metinde Toyouke Ōmikami⁴⁹ adıyla geçtiği ifade edilen bu kami, başlangıçta birleşik bir halde olan cennet ve dünyanın ayrılması sırasında oluşan kaostan ortaya çıkan Kamiyo Nanayo'dan biri ve onların ilki olduğu bilinmektedir.⁵⁰ "Toprağın asli ve ebebi hükümdarı" ve "tüm varoluşun evrensel büyük kamisi" nitelikleriyle bu kaminin, somut form veya nitelikler içermeyen, soyut bir varlık olduğuna inanılmıştır. Genellikle resmi mitolojiden farklı ve halk inançlarıyla ilişkili görülmektedir.⁵¹ Ōmoto'ya göre Amaterasu'nun soyundan gelen, ulusal ata, dünyaya hükmetme hakkı ve sorumluluğuna sahip olan bir cennet kamisi olan Ōkunitokotachi no Mikoto, sert-şiddetli bir karaktere sahiptir. O, diğer kamilerin baskısıyla Amaterasu tarafından dışlanması üzerine Ushitora'ya (kuzeydoğu) giderek orada inzivaya çekilmiş, binlerce yıl kötü tanrı olarak anılmıştır. Onun inzivasıyla yeryüzü kötü kamilerle dolup taşmış, dünya bir kötülük dünyasına dönüşmüştür. Amaterasu, bu durumdan rahatsız olmuş ve Kunitokotachi no Mikoto'nun dünyayı düzeltmesine yardım etmesine karşılık dünyanın yönetimini ona vereceğine söz vermiştir. Bu

⁴⁶ Ushitora no Konjin (良の金神), Nao Deguchi ile iletişime geçtiğine ve ona sahip olduğuna inanılan erkek kamidir. Konjin (金神) "Tabiatın Koruyucu Kamisi" nitelemesiyle de bilinen, yıl veya dönemlere göre bulunduğu yere kötü şans ve uğursuzluk getirdiğine inanılan kamilerin adıdır. Ushitora (良) kuzeydoğu anlamına gelmekle birlikte "Kuzeydoğunun Koruyucu Kamisi" olarak da bilinmektedir. Bkz. Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*, 331-332.

⁴⁷ Amenominakanushi no Ōkami (天之御中主大神), Ōkuninotokotachi no Mikoto'ya bağlı bir kamidir. Kojiki'de Amenohohi no Mikoto (天穗日命) adıyla geçtiğine inanılmaktadır. İlk isimlendirme Ōmoto'ya aittir ve kutsal metinlerinin birçok yerinde bahsedilmektedir. Bkz. Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*, 332-333.

⁴⁸ Stalker, *Prophet Motive*, 16.

⁴⁹ Toyouke Ōmikami (豊受大御神), Amaterasu ile karşılaştırılan bir kamidir. İse Jingū adlı meşhur Şinto mabediyle ilişkilendirilmektedir. Bu mabed, iki bölümden oluşmaktadır. Eski dönemlerden itibaren iç bölümdeki mekânda Amaterasu'ya, dış mekânda ise Toyouke'ye ibadet edilmiştir. 18. yy'la kadar çiftçi Japon hacıların ürün hasadı için İse Jingū'da Toyouke'ye ibadet ettikleri ve ona bol hasat için dua ettikleri kaydedilmiştir. Amaterasu'nun daha sonra İse Jinjası ile bir bütün halinde özdeşleştirilerek öne çıkarıldığı ifade edilmiştir. Bkz. Winston Davis, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change* (SUNY Press, 1992), 77; Nancy K. Stalker, *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 60.

⁵⁰ Mami Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions* (Vancouver: The University of British Columbia, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 78.

⁵¹ Atsushi Kadoya, "Kunitokotachi", *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 20 Ocak 2022); Mark Teeuwen, "Attaining Union with the Gods: The Secret Books of Watarai Shinto", *Monumenta Nipponica* 48/2 (1993), 231-232.

amaçla Amaterasu geçici süre Susano wo'nun⁵² (Ōkunitokotachi no Mikoto) yardımcısı konumunda dünyaya inmiştir. “Kaotik dünyanın tamiri...” işinden sonra Amaterasu'nun cennetin yönetimine, Ōkunitokotachi no Mikoto'nun da iyi kamilerle birlikte onların lideri konumunda dünyanın yönetimine geri döneceğine inanılmaktadır.⁵³

2.3. Toyokumonu no Mikoto

Toyokumonu no Mikoto (豊雲野尊), Kojiki'de Toyokumonu no Kami, Nihongi'de Toyokuninushi no Mikoto adıyla geçmektedir. Toyokumonu no Mikoto, Toyokuinu no Mikoto, Toyokoushinu no Mikoto ve Ukifu no Toyokai no Mikoto olarak da isimlendirilmektedir.⁵⁴ Bu kami, Hitorigami'den⁵⁵ ve Kamiyo Nanayo'dan biri kabul edilmektedir. Nihongi'de Takamanohara'da (cennet – gök âlemi) var olan ve var oluşla ilişkilendirilen üç kamiden (Kunitokotachi no Mikoto, Kunisazuchi no Mikoto ve Toyokumonu no Mikoto) biridir.⁵⁶ Toyokumonu no Mikoto, Ōmoto'nun ikinci kutsal kitabı Reikai Monogatari'de birçok yerde geçmektedir.⁵⁷ Hitsujisaruru no Konjin adlı kami ile ilişkilendirilmiştir. Hitsujisaruru no Konjin (未申の金神), Onisaburō Deguchi ile iletişime geçtiğine ve ona sahip olduğuna inanılan dişi kamidir. Hitsujisaruru (未申) güneybatı anlamına gelmektedir. Bu anlamda Hitsujisaruru no Konjin “Güneybatının Koruyucu Kamisi” niteliğiyle bilinmektedir. Hitsujisaruru da Ushitora da birer Konjin olduklarından temelde eşit kamilerdir. Ancak Nao, Hitsujisaruru'dan Ushitora'nın eşi ve yardımcısı olarak bahsetmektedir.⁵⁸ Bu benzetim Ōmoto'da Nao

⁵²Susano wo (須佐之男), ismi “Şiddetli Kami” ve “Fırtına Kamisi” anlamına gelen, Kojiki'de Tatehaya/Takehaya Susano wo no Mikoto (建速須佐之男命) ve Nihonshoki'de Susano wo no Mikoto (素戔鳴尊) olarak bilinen, İzanami ve İzanagi'nin üç çocuğundan (Amaterasu, Tsukuyomi (月読命), Susano wo) en küçük erkek kamidir. Susano wo, Ōmoto kamigami sistemi açısından önemli ve Reikai Monogatari'de birçok kez bahsedilen bir kamidir. Ashihara no Nakatsukuni'nin (dünya) yöneticisi Susano wo, Amaterasu tarafından dışlandığı ve oradan sürüldüğü anlatısı bulunmaktadır. Bu bilgiyi kabul etmekle birlikte Ōmoto, Amaterasu'nun tek imparatorluk atası olmadığını, bu anlatının dönemin dini-siyasi eğilimine göre yorumlandığını iddia etmiştir. Bkz. Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*, 334.

⁵³ Onisaburō Deguchi, “Deguchi Onisaburō Chosakushū”, *Ningen Onisaburō*, ed. Murakami Shigeyoshi (Tokyo: Yomiuri Shinbunsha, 1971), 1/249, 481-484; Stalker, *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan*, 59-60.

⁵⁴Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 17/böl. 6; “Toyokumonu”, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 22 Ocak 2022).

⁵⁵ Kojiki'ye göre cennet ve dünya (varlık âlemi) bir haldeyken iki parçaya ayrılmasıyla kaos ortaya çıkmıştır. Bu kaostan ilk olarak herhangi bir cinsiyet ve soy atfı olmaksızın Kamiyo Nanayo olarak adlandırılan yedi kami (Amenominakanushi, Takamimusubi, Kamimusubi, Umashiashikabihikoji, Amenotokotachi, Kunitokotachi no Mikoto ve Toyokumonu no Mikoto) ortaya çıkmıştır. Bu kamilere her birinin tek ve cinsiyetsiz oluşunu vurgulayan Hitorigami (独神) de denmiştir İnoue Nabutaka, “Hitorigami”, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 22 Ocak 2022)..

⁵⁶ Kojiki'de yaratılışla ilişkilendirilen kamiler farklıdır. Bunlar Amenominakanushi, Takamimusubi ve Kamimusubi adlı kamilerdir. Edo Dönemi'nde resmi eğilimin etkisiyle mitolojide Kojiki'ye ağırlık verilmiş, Kojiki üzerinden kamigami jeneolojisi oluşturulmaya başlanmıştır. Bkz. İnoue Nabutaka, “Zōkasanshin”, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 22 Ocak 2022).

⁵⁷Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 1, böl. 24; Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 17, böl. 06; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 68/böl. 16; Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 68, böl. 21.

⁵⁸ Tokushige, *Ōmoto Nanajunshi*, 1964, 1/346; Emily Grosz Ooms, *Women and Millenarian Protest in*

ile Onisaburō arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır.⁵⁹

3. Kutsal Kişi Anlayışı

Şintoizm'de kutsal kişi anlayışı, kami inancı ile ilişkili ve temelde kami-insan iletişimine bağlı bir husustur. Şintoizmde kutsalla (kami, atalar ruhu, doğaüstü güçler) iletişim gerçekleştirdiğine veya kutsalın (kami, konjin, ruh, doğaüstü güçler) herhangi bir zamanda kendisini ele geçirdiğine inanılan kişiye genellikle “Şaman” (シャーマン) denilmektedir. Şamanizm ve Şaman kavramlarının, dünya çapında ortak bir kullanıma sahip olduğu bilinen bir husustur. Özelde yerli topluluklarda mental-zihinsel şifacı, genelde ise modern şehirlerde bir tür ruhi/manevi uzman olarak tanımlanmaktadır. Mircae Eliade'nin belirttiğine göre Şamanizm ve Şaman kavramı mistisizm, büyü ve şifa ile ilişkili eski bir vecd tekniğine işaret etmektedir. Bu üst kavram, Japon toplumunda da genel bir akademik bir adlandırma olmasının yanında, buldukları toplumdaki özelliklerine göre farklı tecrübelerle işaret edebilmekte veya dini topluluklar tarafından kabul edilen hususlara göre farklı isimler verilebilmektedir.⁶⁰

Şaman kavramı kutsal kabul edilen insanı ifade etmektedir. Şaman, hangi kutsalla hangi şekilde iletişime geçtiğine göre A) Ruhsal Varlığın Aracısı (medyum-şifacı tipoloji), B) İlham-Vahiy-Kenahet (Kâhin-Peygamber Tipoloji), C) Ölü Ruhları Yönetici (Şaman-Aracı Tipoloji) şeklinde üç kısımda sınıflandırılmıştır.⁶¹ Her üç durumda da ilk olarak görünmez varlığın insanı ele geçirmesi (Hyōi-憑依), ikinci olarak bu deneyimin getirdiği tecrübeyle insanın görünmez varlıkla iletişime geçebilmesi (Hyōrei-憑霊) söz konusudur. İkinci duruma geldiğinde insan hem kendisine etki eden görünmez varlığı kontrol edebilmekte hem de diğer insanlara bu konuda yardımcı olabildiği belirtilmiştir.⁶²

Ōmoto'da kutsal kişinin bu üç tipolojisi de bulunmaktadır. Harekette kami, konjin, ölü ruhları ve doğaüstü güçler gibi kutsalı içeren unsurlarla iletişim yaygındır. Buna göre Nao tarafından A ve B tipolojilerinde başlatılan Kami>Kamigakari>İkigami çizgisi, Onisaburō tarafından C eksenli A ve B tipolojisinde Kami-Ruh>Chinkon Kishin>Kami-sama noktasında Tanrı>İletişim>Kutsal Kişi ilişkisinde devam ettirilmiştir. Ōmoto'da bu sistemle Kami'nin sözünün konuşulduğu ve yazıldığı iddia edilmektedir.⁶³ Ōmoto'da dini liderler kutsal kabul edilmekte ancak kutsallık konumlarına göre onlara farklı isimler verilmektedir. Çoğunlukla, Nao'ya hareketin “(Öğreti) Kurucusu” anlamında

Meiji Japan (New York: Cornell University Press, 1993), 114; Helen Hardacre, “Gender and the Millennium in Omotokyo, A Japanese New Religion”, *Japanese Civilization in the Modern World* 29 (1990), 58; Kunimitsu Kawamura, “Konjin”, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 18 Ocak 2022).

⁵⁹ Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 43/böl. 3; Nao Deguchi, *Omoto Shin'yu* (Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983), 2/ksm. 14.05.1916; Deguchi, *Omoto Shin'yu*, 1983, c. 7, ksm. 09.09.1916.

⁶⁰ Akira Kasuga, “Nipponrettō no Kodai ni Okeru Oto no Chōetsusei: Saishi Girei to Shinji Geinō no Shōshō Kara”, *Maha Kodaigaku Genkyuu Nenpou* 14 (2016): 80.

⁶¹ Kasuga, 82.

⁶² Kasuga, 83.

⁶³ Nagaoka, “Reikon o Torae Sokoneru: Kami no Oekara Kangaeru Minshū Shūkyō Ōmoto”, 146.

Kyōso (教祖), Onisaburō'ya “Kutsal Öğretmen” anlamında Seishi (聖師),⁶⁴ ikisinden sonra gelen liderlere ise “Öğreti Lideri” anlamında Kyōshu (教主)⁶⁵ veya “Halef/Varis” anlamında Yotsugi (世継ぎ)⁶⁶ denilmektedir.

4. Kutsal Metinleri

Ōmoto'nun iki kurucusuna atfen iki kutsal metni bulunmaktadır. İlki Nao'ya atfen “Ōmoto'nun Kutsal Uyarısı” veya “Ōmoto'nun Kutsal Vahyi” anlamında Ōmoto Shin'yu (大本神諭) ve ikincisi Onisaburō'ya atfen “Manevi Dünyadan Hikâyeler” anlamında Reikai Monogatari (靈界物語)'dir. Her iki liderin kutsal metni otomatik yazım tekniği ile dikte ettirilmiştir. Bu metinler günümüzde ana akım Ōmoto'da ve Ōmoto Shintō Rengōkai'de kutsal kabul edilmektedir. Üçüncü Ōmoto grubu olan Aizen-en'de sadece Reikai Monogatari kutsal kabul edilmektedir. Ancak hareketin üç gruba bölünmeye başladığı 1981'e kadarki ortak noktasının bu iki kutsal metin olduğu açıktır. Bu kutsal metinlerin her ikisinin oluşum süreci, çeşitli bölümler, içerdiği konular, dili ve odak noktaları açısından benzerlik ve farklılıklar içermektedir.⁶⁷

4.1. Ōmoto Shin'yu

Ōmoto Shin'yu (Ōmoto'nun Kutsal Vahyi), Nao'nun Ushitora no Konjin ve isimleri farklı diğer kamiler aracılığıyla evrenin yüce tanrısı Ōmosume Ōmikami'den aldığına inanılan kutsal sözlerin düzenlenerek yazıya aktarıldığı Ōmoto'nun ilk kutsal metnidir. Ōmoto Shin'yu'nun oluşum süreci Nao-kami ilişkisi, otomatik yazım, çeşitli versiyonları ve Onisaburō'nun etkisi aşamalarında ele alınabilmektedir.⁶⁸ Ōmoto Shin'yu temelde Ushitora no Konjin'den başlayıp Ōmosume Ōmikami'ye kadar giden hiyerarşideki birçok kamiyle iletişim sonucu Nao'nun çeşitli vecd hallerinde sarfettiği söz ve basit kanjilerin otomatik yazımı olan Ofudesaki'lerden (おふでさき – Fırçanın Ucu) oluşmaktadır.⁶⁹

Herhangi bir kelime veya cümle bütünlüğü bulunmayan bu otomatik yazımlar,⁷⁰ Nao'nun ilk kutsal söz ve yazıları 1893'ün sonlarında kâğıda dökülmüştür. Daha sonra harekete katılan Onisaburō tarafından anlamlı bir cümle

⁶⁴ Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 4, böl. Hanrei; Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 12, böl. Hanrei; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari*, c. 64 (Kameoka: Tenseisha, 1922), böl. 12-14.

⁶⁵ Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari*, c. 19 (Kameoka: Tenseisha, 1922), böl. 12, 17; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari*, c. 22 (Kameoka: Tenseisha, 1922), böl. 3-7.

⁶⁶ Tokushige, *Ōmoto Nanajunenshi*, 1964, 1:246, 389; Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 38, böl. 8.

⁶⁷ Stalker, “Ōmoto”, 54; Yoshio Yasumaru, *Deguchi Nao* (Tokyo: Asahi Shinbunsha, 1977), 232; Deguchi, “Deguchi Onisaburō Chosakushū”, 1/249.

⁶⁸ Yasuaki Deguchi, *Daichi no Haha* (Kameoka: Aizen Shuppan, 1994), 10/78; Morrow, “The Power of Writing in Deguchi Nao's Ofudesaki”, 174; Kōryō Tokushige, *Ayanishiki* (Collection of Deguchi Sanpei, 1954).

⁶⁹ Bkz. Stalker, “Ōmoto”, 54.

⁷⁰ “Ofudesaki”, Arşiv, *Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito* (Erişim 14 Mart 2022).

yapısına dönüştürülmüştür.⁷¹ Otomatik yazım, Ōmoto'da Kamigakari tecrübesi⁷² ile ilişkilendirilmiş ve Ofudesaki'lerin Ushitora no Konjin tarafından Nao'nun eli ödünç alınarak yazıldığına inanılmıştır: "Bu Ofudesaki Nao tarafından yazılmıyor! Ushitora no Konjin yazmak için Nao'nun elini ödünç alıyor..."⁷³ "Nao'nun elinin ödünç alınması" ifadesi, hareket içerisinde onun okuma-yazma bilmediği ve herhangi bir eğitim almadığına yönelik bir önkabüle yol açmıştır. Onun düzenli bir okul eğitimi aldığına dair Ōmoto kutsal ve tarihi kaynaklarında bir bilgiye rastlanmamıştır. Mami Miyata, otomatik el yazılarından yola çıkarak Nao'nun en azından Hiragana yazabildiğinin ve birkaç Kanji bildiğinin kesin olduğunu;⁷⁴ Nancy Stalker ise Nao'nun pratikte okuma-yazma bilmediğini, dolayısıyla onun günlük hayatta rahatlıkla kullanabileceği bir eğitiminin olmadığını söylemiştir.⁷⁵ Dolayısıyla kutsal sözlerle muhatap olduğu 56 yaşına kadar Nao'nun iletişimde bulunduğu insanlar, çalıştığı işyerleri ve ilk dönem kutsal el yazmaları bu bilgileri doğrulamaktadır. Nao'nun 1892-1896 tarihli kutsal yazmalarına Ofudesaki denmişse de zamanla bu ifade Ōmoto Shin'yu'nun her bir pasajı için kullanılan bir isim haline gelmiştir.⁷⁶

Ōmoto Shin'yu, günümüzde Ōmoto'nun 1981'e kadar her üç grubu için 1981'den sonra ilk iki grubu için kutsallığını devam ettirmektedir. Ancak hareket kurulduğu andan günümüze kadar Nao'nun Ofudesakilerinin Onisaburō'nun etkisinden bağımsız birçok değişim geçirmiş, bazı cilt veya pasajlarının değiştirilmiş, devlet veya hareket tarafından yasaklanmış, yakılmış ve saklanmış olduğu bilinmektedir. Bu kapsamda 1935'teki İkinci Ōmoto Olayı'nda 10.000'den fazla sayfa olduğu söylenen orijinal yazmalara el konulduğu, 1936'ta hareketin şiddetle bastırılması tamamlandıktan sonra yazmaların kısmen tahrip edildiği kaydedilmiştir. 1945 sonrası dönemde kayıtların çoğuna ulaşılabilmiş, ancak 1955'te kayıtların yeniden keşfedilen bazı kısımları topluma, hatta hareketin üyelerine dahi açıklanmamıştır.⁷⁷ Ōmoto Shin'yu'nun geçirmiş olduğu bu süreçlerin tümü hareket içerisinde kutsal metinlerin bir araya getirilmesi çalışmalarını hızlandırmıştır. Buna göre Nao'nun kutsal sözleri Ōmoto Shin'yu, Ōmoto Nenpyō ve Kireiki no Shin'yu şeklinde üç farklı redaksiyon bünyesinde toplanmıştır.⁷⁸

⁷¹ Nobutaka Inoue, *Japanese New Religions in The Age of Mass Media* (Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017), 65; Yasumaru, *Deguchi Nao*, 102; Deguchi, *Daichi no Haha*.

⁷² Nao'nun ele geçirilme tecrübesi Kamigakari (神憑り) Nao'nun yaşadığı sosyodini çevrede oldukça sık görülen bir tecrübedir. Bu kavram "kutsal mülkiyet" ve "dışsal kaynaklı anormal davranış" anlamlarına gelmektedir. Kutsal bir ruh veya diğer ruhsal varlıkların insan vücuduna sahip olması, onu yönetebilmesi, yönlendirebilmesi veya ona ilham vermesi olarak bilinmektedir. Bkz. Kazuhiko Komatsu, *Hyōrei Shinkō-ron* (Tokyo: Tentō to Gendaisha, 1982).

⁷³ Nao Deguchi, *Omoto Shin'yu* (Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983), 5/ksm. 29.10.1897.

⁷⁴ Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*, 77.

⁷⁵ Stalker, "Ōmoto", 54.

⁷⁶ Morrow, "The Power of Writing in Deguchi Nao's Ofudesaki", 166.

⁷⁷ Omoto Foundation (ed.), *Shinreikai: Shūkyō Shiryō Kenkyūkai* (Tokyo: Hachiman Shoten, 1986); Morrow, "The Power of Writing in Deguchi Nao's Ofudesaki", 166.

⁷⁸ Omoto Foundation, *Shinreikai: Shūkyō Shiryō Kenkyūkai*; "Ōmoto Shin'yu", *Ōmoto Shin'yu* (2012); Yasuaki Deguchi, "Kōshō: Deguchi Nao-den (ue).", *Ōmoto Kyōgaku* 19 (1980); Akira Ikeda, *Ōmoto Shiryō Shūsei* (Tokyo: San'ichi Shobō, 1982); Sanpei Deguchi, *Ōmoto Nanajūnen-shi Hensankai: Keireiki no Shin'yu: Gapon* (Kameoka: Collection of Deguchi Sanpei, 1972); Yasumaru, *Deguchi Nao*; Deguchi, *Irime no Hana*.

Nao'nun redakteye konu olan metinlerinin tümünün ortak özelliği Onisaburō tarafından yorumlanan ve yer yer ekleme ve değiştirmelerin yapıldığı metinler olmasıdır. Onun Ofudesakiler üzerinde çalışırken kendi görüşlerine ve dönemin siyasi çizgisine zıt ve aykırı olan ifadeleri değiştirdiği, sildiği ve eklemeler yaptığı ifade edilmiştir.⁷⁹ Onisaburō gerçekleştirdiği bu eylemleri Kotodama (言霊 - Gerçekliği Değiştirmek İçin Kelimelerin Gizemli Gücü) üzerinde temellendirmiştir. Bu kavram, eşesli kanjilerin birbirleri yerine tercih edilerek kelime ve cümlede anlam değişimini mümkün kılmaktadır. Japonca'da cümle Hiragana Alfabesi ile yazıldığı için kanjiye çeviride eşeslilik korunmakta ancak anlam değiştirilebilmektedir.⁸⁰ Örneğin, Hontō ほんとう kelimesi Hiragana ile yazılı, okunuşu ve Hiragana ile yazılışı aynı ancak Kanji yazılışı ve Kanjilerin anlamları farklı 本当 (doğru, gerçek, düzgün, resmi), 奔騰 (fiyatların tırmanması, aniden yükseliş), 翻倒 (baş aşağı çevirmek) ve 本島 (ana ada) gibi kelimeleri de karşılamaktadır.⁸¹ Ofudesaki'de ise Nao'nun ifadeleri Onisaburō tarafından örneğin, "Kono Yo" (この世 bu dünya) ifadesi "olağanüstü dünya ve ruh dünyası" anlamına gelen kanjilerle eşleştirmiş, "Taishu Reiju" (ruhun üzerinde beden) ifadesi "Reishu Taiju"yaa (beden üzerinde ruh) dönüştürülerek anlam değişimi sağlanmış, cümle ve kelimeler üzerinde bu tür seçici ve eklettik teknikler kullanmıştır.⁸² Kotodama, bir metin anlamlandırma yöntemi olarak Motōri Norinaga⁸³ gibi Edo Dönemi bilginleri tarafından Kojiki ve Nihonshoki üzerinde de uygulanmıştır.⁸⁴ Bu tekniği hareketinde kullanan Onisaburō, Nao'nun dönüştürülmüş Ofudesakilerini 1917'de Shinreikai adlı dergide yayınlamaya başlamıştır. Bu andan itibaren de Ofudesaki pasajlarının tümü Ōmoto Shin'yu adını almıştır.⁸⁵

4.2. Reikai Monogatari

Reikai Monogatari (Ruhsal Dünya Hikâyeleri – Maneviyat Anlatıları), Onisaburō'nun koruyucu ruhu -Susano wo'nun formu- Mizu no Mitama'nın (Susano wo'nun temsilcisi olduğuna inanılan Komatsubayashi no Mikoto ve Ame no Minakunushi'nin Ōmoto'daki adı) isteğiyle kutsal/ruhsal dünyadan (Reikai) ruhların Onisaburō'yu ele geçirerek orada yaşadığına inanılan olayları (Monogatari) onun

⁷⁹ Morrow, "The Power of Writing in Deguchi Nao's Ofudesaki", 186-187.

⁸⁰ Klaus Antoni, "Kotodama and the Kojiki: The Japanese 'Word Soul' between Mythology, Spiritual Magic, and Political Ideology", *Beiträge des Arbeitskreises Japanische Religionen (BAJR)* 4 (2012), 5.

⁸¹ Jisho, "Honto - Jisho.org", Sözlük, *Jisho* (Erişim 12 Mart 2022).

⁸² Minato Kawamura, *Kotodama to Takai* (Tokyo: Kōdansha, 1990), 205.

⁸³ Motōri Norinaga (本居 宣長), 1730-1801 yılları arasında Edo Dönemi'nde yaşamış, Japon milli tarihçisi, şair ve filologdur. Bkz. Murat Kaya, "Japon Dini ve Milli Uyanışında Motoori Norinaga'nın Etkisi", *Anasay* 13 (31 Ağustos 2020), 149-165.

⁸⁴ Susan L. Burns, *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan* (Duke University Press, 2003), 37, 82. Belirtmek gerekir ki bu tekniğin dönemin edebi-dini bilginleri tarafından kullanılması Japon Milliyetçiliği'nin tek bir çizgide mitolojik, dini ve edebi ispatı gibi bir amaç içermekteydi. Bu amaç, ulusal ve dini metinlerin anlam yönünden tek bir dini gelenekle sınırlandırılması anlamına da gelmekteydi. Onisaburō da hem Ofudesakiler hem de Kojiki ve Nihonshoki de aynı tekniği uygulayarak "kayıp düşünce" olarak ifade edilen diğer anlamları ortaya koymayı hedeflemiştir. Bkz. Nagaoka, "Reikon o Torae Sokoneru: Kami no Oekara Kangaeru Minshū Shūkyō Ōmoto", 147.

⁸⁵ Tokushige, *Ōmoto Nanajunenshi*, 1964, 1/355.

dilinden anlattıkları kutsal metnin adıdır.⁸⁶

Onisaburō'nun koruyucu ruhu Mizu no Mitama, onun kutsallık çizgisinde Susano wo'nun temsilcisi konumunda tanımlanmış, kutsal/ruhsal dünyadan bilgileri Onisaburō'ya aktarmıştır. Buna göre aktarılan bu anlatıların, Onisaburō ruhlar tarafından ele geçirildiğinde ortaya çıkan söz ve yazıların onun iradesi dışında gerçekleştiği belirtilmiş ve “Et Sarayı'na (Onisaburō'nun bedeni) girin ve eski kamilerin geleceğini doğru bir şekilde söylemek için bu elleri ödünç alın.” biçiminde ifade edilmiştir.⁸⁷ Bu anlamda Nao'da olduğu gibi Onisaburō'nun da bir ele geçirilme (Kamigakari) durumuyla ilişkilendirildiği söylenebilmektedir. Onisaburō kendisine verildiğini iddia ettiği bu kutsal bilgileri çoğunlukla da dikte ettirmiştir.

Reikai Monogatari'nin Onisaburō tarafından ne zaman dikte ettirilmeye başlandığı hakkında biri 1918, diğeri de 1921 olmak üzere iki tarih bulunmaktadır.⁸⁸ Ancak Nao'nun ölümüyle hareketin tek lideri olan Onisaburō'nun Reikai Monogatari'nin diktesini 1918'de başlatmış olması daha mümkün görünmektedir. Buna göre 1918-1934 arasında dikte edilen Reikai Monogatari, 1918-1926, 1926-1933 ve 1933-1934 olmak üzere üç tarihi bölümde incelenebilmektedir. 1918-1926 tarihli dönemde Onisaburō, hareketin tek lideri haline gelmiş ve Ōmoto Shin'yu'nun kamuoyundaki olumsuz imajını resmi Şinto inancına ait kavramlarla yeniden inşa etmeye başlamıştır. 1926-1933 tarihli dönemde Onisaburō herhangi bir kutsal metin dikte ettirmeyerek toplumsal ve siyasi olaylara eğilmiştir. 1933-1934 tarihli dönemde ise o, yedi yıllık bir aradan sonra birkaç cilt hacminde metinler dikte ettirmiştir.⁸⁹ Dolayısıyla Reikai Monogatari'nin 1918-1934 yılları arasında dikte ettirilmesi tamamlanmış, toplamda 200.000 sayfa yazılmıştır. Nüshanlardaki harf ve kelimelerin büyük harfle yazıldığı göz önüne alınırsa bu sayfa sayısı abartılı gelmemektedir. 1934'te Onisaburō'nun eserlerinin tümü yaklaşık 600 sayfalık 8 cilt halinde Zenshū adıyla bir araya getirilmiş, ilk kez Banyuşa Yayınevi tarafından basılmıştır.⁹⁰ Günümüzdeki baskılarında kâğıt kullanımı daha pratik olduğundan metin, her biri 250-300 sayfadan oluşan 81-83 cilt halinde basılmaktadır.⁹¹ Reikai Monogatari'nin tümü herhangi bir dile çevrilmemiş, yalnızca birkaç bölümü İngilizce ve Esperanto'ya⁹²

⁸⁶ Yasumaru, *Deguchi Nao*, 232; Deguchi, “Deguchi Onisaburō Chosakushū”, 1/249.

⁸⁷ Deguchi, “Deguchi Onisaburō Chosakushū”, 1/249.

⁸⁸ “Reikai Monogatari. 10. Cilt, El Yazması.”, Arşiv, *Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito* (Erişim 14 Mart 2022).

⁸⁹ Bill Roberts, “A Letter From Oomoto” (Erişim 13 Ocak 2022); Sanpei Deguchi - Shimizu Genzaburo, “Shūkyō no Tsunagi-kata: Ōmoto no Shūkyō Teikei to Heiwa Undō o Megutte”, *The Zinbun Gakuhō: Journal of Humanities* 108 (2015), 170.

⁹⁰ Murakami Shigeyoshi, *Hyōden Deguchi Onisaburō* (Tōkyō: Sanseidō, 1979), 195.

⁹¹ Deguchi - Genzaburo, “Shūkyō no Tsunagi-kata: Ōmoto no Shūkyō Teikei to Heiwa Undō o Megutte”, 169.

⁹² Esperanto, Polonyalı bir Yahudi olan Ludovic Lazarus Zamenhof tarafından (1859-1917) 1887 yılında oluşturulan yapay bir dildir. Zamenhof, 1887'de 19 yaşındayken ilk kitabı olan “International Language” (Uluslararası Dil) eserini Dr. Esperanto takma adıyla yayınlamıştır. Zamenhof'un yeni bir dil üretmedeki başlıca motivasyonu, tüm halklar arasında “evrensel kardeşlik” duygusunu canlandırmak üzerine kurduğu insanlık fikri üzerine olmuştur. Zamenhof'un çabaları Almanya, İsveç, Fransa ve daha sonra Japonya'da ilgiyle karşılanmış, kısa zamanda bir sosyal bir dil-kültür hareketi haline gelmiştir. Bkz. Marjorie Boulton, *Zamenhof, Creator of Esperanto* (London: Routledge, 1960).

çevrilmiştir.⁹³

Reikai Monogatari genellikle konuşma dilinde, yer yer Tanka ve Chōka nazım biçimlerinde yazılmıştır.⁹⁴ Bu kutsal metnin ifade biçimi Ofudesaki'den farklılaşmakta ve günümüzün modern dil yapısından ayrılmaktadır. Her alandan kelimeler bulunan eserde sanatçı ve bilim adamlarının kullandığı kelimeler de görülmektedir.⁹⁵ Reikai Monogatari, genelde kamiler, kamilerin dünyaya bakışı, insan dünyası ve kami dünyası arasındaki ilişki hakkındadır.⁹⁶ Reikai'de kamilerin ve diğer kutsal varlıkların tümü, kişisel manevi tecrübeler ve fenomenlerin tüm evreni kapsayan büyük kaynaktan (Ōmoto) geldiği ve kamilerin de o kaynağın tezahürü olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte büyük kaynağın (Ōmoto) dünyayı arındırmak (Ōharae) ve yeniden inşa etmek (Tatekae) için, kutsal planın bir parçası olduğuna inanılan hareket öğreti ve ilkelerine insanların uyumlu olması gerektiği, böylece yapılandırılmış dünyada (Miroku on Yo) ruhlar ve insanların uyumlu bir halde yaşayabilecekleri ifade edilmektedir.⁹⁷ Reikai Monogatari, 1918'de dikte ettirilmeye başlandıysa da Onisaburō'nun ruhlar dünyasıyla ilişkisinin Ōmoto'ya katılmadan önce Takakuma Dağı'ndaki (高熊山) bir haftalık manevi deneyimlerine/yolculuklarına dayandığına inanılmaktadır.⁹⁸ Bu tecrübe sırasında o, kamiler, diğer dinlerin tanrıları, kötü-iyi ruhlar, mitolojik varlıklar ile karşılaşmıştır. Onisaburō'nun Reikai Monogatari'si, kaminin kutsal oluşunu, kami-insan ilişkisi, Ōmoto'nun kökeni, manevi dünya, evrenin yaratılışı, dünyanın kutsal yönetiminin yanında ahlak, siyaset, ekonomi, eğitim, sanat, insanlık sevgisi ve inançların birliği konularını kapsamaktadır.⁹⁹

5. Evren Anlayışı

Şintoizmde evren hakkında inançlar çeşitlidir. Bu inançların kamilerle ilişkileri diğer kurumsal dünya dinlerinin kutsalla ilişkilerinden farklılık göstermektedir. İlk olarak Şintoizm'de evrenin yaratılmayıp kamilerle birlikte var olduğuna veya onlardan meydana geldiğine inanılmıştır. Kamilerin oluşumunun da yaratılmaktan ziyade birbirine bağlı olayların bir sonucu olduğuna inanılmıştır.¹⁰⁰ Şintoizm'e göre evren iki farklı tipoloji ile düşünülmüştür. İlki Takamagahara (高天原 Yüksek

⁹³ Helen Hardacre, "Onisaburo, Deguchi", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter Clarke (New York: Routledge, 2005), 470.

⁹⁴ Tanka (短歌), Waka (和歌) veya Chōka (長歌) Japon şiirinin günümüze ulaşmış en önemli biçimlerindedir. Uzunca bir gelişim evresinden sonra bir şiir türü ve bir ekole dönüşmüştür. Bkz. Koshida Kensuke, "Globalization of Tanka: How Twitter Contributes to Development of Traditional Japanese Poetry", *Intercultural Relations* 4/2 (8) (2020), 140-141.

⁹⁵ Deguchi - Genzaburo, "Shūkyō no Tsunagi-kata: Ōmoto no Shūkyō Teikei to Heiwa Undō o Megutte", 169.

⁹⁶ Deguchi - Genzaburo, "Shūkyō no Tsunagi-kata: Ōmoto no Shūkyō Teikei to Heiwa Undō o Megutte", 170.

⁹⁷ Stalker, "Ōmoto", 59.

⁹⁸ Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 1, böl. Hottan, 1-5.

⁹⁹ Joel Amis, *The Japanese New Religion Omoto: Reconciliation Of Nativist And Internationalist Trends* (Montreal: Montreal University, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30-31; Deguchi, "Deguchi Onisaburō Chosakushū", 1/481-484; Deguchi - Genzaburo, "Shūkyō no Tsunagi-kata: Ōmoto no Shūkyō Teikei to Heiwa Undō o Megutte", 171.

¹⁰⁰ Picken, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*, 61-62.

Cennet Ovası), Nakatsukuni (İnsan Dünyası) ve Yomi (Yeraltı Dünyası) olmak üzere birbirleriyle dikey ve dairesel bir biçimde ilişkili olduğu düşünülen üç kısımdan oluşmaktadır. İkincisi ise Tokoyo (Arınmış Ölü Ruhları) ve Nakatsukuni'den (İnsan Dünyası) oluşan birbirleriyle yatay ve iki katmanlı bir biçimde ilişkili olduğu düşünülen evren görüşüdür.¹⁰¹ Yomi'nin diğer tip evrende olmayışının, diğer dini geleneklerin (Budizm gibi) etkisinin bir sonucu olduğu düşünülmektedir. Takamagahara ve Nakatsukuni'yle birlikte üç katmanın da insan-kami ilişkisinin ele alındığı temel evren inancını oluşturmaktadır.

Ōmoto'da evren görüşü Onisaburō'nun Reikai Monogatari'nin 4. Cildinde 1921 ve 1935'te dikte edilen, Şintoizm eksenli tasvir ve yaklaşımlarına dayanmaktadır. Onisaburō, dünyayı en küçük parçasından en büyük parçasına kadar suyu maddi, ateşi de manevi cana sahip olan iki dünya unsuru biçiminde tanımlamıştır.¹⁰² Ona göre evreni oluşturan bu iki dünya birbirine karşı bakan aynalar gibidir. Bu açıdan Reikai Monogatari'de tasvir edilen ruhsal dünyanın bu dünyada da kendisini gösterdiğine inanılmaktadır.¹⁰³ Onun Reikai'deki evren modeli de bu düşüncenin bir yansımasıdır. Bu itibarla Onisaburō kozmolojik evreni "Büyük Kozmoz" ve "Küçük Kozmoz" şeklinde ikiye ayırmaktadır.¹⁰⁴ Büyük Kozmoz, birbirine bağlı çok sayıda Shōuchū adı verilen küçük evrenlerin oluşturduğu Daiuchū'yu ifade etmektedir.¹⁰⁵

Reikai (Ruhsal Dünya), Ōmoto'nun evren anlayışında merkezdeki insan dünyası (Nakatsukuni) dışında var olduğuna inanılan kutsal dünyadır. Ōmoto'da görünmeyen dünyanın görünen dünya ile ayrı olmadığını hatta ikisinin birbirine karşı duran aynalar gibi olduğu ifade edilmiş ve bu düşünce Onisaburō tarafından geliştirilerek Reikai Dünyası oluşturulmuştur.¹⁰⁶ Bu manevi dünya, hareketin genişletilmiş evren anlayışındaki manevi dünyasını ifade etmekte, zaman ve mekân isimleri ve oradaki olaylar dünyadaki isim ve kavramlardan oluşmaktadır. Ancak bu isimler ve olaylar dünyada bağlı oldukları zaman, mekân ve olayları değil Reikai'de merkezi ve ilgisi Japonya olan, kendi bağlamında bir zaman ve mekânı ifade etmektedir. Bu Analoji biçimine Ōmoto'da "Kata" (型 - Model, Tip ve Form) denmektedir. Buna göre Ōmoto'da kutsal bir model oluşturulmaktadır. Bu modelin Japonya'nın hareket ekseninde kendine benzer bir modelini, daha sonra ise dünya eksenindeki modelini oluşturabileceği ifade edilmektedir. Ōmoto'da dini liderlik süreçleri, Japonya ve dünya çapındaki toplumsal, dini, siyasi-askeri olaylar Reikai'de dünyadakinden farklı isim ve yerlerde ancak benzer temalarda geçmektedir. Bu ise temelde maddi (yer) ve manevi (gök) âlemin karşılıklı birer ayna oluşu inancına dayanmaktadır.¹⁰⁷ Reikai'de kamiler arasındaki ilişkilerden bahsedilmekte, anlatı ve olaylar dünyada gerçekleşen olayların analogisini oluşturmaktadır. Bu analogiler temelde mitolojik

¹⁰¹ Kazuya Hara, *Asian Approaches to Human Communication*, "Aspects of Shinto in Japanese Communication", *Intercultural Communication Studies* 12/4 (2003), 88.

¹⁰² Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 4, böl. 49-50; Hara, *Asian Approaches to Human Communication*, 89.

¹⁰³ Onisaburō Deguchi, "The Reikai Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari", Arşiv (1921).

¹⁰⁴ Deguchi, "The Reikai Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari" (1921).

¹⁰⁵ Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 4, böl. 4, 46-47, 50; Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 47, böl. 20.

¹⁰⁶ Deguchi, "The Reikai Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari" (1921).

¹⁰⁷ Onisaburō Deguchi, "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 1", Arşiv (1921).

tek bir anlatıya (Kunitokatachi ve Toyokumonu) dayanmakta, oradan Ōmoto'da şekillenerek bir model oluşturmakta, bu model de gerçekleşen olayların ruhsal yönünü açıklamaktadır. Bu kapsamda Reikai Dünyası, olaylar ve kamilerin farklı isim, zaman, mekân ve şekillerde geçen benzer olay örgülerinden oluşmaktadır.¹⁰⁸ Bu bölümlerdeki analogiler sadece kami-insan benzeşimi değil, kami-insan-hayvan ve çeşitli mitolojik varlıkların (ejderha yılanları, kaplanlar, kurtlar, aslanlar, kötü tilkiler, devler, beyaztilkiler, timsahlar, ayılar, kartallar, şahinler ve kargalar) birbirlerine olan dönüşümü ve tasvir edilen doğasını içermektedir. Bu varlıklar temelde kamilerdir. Birbirleriyle ilişkileri neticesinde iyi ve kötü şeklinde nitelendirilmektedir. Bununla birlikte Reikai'de ruhsal dünya ile ilgilenen kami, ata ruhları, iyi-kötü ruhlar, kirli-temiz ruhlar, çeşitli ruhani varlıkların konum ve hallerinden söz edilen biri ara dünya (Chūkai), diğer ikisi ise iyi (Tenkai) ve kötü (Jigokukai) dünya şeklinde yorumlanan üç ana ve çeşitli alt dünyalardan oluşmaktadır.¹⁰⁹

Reikai Dünyası, kamiler ve ruhlar açısından karmaşık bir dünyadır. Ancak bu durum, Reikai Monogatari'de zıtlıklar veya kendi içinde tutarsızlıklar olarak görülmemelidir. Çünkü Ōmoto'ya göre Reikai Dünyası'nda isimler, mekânlar, kami, insan ve diğer varlıklar birbirlerine dönüşebilmekte, aynı varlığı veya olayı ifade edebilmekte, farklı tezahürlerde kendisini gösterebilmektedir. Bu durumun Onisaburō tarafından hitap ettiği gruba açıklanma ihtiyacı duyulmamıştır. Bu açıdan Reikai'deki kami teolojisi temelde tek olayın üzerinde inşa edilen bir dünyadan oluşmaktadır.¹¹⁰

6. Kurtuluş Anlayışı

Ōmoto, bir kurtuluş öğretisidir. İnsan dünyasına yakın kami dünyası (Chi no Shinkai) ve insan dünyasının (Chūkai) eş zamanlı kurtuluşunu öngörmektedir. Şintoist dini hareket öğretileri açısından kozmos yaşayan bir varlık veya sonsuz üretkenliğe sahip bir yaşam gücü ve kaminin evrensel ruhudur.¹¹¹ Kurtuluşun konusu olan olumsuz veya kötü nitelemeler, kozmosun içindeki herşeyin canlılığını ve uyumunu kaybetmesidir. Buna göre insanlar kurtuluşa ulaşabilmek için kötü durumlarını terk etmeli ve kozmosla uyumlu bir yaşam sürmeye çabalamalıdır. İnsanlar yaşamlarında "safaştırılmış kalpleri", üretkenlik ve canlılığı fark ettiklerinde kurtuluş yoluna girdiklerine ve kamilerle birlik içerisinde yaşadıklarına inanmaktadırlar.¹¹²

Ōmoto'nun da temel kurtuluş düşüncesini oluşturan bu yaklaşım kozmosun, dünyanın ve insanın her zaman kendini iyileştirme gücüne sahip olduğu konusunda iyimser bir inanç temeline dayanmaktadır. Bu temel bakış açısı, evrenin sonsuz bir yaşam kaynağı olduğu inancından ileri gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Ōmoto'da kurtuluş, kötü/kirli şeklinde nitelenen mevcut insan durumunun radikal veya dramatik bir şekilde reddedilmeksizin ve ikili bir çatışma oluşturulmaksızın nispeten basit bir şekilde elde edilebileceği üzerine kurulu ve "eskatolojik köktencilikten"

¹⁰⁸ Onisaburō Deguchi, "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 2", Arşiv (1921).

¹⁰⁹ Onisaburō Deguchi, "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 4", Arşiv (1921).

¹¹⁰ Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*, 129.

¹¹¹ Davis, *Japanese Religion and Society*, 77.

¹¹² Tsushima Tsushima vd., "The vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: An aspect of Modern Religious Consciousness", *Japanese Journal of Religious Studies* 6/1-2 (1979), 140-148.

farklı olduğu ifade edilmiştir.¹¹³

Ōmoto, iyi ve kötülüğün zıtlığına değil, temel ilkelerine odaklanmaktadır. Hareket hiyerarşik örgütlenmiş bir toplumsal düzeni reddetmekte ve insanlar arasındaki yatay eşitliği vurgulamaktadır. Ōmoto'nun bu bakış açısı salt mevcut dünyevi otoriteyi aşan "kutsal otorite" ve "doğruluk" kavramlarıyla düşünülmektedir. Groszos Ooms'a göre Nao'nun gerçeklik vizyonu düalist bir saflık ve kirlilik kavramlarına dayanmaktadır. Hareketin gelecekteki dünyayı mükemmel düzenlenmiş, iyi ve saf bir varoluş hali biçiminde tasvir etmesi, mevcut olan dünyayı kaotik, kötü ve kirli bir yer olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁴ Ancak harekette bu ikilik zıtlıkla değil, (1) varlığın önce iyi olan Kami no Yo (Kami Dünyası), (2) sonra kötü olan Aku-Kami no Yo (Kötü Kami Dünyası), (3) en son da iyi Miroku no Yo (Kurtuluş Dünyası) olacağına ilan edildiği aşamalı ve devamlı bir süreci ifade etmektedir.¹¹⁵

Ōmoto'ya göre varlık âleminin tümü başlangıçta saftır. Bu açıdan varlıklar, yaratılıştaki kamiden bir parça taşımakta ve yüce tanrının (Ōmosume Ōmikami) evrensel ruhunun bir parçasını oluşturmaktadır.¹¹⁶ Japon düşüncesi kami-insan ilişkisinde, mutlak-göreceli veya iyi-kötü gibi keskin zıtlık ve ikilemleri reddetmiş, bu ayrımların geçiciliğine vurgu yapmıştır. Ayrıca Japon zihninde evren ve insan hayatının, "iyi ve kötü arasında bir savaş alanı" olmadığı ifade edilmiştir.¹¹⁷ Ōmoto'nun dünya görüşüyle ilgili üç aşamalı dönem şöyle açıklanabilmektedir:

(1) Kami no Yo: Ōmoto'ya göre Kunitokotachi ve Toyokumunu tarafından ilk Japon adaları, var edilmiş, sonra da onlar yeryüzüne insan formunda inmişlerdir.¹¹⁸ Bu noktada Ōmosume Ōmikami gözetiminde onlar, Chi no Shinkai'de (alt kami dünyası) üçyüzyıl boyunca Tenkai'nin (üst kami dünyası) kurallarıyla kutsal bir dönem geçmiştir. Bu dönem Ōmoto'da Kami no Yo adıyla ifade edilen ve varlığın iyilikle dolduğu ideal dönemdir.¹¹⁹

(2) Aku-Kami no Yo: Ōmoto'ya göre Kunitokotachi ve Toyokumunu yönetiminde Chi no Shinkai'de kötülük kendine yer bulmuş, buradaki ruhlar Jigokukai'deki sapkın-kötü ruların etkisiyle Kunitokotachi'yle mücadeleye girmişler, onu yönetimden ayrılmaya zorlamışlardır. Mücadelenin sonunda Kunitokotachi yenilmiş, Ōmosume Ōmikami tarafından Ushitora no Konjin adıyla Kuzeybatı'daki Japon adasına sürgün edilmiştir. Bu andan itibaren dünyada farklı milletlerin ortaya çıktığı ve aralarında kötülüğün yaygınlaştığı Aku-Kami no Yo, kötülük ve kargaşayla dolu bir

¹¹³ Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*, 137.

¹¹⁴ Emily Groszos Ooms, *Deuchi Nao and Omoto-kyo: An Analysis of a Millenarian Cult in Meiji Japan* (Chicago: University of Chicago, Yüksek Lisans Tezi, 1984), 113-114, 139.

¹¹⁵ Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*, 143.

¹¹⁶ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Psychology Press, 2003), 162, 171.

¹¹⁷ Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Houghton Mifflin Harcourt, 2005), 190; Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*, 143.

¹¹⁸ Chi no Shinkai ve Chūkai, yeryüzüne yakın kutsal dünyayı ve yeryüzünü ifade eden karşılıklı kavramlardır. Bu iki dünyaki şeyler ve olayların birbirine eş zamanlı ve benzer olarak gerçekleştiğine inanılmaktadır. Bu sebeple cümlede "yeryüzüne insan formunda inmişlerdir." ifadesi her iki dünyaya da atfedilebilecek bir anlamdadır.

¹¹⁹ Deguchi, *Omoto Shin'yu*, 1983, c. 5, ksm. 24.06.1897.

dönemdir.¹²⁰

(3) Miroku no Yo: Ōmoto'ya göre Miroku no Yo, Ushitora no Konjin'nin Naoyla iletişime geçtiği 1892'den sonraki bir tarihte Kunitokotachi adıyla geri döneceğine, bunun Nao, Onisaburō veya onların soyundan bir kadın liderle gerçekleşeceğine ve günümüzde halen devam ettiğine inanılan bir dönemdir.¹²¹

Bu üç aşamalı zaman çizgisine göre iyi ve ideal olan üçüncü zaman dilimi geçmişin (Kami no Yo) idealize edilmesi değil, ilerleyen zamana ait dönemin mükemmel hale getirileceği inancının bir ifadesidir. Japon düşüncesinde ne Budizm ne de Şintoizm'le ilintili olarak geçmiş, nihai ideal bir zaman biçiminde görülmemektedir. Şintoizm'de zamanın başlangıcı bilinmemekle birlikte varlık âlemi kamilerle var olmaya başlamış, "Dünya ilerliyor ve sonsuza dek mükemmel olmaya yaklaşıyor." inancıyla çizgisel bir doğrultuda devam etmiştir. Bu kapsamda Şintoizm'de "son" kavramı bulunmamaktadır. Ōmoto'ya göre de gelecek, Kami no Yo dönemiyle idealize edilmişse de halk inançlarına dayanan bir "kökene dönüş" değil, gelecekte gerçekleşeceği ifade edilen kehanetlerdir.¹²² Bunlar "Miroku no Yo" veya "Tokoyo no Kuni"¹²³ adlı ütopye edilmiş dünyalardır.¹²⁴

Sonuç

Ōmoto'nun inançları ile ilgili araştırmamız neticesinde hareketin, Japon düşüncesi ve dini anlayışını yansıtan karakteristik bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilmektedir. Edo Dönemi sonlarından itibaren başlayıp Meiji Dönemi'nde çeşitli alanlardaki reformlarla modernleşmeye başlayan Japon tarım toplumunun beklenti, ihtiyaç, dünya görüşü ve dini inancını yansıtan Ōmoto, kendisinden sonraki birçok dini hareketi hem inanç hem de kurumsallaşma açısından etkilemiştir. Ōmoto'nun araştırmamızla ortaya çıkan inançları, karakteristiği ve önemi bölümlerin sırasına dikkat edilerek açıklanmıştır.

Senkretik bir Şinto dini hareketi olan Ōmoto'nun temel inançlarından Üç Büyük Kural, Dört Öğreti ve Dört İlke'nin yanında tanrı, kutsal kişi, kutsal metinler, evren ve kurtuluş inançları tespit edilmiş ve incelenmiştir. Buna göre ilk olarak Ōmoto'nun cennet ve dünyayı gözlemleyerek gerçek tanrının kimliği hakkında düşünmek, evrenin gelişimin ayrı değil bir olduğunu görerek tanrının gücünü düşünmek ve hayatın doğasına hazırlıklı bir biçimde gerçek tanrı hakkında düşünmek olan Üç Büyük Kural çerçevesinde kapsayıcı bir dini dünya görüşü sunduğu görülmüştür. İkinci olarak Dört Öğreti bulunduğu, bunu Matsuri, Oshie, Narawashi ve Nariwai kavramlarının oluşturduğu tespit edilmiştir. Matsuri'nin Ōmoto'da düzenli veya düzensiz yapılan, sunu ve duayı içeren ibadetlerin her birine; Oshie'nin öğreti

¹²⁰ Onisaburō Deguchi, "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 3", Arşiv (1921).

¹²¹ Stalker, "Ōmoto", 59; Deguchi, "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 1" (1921); Deguchi, "Deguchi Onisaburō Chosakushū", 1/481-484.

¹²² Onisaburō Deguchi, "Reishu Taiju" (Erişim 22 Ocak 2022).

¹²³ Tokoyo no Kuni'nin okyanusun ötesinde olduğuna inanılmaktadır. Bu dünya ile ilgili folklor, Honshu'nun (ana ada) kuzeyindeki Pasifik kıyıları boyunca Okinawa Adası'ndaki insanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Bkz. Yasunaga Toshinobu, *Nihon No Utopia-Shiso* (Tokyo: Hosei-Daigaku Shuppan, 1971), 1.

¹²⁴ Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*, 79.

anlamına geldiği, Ōmoto Shin'yu ve Reikai Monogatari'nin hareketin iki ana kutsal metnini ifade ettiği görülmüştür. Narawashi'nin insan hayatının alışkanlıklardan ibaret olduğu, tanrı-insan uyumu için insanın alışkanlıklarını tanrının isteğine göre düzenlemesi gerektiği inancını; Nariwai'nin ise uygun çalışma anlamına geldiği, insanın ruhuyla elde ettiği sonuçları iyileştirmeye odaklanması gerektiği inancını temsil ettiği görülmüştür. Üçüncü olarak Dört İlke bulunduğu ve bunu Seiketsu Shugi, Rakuten Shugi, Shinten Shugi ve Tōitsu Shugi'nin kavramlarının oluşturduğu tespit edilmiştir. Seiketsu Shugi'nin zihin ve beden arınması anlamına geldiği, insanın ölüm, hastalık ve ahlaksızlık gibi kirletici kabul edilen durumlardan kurtulması gerektiği; bunlardan kurtulmanın ise arınma ritüelleri ile mümkün olduğu inancı; Rakuten Shugi'nin iyimserlik anlamına geldiği, dünyanın daha iyi bir kurtuluş dünyası haline geleceğine dair bir inancı ifade ettiği görülmüştür. Shinten Shugi'nin ilerlemecilik anlamına geldiği, insanın zihin ve bedenini yenileyerek sosyal hayatta gelişmesi ve ilerlemesi gerektiği inancını vurguladığı; Tōitsu Shugi'nin birleşim anlamında olduğu, evrende bulunan iyi-kötü insan, zengin-fakir, tanrı-insan arasındaki ikiliğin ortadan kaldırılması gerektiği inancını temsil ettiği görülmüştür.

Ōmoto kapsayıcı monoteist bir tanrı inancına sahiptir. Ōmotosome Ōmikami adlı yüce tanrının Kunitokotachi no Mikoto ve Toyokumunu no Mikoto şeklinde ikili yönü olduğuna inanıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte Ōmoto'nun Şintoizm'in çoklu tanrı anlayışının konusu olan kamileri kabul eden bir tanrı inancının olduğu, ancak bu tanrı inancının hiyerarşik, bütünlük bir yapıda olduğu görülmüştür. Ayrıca hareketin bu tanrı yaklaşımının Japon halk inançlarında kendisini gösteren, adları ve özellikleri ana akım Şintoizm'deki kamilerden farklı, ancak onların birer formları biçiminde sunulduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla Ōmoto'nun tanrı anlayışının Şintoizm ekseninde geliştiği, hem ana akım dini anlayıştan hem de döneminin dini hareketlerinden farklı ve orijinal olduğu görülmüştür.

Ōmoto'da dini liderlikte ana lider Kyōso, yardımcı kutsal lider Seishi ve Deguchi ailesinden kadınların olabileceği Kyōshu şeklinde üç tür kutsal kişi inancı bulunduğu tespit edilmiştir. Kyōso adının hareketin ilk kurucusu Nao Deguchi'ye atfen "Öğreti Kurucusu" anlamında kullanıldığı; Seishi adının hareketin ikinci ve müşterek kurucusu Onisaburō Deguchi'ye atfen "Kutsal Öğretmen" anlamında kullanıldığı ve Kyōshu veya Yotsugi adının iki kurucu liderin soyundan gelen kadın liderlere atfen "Öğreti Lideri" veya "Halef/Varis" anlamında kullanıldığı görülmüştür.

Ōmoto'da Ōmoto Shin'yu ve Reikai Monogatari adlı iki kutsal metin bulunduğu, ilkinin Nao Dehuchi'ye, ikincisinin Onisaburō Deguchi'ye atfedildiği tespit edilmiştir. Her iki kutsal metnin de hareket açısından önemli olduğu, dikte ettirilerek yazıldığı, tarihi süreç içerisinde birçok değişikliğe uğradığı ve bu değişikliklerin bir kısmının tarihi süreçteki dini-siyasi olayların etkili olduğu, bir kısmının ise Onisaburō tarafından gerçekleştirildiği görülmüştür.

Ōmoto'da Daiuchū adlı büyük kozmos, Shōuchū adlı küçük kozmos olarak iki ana evren anlayışı bulunduğu, Daiuchū'nun insan evrenini de içine alan bilinmeyen binlerce evreni; Shōuchū'nun ise insan evrenini ve dünyasını ifade ettiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Shōuchū'nun içerisinde dört dünyanın bulunduğu, bunları yeraltı dünyası (Jigokukai veya Yomi), insan dünyası (Nakatsukuni veya

Chūkai), insanlara yakın kami dünyası (Chi no Shinkai) ve bunun üstündeki üst kami dünyası'nın (Ten no Shinkai veya Takamagahara) oluşturduğu görülmüştür.

Ômoto'da üç tür kurtuluş inancı bulunduğu, bunların aynı zamanda kurtuluşun aşamaları olduğu, ilk olarak bireysel kuralların uygulanması, ikinci olarak toplumsal kuralların uygulanması, üçüncüsü olarak ise bir kurtarıcı geldiğinde dünyanın kurtuluş dünyası haline gelişle kuruluşun mümkün olabileceği inancı tespit edilmiştir. Bu kurtuluş aşama ve türlerinin aynı zamanda hareketteki zamansal bölümleri de ifade ettiği görülmüştür. Bu dönemlerin ise kami dünyası (Kami no Yo), kötü kami dünyası (Aku-Kami no Yo) ve kurtuluş dünyasından (Miroku no Yo) oluştuğu, günümüzde ise dünyanın kötü-kami dünyası ile kurtuluş dünyası arasında bir geçiş döneminde olduğuna inanıldığı görülmüştür.

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

- Amis, Joel. *The Japanese New Religion Oomoto: Reconciliation Of Nativist And Internationalist Trends*. Montreal: Montreal University, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Antoni, Klaus. "Kotodama and the Kojiki: The Japanese 'Word Soul' between Mythology, Spiritual Magic, and Political Ideology". *Beiträge des Arbeitskreises Japanische Religionen (BAJR)* 4 (2012), 1-13.
- Atsushi Kadoya. "Kunitokotachi". *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 20 Ocak 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/>
- Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Houghton Mifflin Harcourt, 2005.
- Bıyık, Mustafa. "Ômoto". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 393-396. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Blacker, Carmen. "Millenarian Aspects of The New Religions Movements". *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. ed. Donald H. Shively. New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- Boulton, Marjorie. *Zamehnof, Creator of Esperanto*. London: Routledge, 1960.
- Burns, Susan L. *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Duke University Press, 2003.
- Clarke, Peter. "Omoto (Great Origin)". *Encyclopedia of New Religious Movements*. ed. Peter Clarke. New York: Routledge, 2005.
- Davis, Winston. *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. SUNY Press, 1992.
- Deguchi, Nao. *Kaisoden: Deguchi Nao*. Ayabe, Kameoka: Zuikōsha, 1949.
- Deguchi, Nao. *Omoto Shin'yu*. 7 Cilt. Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983.
- Deguchi, Nao. *Omoto Shin'yu*. 7 Cilt. Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983.
- Deguchi, Nao. *Omoto Shin'yu*. 7 Cilt. Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983.
- Deguchi, Nao. *Omoto Shin'yu*. 7 Cilt. Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983.
- Deguchi Onisaburō. "Bankyo Dokon". 26 Şubat 2021. Erişim 14 Ocak 2022. <https://oomoto.or.jp/wp/english/books/bankyo-dokon/cover-page-2/>
- Deguchi, Onisaburō. "Deguchi Onisaburō Chosakushū". *Ningen Onisaburō*. ed. Murakami Shigeyoshi. Tokyo: Yomiuri Shinbunsha, 1971.
- Deguchi, Onisaburō. *Kannagara no Michi*. Tenseisha, 1935.

- Deguchi, Onisaburō. *Omoto no Michi*. Kameoka: Tenseisha, 1947.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Onisaburō. "Reishu Taiju". Erişim 22 Ocak 2022. <http://www.onisaburo.net/rm/sm1.html>
- Deguchi, Onisaburō. *San Kagami*. 3 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1930.
- Deguchi, Onisaburō. "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 1". Arşiv. 1921. Erişim 24 Mart 2022. <http://www.onisaburo.net/rm/sm1.html>
- Deguchi, Onisaburō. "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 2". Arşiv. 1921. Erişim 24 Mart 2022. <http://www.onisaburo.net/rm/sm1.html>
- Deguchi, Onisaburō. "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 3". Arşiv. 1921. Erişim 24 Mart 2022. <http://www.onisaburo.net/rm/sm1.html>
- Deguchi, Onisaburō. "The Reika Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari, Cilt: 4". Arşiv. 1921. Erişim 24 Mart 2022. <http://www.onisaburo.net/rm/sm1.html>
- Deguchi, Onisaburō. "The Reikai Monogatari - Summary of the Reikai Monogatari". Arşiv. 1921. Erişim 17 Mart 2022. <http://www.onisaburo.net/rm/sm1.html>
- Deguchi, Onisaburō. *Wani Bunko: Michi no Daigen*. 10 Cilt. Kameoka: Dainippon Shusai, 1921.
- Deguchi, Onisaburō. *Wani Bunko: Michi no Omoto*. 10 Cilt. Kameoka: Dainippon Shusai, 1921.
- Deguchi, Sanpei. *Ōmoto Nanajūnen-shi Hensankai: Keireki no Shin'yū: Gappōn*. 3 Cilt. Kameoka: Collection of Deguchi Sanpei, 1972.
- Deguchi, Sanpei - Genzaburo, Shimizu. "Shūkyō no Tsunagi-kata: Ōmoto no Shūkyō Teikei to Heiwa Undō o Megutte". *The Zinbun Gakuhō: Journal of Humanities* 108 (2015), 163-187.
- Deguchi, Yasuaki. *Daichi no Haha*. Kameoka: Aizen Shuppan, 1994.
- Deguchi, Yasuaki. *İrimame no Hana*. Tokyo: Hachiman Shoten, 1995.
- Deguchi, Yasuaki. "Kōshō: Deguchi Nao-den (ue)." *Ōmoto Kyōgaku* 19 (1980).
- Dinler, Enbiye Mahbube. *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dorman, Benjamin. *Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Psychology Press, 2003.
- Hara, Kazuya. *Asian Approaches to Human Communication*. "Aspects of Shinto in Japanese Communication". *Intercultural Communication Studies* 12/4 (2003), 81-103.
- Hardacre, Helen. "Gender and the Millennium in Omotokyo, A Japanese New Religion". *Japanese Civilization in the Modern World* 29 (1990), 47-63.
- Hardacre, Helen. "Onisaburo, Deguchi". *Encyclopedia of New Religious Movements*. ed. Peter Clarke. 469-470. New York: Routledge, 2005.
- Inoue, Nobutaka. "Nobutaka Inoue". Arşiv. *Nobutaka Inoue*. Erişim 28 Nisan 2022. <http://www.kt.rim.or.jp/~n-inoue/pub-eng.htm>
- İkeda, Akira. *Ōmoto Shiryō Shūsei*. Tokyo: San'ichi Shobō, 1982.
- İnoue Nabutaka. "Hitorigami". *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 22 Ocak 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/>
- İnoue Nabutaka. "Zōkasanshin". *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 22 Ocak 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/>

- İnoue, Nobutaka. *Japanese New Religions in The Age of Mass Media*. Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017.
- İtō, Eizō. *Shinshūkyō Sōshishaden: Ōmoto Deguchi Nao, Deguchi Onisaburō no Shōgai*. Tokyo: Kōdansha, 1984.
- Jisho. "Honto - Jisho.org". Sözlük. *Jisho*. Erişim 12 Mart 2022. <https://jisho.org/search/honto>
- Kalkan, Mehmet. *Socinianizm'in Temel İnanç Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/46071.pdf>
- Karaoğlu, Yetkin. *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kawamura, Minato. *Kotodama to Takai*. Tokyo: Kōdansha, 1990.
- Kaya, Murat. "Japon Dini ve Milli Uyanışında Motoori Norinaga'nın Etkisi". *Anasay* 13 (31 Ağustos 2020), 149-165.
- Kensuke, Koshida. "Globalization of Tanka: How Twitter Contributes to Development of Traditional Japanese Poetry". *Intercultural Relations* 4/2 (8) (2020), 137-149.
- Komatsu, Kazuhiko. *Hyōrei Shinkō-ron*. Tokyo: Tentō to Gendaisha, 1982.
- Kunimitsu Kawamura. "Konjin". *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 18 Ocak 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/>
- Littleton, C. Scott. *Gods, Goddesses, And Mythology*. Marshall Cavendish, 2005.
- Miyata, Mami. *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*. Vancouver: The University of British Columbia, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Morrow, Avery. "The Power of Writing in Deguchi Nao's Ofudesaki". *Female Leaders in New Religious Movements*. ed. Inga Bårdsen Tøllefsen - Christian Giudice. 165-188. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Nagaoka, Takashi. "Reikon o Torae Sokoneru: Kami no Oekara Kangaeru Minshū Shūkyō Ōmoto". *Hitobungakuhō* 108 (2015), 143-158. <https://doi.org/10.14989/204499>
- O'Brien, Jodi. *Encyclopedia of Gender and Society*. SAGE, 2009.
- Omoto Foundation (ed.). *Shinreikai: Shūkyō Shiryō Kenkyūkai*. 7 Cilt. Tokyo: Hachiman Shoten, 1986.
- Ooms, Emily Grosz. *Deuchi Nao and Omoto-kyo: An Analysis of a Millenarian Cult in Meiji Japan*. Chicago: University of Chicago, Yüksek Lisans Tezi, 1984.
- Ooms, Emily Grosz. *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan*. New York: Cornell University Press, 1993.
- Picken, Stuart D. B. *Buddhism: Japan's Cultural Identity*. Kodansha International, 1982.
- Picken, Stuart D. B. *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*. London: Greenwood Publishing Group, 1994.
- Picken, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Shinto*. Scarecrow Press, 2010.
- Picken, Stuart D. B. *Shinto and the Beginnings of Modernization in Japan*, 1977.
- Picken, Stuart D. B. *Shinto Meditations for Revering the Earth*. Stone Bridge Press, 2002.
- Picken, Stuart D. B. *Sourcebook in Shinto: Selected Documents*. Greenwood Publishing Group, 2004.
- Picken, Stuart D. B. *Suicide in Japan and Europe: Convergence and Contrast in Modern Views*, 1976.
- Picken, Stuart D. B. *The A to Z of Shinto*. Scarecrow Press, 2006.
- Roberts, Bill. "A Letter From Oomoto". Erişim 13 Ocak 2022. <http://www.oomoto.or.jp/English/enVisitor/enBill2.html>
- Shigeyoshi, Murakami. *Hyōden Deguchi Onisaburō*. Tōkyō: Sanseidō, 1979.
- Stalker, Nancy. "Ōmoto". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 52-67. Boston: Brill, 2018.
- Stalker, Nancy K. *Devouring Japan: Global Perspectives on Japanese Culinary Identity*. Oxford University Press, 2018.
- Stalker, Nancy K. *Japan: History and Culture from Classical to Cool*. University of California Press, 2018.

- Stalker, Nancy K. *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Stalker, Nancy K. *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinleri". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: Milet & Nihal, 2019.
- Teeuwen, Mark. "Attaining Union with the Gods: The Secret Books of Watarai Shinto". *Monumenta Nipponica* 48/2 (1993), 225-245.
- Tokushige, Kōryō. *Ayanishiki*. Collection of Deguchi Sanpei, 1954.
- Tokushige, Takane. *Ōmoto Nanajunenshi*. 2 Cilt. Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1964.
- Tokushige, Takane. *Ōmoto Nanajunenshi*. 2 Cilt. Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1967.
- Toshinobu, Yasunaga. *Nihon No Utopia-Shiso*. Tokyo: Hosei-Daigaku Shuppan, 1971.
- Tsushima, Tsushima vd. "The vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: An aspect of Modern Religious Consciousness". *Japanese Journal of Religious Studies* 6/1-2 (1979), 139-161.
- Yama, Megumi. "The Concept of Kami in Shintō and Holism: Psychotherapy and Japanese Literature". *Synchronicity: Between Wholes and Alterity*. ed. Rico Sneller. 170-179. New York: Routledge, 2019. <http://dx.doi.org/10.4324/9780367824389-17>
- Yasumaru, Yoshio. *Deguchi Nao*. Tokyo: Asahi Shinbunsha, 1977.
- Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito. "Ofudesaki". Arşiv. Erişim 14 Mart 2022. <https://onidb.info/gview.php?ogc=0639>
- Ohomoto Norito*. "Omoto Kyoho" (27 Ağustos 1988).
- Ōmoto Shin'yu. "Ōmoto Shin'yu". 2012. <https://reikaimonogatari.net/index.php?obc=os>
- "Omotokyoshi - Sandai Gakusoku", 11 Mayıs 2017. <https://oomoto.or.jp/wp/oomotokyoushi/>
- Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito. "Reikai Monogatari. 10. Cilt, El Yazması." Arşiv. Erişim 14 Mart 2022. <https://onidb.info/gview.php?ogc=0017>
- "Saijin". 01 Mart 2017. Erişim 17 Ocak 2022. <https://oomoto.or.jp/wp/saijin/>
- "Shidai Kouriyō". 11 Mayıs 2017. Erişim 15 Ocak 2022. <https://oomoto.or.jp/wp/shidaikouriyō/>
- Encyclopedia of Shinto. "Toyokumōnu". Erişim 22 Ocak 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Epistemik Otorite Olarak Meslek Dersleri Öğretmenleri - Nitel Bir Araştırma- *

Teachers of Professional Courses as Epistemic Authorities -A Qualitative Research-

Müslime Örekli 

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Res. Assist., Necmettin Erbakan University, A. Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious
Education

Konya / Türkiye

muslimeorekli@icloud.com | <https://orcid.org/0000-0002-6500-5166>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1189313

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Örekli, Müslime. "Epistemik Otorite Olarak Meslek Dersleri Öğretmenleri -Nitel Bir Araştırma-". *Marife* 22/2 (2022): 685-714. <https://doi.org/10.33420/marife.1189313>

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 Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study was produced based on the master thesis named "The Quantitative Analysis on Anatolian Imam Hatip High School Profession Course Teachers' Epistemic Authority in the View of Students". / Bu çalışma yazarın "Anadolu İmamhatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğrenciler Tarafından Epistemik Otorite Olarak Görülmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Epistemik Otorite Olarak Meslek Dersleri Öğretmenleri -Nitel Bir Araştırma-

Özet

Epistemik otorite bireyin bilgi elde etme sürecinde belirleyici bir etkiye sahip olan bilgi kaynağını anlatmak için kullanılan bir kavramdır. İlk olarak Kruglanski tarafından ortaya atılmış olan bu kavram bireyin çeşitli konularda bilgi edinmeye yönelik girişimlerinde temel alabileceği bir kaynağa işaret etmektedir. Kavram aynı zamanda bireyin bir kaynaktaki bilgilere ne derece güvendiğini ve bu bilgileri kabul etmeye ne ölçüde hazır olduğunu ifade etmektedir. Eğitim sürecinde bilgi kaynağı en temelde öğretmendir. Bu çalışmada, Anadolu imam hatip liseleri Meslek Dersleri öğretmenlerinin epistemik otorite olma durumları ele alınmıştır. Bu çerçevede, Anadolu imam hatip liseleri Meslek Dersleri öğretmenlerinin öğrencileri tarafından epistemik otorite olarak görülüp görülmediği anlaşılmaya çalışılmıştır. Böylelikle meslek dersleri öğretmenlerinin epistemik otorite kabul edilip edilmeme durumlarını ve sebeplerini, epistemik otorite olarak görülen öğretmenlerin özelliklerini ve öğretmenlerin dışında öğrencilerin kimleri neden epistemik otorite olarak kabul ettiğini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Bu bağlamda, Anadolu imam hatip lisesinde okuyan öğrencilerle yapılan görüşmelerde epistemik otorite olmaları yönünde meslek dersleri öğretmenlerinde aradıkları özellikler, bunların sebepleri ve beklentileri üzerinde durulmuştur. Nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması olarak yürütülen bu çalışma ile meslek dersi öğretmenlerinin epistemik otorite/güvenilir bilgi kaynağı olup olmama durumu öğrencilerle görüşme yapılarak doğrudan ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Konya il merkezinde bulunan Anadolu imam hatip lisesi öğrencileri çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Öğrencilerin öğretmenlerini epistemik otorite olarak görüp görmediklerini daha iyi anlamak, geçmiş yaşantılardan veri toplamak, bireysel görüşmede akla gelmeyecek, unutulabilecek bazı durumları daha iyi tespit edebilmek amacı ile veriler odak grup görüşmesi yapılarak toplanmıştır. Öğrencilerin görüşmelerinde ilk olarak pilot görüşmeler incelenmiş ve olası kod listesi oluşturulmuştur. Ardından asıl odak grup görüşmesi verileri incelenerek kodlanmış ve asıl kod listesi belirlenmiştir. Öğrencilerin öğretmenlerini epistemik otorite olarak görmeleri hususunda öğretmenlerden kaynaklı etmenler, öğrencilerden kaynaklı etmenler ve dış etmenlerin etkili olduğu görülmüştür. Öğretmenlerden kaynaklı sebeplerde öğretmenlerin kişisel özellikleri ve meslekî bilgi düzeyi ön plana çıkmaktadır. Yapılan görüşmelerde, mesleki anlamda donanımlı, öğrencilerine saygı duyan, onları rencide etmeyen, öğrencilerini seven, çağa ayak uydurabilen, ders anlatılabilecek becerisine sahip, en önemlisi de anlattığı dinî içerikle hayatını bir bütün olarak aynı minvalde yaşayan ve örnek olan öğretmenlerin öğrencileri nezdinde epistemik otorite olarak görüldüğü elde edilen bulgular arasındadır. Ayrıca öğrencilerin imam hatip lisesini seçme sebebi gibi dış etmenlerin öğrencilerin öğretmenlerini epistemik otorite olarak kabul etme durumlarını etkilediği görülmüştür. Öğrencilerin birey olarak değerli görülme, saygı duyulma, görüşlerine önem verilmesi, sosyal olarak sorumluluk verilmesi gibi ihtiyaçlarını aile içinde ya da okulda karşılayamadıkları durumlarda okul dışındaki kurum ya da kuruluşlara yöndikleri ve epistemik otorite arayışlarını sürdürdükleri görülmüştür. İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin epistemik otorite olarak kabul görmelerinin temelde kişisel özellikler ve meslek bilgisi özelliklerine bağlı olduğu görülmüştür. Öğrenciler ilk olarak öğretmenlerinin kalık kıyafet, hitap vb. özelliklerine dikkat ettiklerini ardından mesleki anlamda donanım, kendine geliştirmeye açık olma, sosyal hayatta öğrencilerle ilgilenme ve en önemlisi de öğrettikleri dinî bilgileri hayatlarına entegre etme noktasına dikkat ettiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca öğrencilerin bu beklentilerini karşılayamadıkları durumlarda okul dışındaki kurum ya da kuruluşlarda (dernek, vakıf, dinî sohbet grupları vb.) bu arayışlarını sürdürdükleri görülmüştür. Araştırma neticesinde hem okul içinde hem de okul dışında öğrencilere sosyal faaliyetlerin yapılması önerilebilir. Böylece öğrencilerle daha yakından ilişki kurulabilir. Ek olarak öğretmenlere din eğitimi ile pedagojik formasyon bilgilerini birleştirebilmeleri için ek eğitimler düzenlenebilir. Bu sayede öğrencilerin dinî yaşantılarında meslek dersleri öğretmenlerini güvenilir bir epistemik otorite olarak kabul etmesi sağlanabilir. Ayrıca öğretmenlerin seçecekleri bir meslek dersinde uzmanlaşmasına izin verilmesi ve o alanda branşlaşması ilgili alanda epistemik otorite olabilmesini kolaylaştıracaktır. İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin epistemik otorite olma durumları ileriki çalışmalarda öğretmenlerin gözünden incelenebilir. Böylelikle meslek dersi öğretmenlerinin epistemik otorite olma durumlarının önündeki engeller daha iyi ortaya konulabilecek ve çözüm üretilebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Epistemik Otorite, Güvenilir Bilgi Kaynağı, Meslek Dersleri, Meslek Dersi Öğretmenleri

Teachers of Professional Courses as Epistemic Authorities -A Qualitative Research-

Summary

Epistemic authority is a concept used to describe the source of information that has a decisive effect on the individual's process of obtaining information. This concept, which was firstly put forward by Kruglanski, points to a source on which the individual can base in her/his attempts to gain knowledge on various subjects. The concept also expresses the extent to which the individual relies on the information in a source and is ready to accept this information.

In the educational process, the source of information is the teacher. In this study, the epistemic authority status of professional course teachers of Anatolian Imam Hatip High School is discussed. In this context, it has been tried to understand whether the professional course teachers of Anatolian Imam Hatip High Schools are seen as epistemic authority by their students. It is aimed to reveal the situations and reasons why professional course teachers are accepted as epistemic authority, the characteristics of teachers seen as epistemic authority, and whom and why students accept as epistemic authority other than teachers. In the interviews with the students studying at Anatolian Imam Hatip High School, the characteristics they look for in professional course teachers to be epistemic authorities, their reasons and expectations are emphasized. In the study carried out as a case study, one of the qualitative research methods, it was tried to reveal whether the professional course teachers are epistemic authority / reliable information source or not through interviews with the students. In this context, the students of Anatolian Imam Hatip High School located in Konya city center were determined as the study group. In order to better understand whether students accept their teachers as epistemic authorities, to collect data from their past experiences, to better identify some situations that cannot be thought of and can be forgotten in individual interviews, data were collected through focus group interviews. In the analysis of the data, the pilot interviews were firstly examined and a possible code list was created. Then, the main focus group interview data was analyzed and coded, and the main code list was determined. It's seen that factors originating from teachers, factors originating from students and external factors are effective in terms of students accepting their teachers as epistemic authorities. Teachers' personal characteristics and professional knowledge level come to the fore. In the findings, it is seen that teachers who are professionally equipped, respect their students, do not offend them, love their students, can keep up with the times, have the ability to teach, and most importantly, live their life as a whole with the religious content they teach and set a model, are seen as epistemic authority by their students. In addition, it is observed that external factors such as choosing the Imam Hatip High School affect the students' acceptance of their teachers as epistemic authorities. It is observed that students attend to institutions or organizations outside the school and continue their search for epistemic authority when they cannot meet their needs such as being valued as individuals, being respected, being valued for their opinions, and being socially responsible. It is observed that the acceptance of Imam Hatip High School professional course teachers as epistemic authorities basically depends on their personal characteristics and professional knowledge. Students stated that they paid attention to, first of all, their teachers' characteristics such as dressing style, addressing manner, and then the point of being professionally equipped, being open to self-development, taking care of students in social life, and most importantly integrating the religious knowledge they taught into their lives. In addition, it is observed that they continue their search in institutions or organizations outside the school (associations, foundations, religious conversation groups, etc.) when they cannot meet these expectations. As a result of the research, it can be suggested to arrange social activities for students both inside and outside the school. Thus, a closer relationship can be established with students. Additional trainings can be organized for teachers so that they can integrate religious education with pedagogical information. In this way, it can be ensured that students accept their professional course teachers as reliable epistemic authorities in their religious lives. In addition, allowing teachers to specialize in a professional course of their choice and specializing in that field will make it easier for them to become an epistemic authority in the relevant field. The epistemic authority status of professional course teachers of Imam Hatip High School can be examined from the views of teachers in further studies. In this way, the obstacles to the epistemic authority of professional course teachers can be better revealed and solutions can be produced.

Keywords: *Religious Education, Epistemic Authority, Reliable Source of Information, Professional Courses, Professional Course Teachers*

Giriş

İnsan yaşamının her evresinde bilgi ile iç içe olmuştur, bilmediklerini öğrenmiş bildiklerini de aktarmıştır. Bilgi alışverişi bireyin hayatının her evresinde vardır. Bilginin farkına varma ve bilgi edinme, Piaget, Miller, Gagne ve Neisser gibi kuramcılara göre bireyin çevre ile uyumu ve bu sayede yaşamını sürdürmesi için çok önemlidir.¹ Birey yaşamında karşılaştığı olaylar, kendi tepkileri ve bunların sonuçları neticesinde bir düşünce/bilgi geliştirir. Öte yandan kişinin sahip olduğu bilgi geçmişten kopuk, gelecekte bağımsız değildir. Bilgi insan hayatının bir eylemidir ve diğer bütün eylemlerine yön verir. İnsanın sahip olduğu bilginin niteliği kendisini, dünyadaki rolünü nasıl tanımladığına ve dünya görüşüne bağlıdır.² Bilginin niteliği, nasıllığı, doğru olup olmadığına ilişkin tüm kabuller de aynı zamanda insanın kişiliğini, kimliğini oluşturur. Bilgi doğası gereği iki taraflı etkileyen ve etkilenenin olduğu bir boyuttur ve bilginin doğasına ilişkin tüm bu kabuller eğitim anlayışları üzerinde önemli etkilere sahiptir. Gelişen ve değişen zaman içerisinde bilgi ile ilgili ortaya çıkan paradigmatik değişimler de eğitim hayatını etkilemekte ve yönlendirmektedir.

Eğitimde bilgi konusunda pek çok araştırma yapılmış, görüş belirtilmiş ve her toplum kendi paradigmasını oluşturmuştur. Bilgiye atfedilen değer ve bakış açısı da buna göre farklılaşmaktadır. Son yüzyılda bilginin geçici ve bireye göre anlam kazandığı, konuları ezberlemek yerine derinlemesine kavramanın önemi, öğrenciye öğrenmeyi öğretmek gerektiği, öğrenmenin etkileşim olduğu, zekâ gelişiminin çok yönlü olması gibi bakış açıları eğitimde değişime gitmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır.³ Bu bakış açısı bilimin durağanlıktan çıkıp süreç hâlinde ilerleyebilmesini sağlamaktadır. Çünkü önemli olan bilgiyi depolamak değil, kullanmaktır. Ancak değerlerle, dünyayla, hayatla ilgisi olan bir bilgi, taşıyıcısının yapıp ettiklerini, işlediklerini canlandırır, yönetir, hayata bir düzen verir.⁴ Dolayısı ile bilginin insanın hayatını etkileyen tarafı eğitimciler için çok daha önemli olmaktadır. Bu sayede eğitimin daha kaliteli hâle gelmesi sağlanabilir.

İnsanın sosyal işlevselliğinin en önemli yönü, başkalarına bilgi bağımlılığı ile ilgilidir.⁵ Gelişen teknoloji ve zorlaşan yaşam koşulları nedeni ile birey her alana vakıf olamamakta ve yaşam içerisinde diğer insanların bilgilerine, deneyimlerine ihtiyaç duyabilmektedir. Bu durum bireyde bazı konularda daha uzman bir kişinin görüşüne uyma, kabul etme, güvenme durumunu oluşturmaktadır. Epistemoloji bilgi bilimi anlamında “*güvenilir bilgiye sahip olan*” anlamında kullanılan “*epistemik otorite*” kavramına temel olmaktadır. “Bilgi (episteme)” ve “otorite (authority)” kavramlarının bir araya gelmesi ile oluşturulan “bilgi otoritesi” veya “epistemik otorite” kavramı, bireylerin bilgilerinin oluşumu üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olan

¹ Ayhan Aydın, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008).

² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1988), 65.

³ Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler - Eğitimde Dönüşüm* (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 15.

⁴ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 66.

⁵ H. H. Kelley - J. W. Thibaut, “Group Problem Solving”, *The Handbook of Social Psychology* 4 (1969), 1-101.

bilgi kaynağını anlatmak için kullanılan bir kavramdır.⁶ Bu kavram ilk olarak Kruglanski tarafından ortaya atılmıştır ve bir bireyin çeşitli konularda bilgi edinmeye yönelik girişimlerinde temel alabileceği bir kaynağa işaret etmektedir. Kavram aynı zamanda bir bireyin bir kaynağın bilgilerine güvenip bu bilgileri kabul etmeye ne ölçüde hazır olduğunu ele alır.⁷ Kişinin bilgi arayışında kimi epistemik otorite olarak kabul edeceği ise çeşitli şartlara bağlanmaktadır. Bu şartlar hangi bilgi alanında bilgi arayışına girildiğine, bireyin yaşadığı sosyokültürel yapıya, yaşına göre değişebilmektedir. Epistemik otorite ile ilgili alanda çeşitli konularda çalışmalar yapılmıştır. Örneğin çocuk ve ergenler üzerinde epistemik otorite algılarını ele alan⁸, epistemik otorite algısının yaşa göre değişimini ele alan⁹, farklı alanlarda farklı epistemik otoritenin seçimini ele alan¹⁰, kişinin kendisini epistemik otorite olarak görmesini ele alan¹¹, öğrenciler ve öğretmenler gözünden öğretmenlerin epistemik otorite olup olmadıklarını ele alan¹² çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların çoğu yabancı kaynaklı çalışmalardır. Konu ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalara baktığımızda ise eğitim alanında M. Fuat Kenç tarafından 2011 yılında doktora tezi olarak hazırlanan 'Rehber Öğretmenleri ve Branş Öğretmenlerinin Epistemik Otorite Olarak Algılanma Düzeylerinin İncelenmesi' başlıklı çalışma yer almaktadır.¹³ Araştırmada ortaöğretim rehber ve branş öğretmenlerinin, öğrencileri tarafından epistemik otorite olarak algılanma düzeyleri incelenmiştir.

Yapılan çalışmalara baktığımızda, 'epistemik otorite' öğrencilerin bilgi ediniminde önemli bir yere sahip olan öğretmenlerin, öğrencileri açısından ne derece güvenilir bilgi kaynağı olduğu hususuna açıklık getiren önemli bir konudur. Eğitim hayatının etkili ve verimli geçebilmesi ve eğitimin istenilen hedeflere ulaşmasında önemli bir yer tutan epistemik otorite yani güvenilir bilgi kaynağının hangi şartlarda, nasıl oluştuğu ve özelliklerinin neler olduğu ise araştırma konusu olmuştur.

Bireyin çeşitli konularda bilgi edinmeye yönelik girişimlerinde temel alabileceği bir kaynağa işaret eden epistemik otorite çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Öğrencilerin öğretmenlerini uzmanı oldukları / derse girdikleri alan konusunda ne kadar epistemik otorite olarak görmektedirler? Bu sorunun cevabı, eğitimin kalitesini de belirlemektedir. Nitekim eğitim öğretmenden bağımsız ilerleyemez. Tamamen öğrenci üzerinden eğitimin yapılabilirliği iddia edilemez. Öte yandan imam hatip liselerinde meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencileri gözündeki

⁶ A. W. Kruglanski, "The Field Of Cognitive Social Psychology: Cognitive Pluralism And Irrationalism Reconsidered" (Symposium on New Developments in Attributions Theory Oxford, England, 1980).

⁷ A. Kruglanski vd., "Says Who?: Epistemic Authority Effects In Social Judgment", *Advances in Experimental Social Psychology* 37 (2005), 346-392.

⁸ A. Raviv vd., "Perception of Epistemic Authorities by Children and Adolescents", *Journal of Youth and Adolescence* 19(5) (1990), 495-510.

⁹ D. Bar-tal vd., "Perception of Epistemic Authority and Attribution For Its Choice As A Function of Knowledge Area and Age", *European journal of Social Psychology* 21 (1991), 477-492.

¹⁰ D. Bar-tal vd., "The Concept of Epistemic Authority in The Process of Political Knowledge Acquisition", *Representative Research in Social Psychology* 19 (1991).

¹¹ Kruglanski vd., "Says Who?: Epistemic Authority Effects In Social Judgment".

¹² A. Raviv vd., "Measuring Epistemic Authority: Studies of Politicians And Professors", *European Journal of Personality* 7 (1993), 119-138.

¹³ M. F. Kenç, *Rehberlerin Öğretmenlerin ve Branş Öğretmenlerinin Epistemik Otorite Olarak Algılanma Düzeylerinin İncelenmesi* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011).

epistemik otorite olma durumları dinî hayatlarını etkilemeleri bakımından önem arz etmektedir.

Bu bağlamda çalışmanın amacı, Anadolu imam hatip lisesi meslek dersleri öğretmenlerini öğrencilerinin epistemik otorite olarak görüp görmedikleri ve bunun sebeplerini ayrıca epistemik otorite olarak görülen kişi ya da kurumların özelliklerini ortaya koymak olarak belirlenmiştir. Problem cümlesi ise 'Konya ili merkez ilçelerinde Anadolu İmam Hatip Liseleri'nde görev yapan Meslek Dersleri öğretmenlerinin öğrencileri tarafından epistemik otorite olarak kabul edilme ya da edilmeme durumları nedir ve sebepleri nelerdir' olarak belirlenmiştir.

1. Epistemik Otorite

Bilginin hangi alanda olursa olsun birbirinden ayrılmayan iki ögesi vardır: Bunlardan birisi, bilen (insan), öteki ise bilinen, bilinebilen, araştırılan (var olan şey) şeydir. Her bilgi bu iki ögeye, bunlar arasında kurulan bağa dayanır. Bilene (insana) bilgi teorisi terminolojisinde özne/süje; bilinen, bilinmesi gereken şeye de nesne/obje adı verilir.¹⁴ Bu nedenle bilgi genelde nesne ile özne arasındaki ilişki olarak tanımlanmaktadır.¹⁵

İnsanlar, çevre ile etkileşimleri sonucu bilgi, beceri, tutum ve değer kazanırlar. Öğrenmenin temelini bu yaklaşımlar oluşturur. Kişi, çevresinden sürekli olarak kendisine ulaşan verileri değerlendirir ve bunun sonucu olarak düşünsel, duyuşsal veya davranışsal tepkide bulunur. Öğrenme sonucu, birey içinde bulunduğu evrene yeni bir anlam yükler ve evrendeki konumunu belirler.¹⁶ Bilgi sayesinde evrende kendine yer edinen birey başkalarını etkileyerek bu döngüyü devam ettirir. Etkilenen ve etkileyen konumundaki bireyin bu özelliği eğitim hayatında da önemli bir yer tutar.

Öte yandan bireyin aradığı bilginin kaynağı ve niteliği de en önemli özelliklerden biridir. Doğru bilginin ilk adımı istemek çabalamak ikincisi ise bu bilginin kaynağı meselesidir. Bilginin kim tarafından elde edildiği o bilginin doğruluğu ve güvenilirliği açısından çok önemlidir.

Otorite bir kişinin, bir görüşün ya da bir örgütün genellikle boyun eğilen, diğerlerine karşı etkili olma hâlidir. Siyasal, bilimsel, sanatsal, törebilimsel vb. olabilir. Metafizikte kendini inandırma gücü olarak tanımlanır. Otorite herkesçe kabul edilen bu etkisini ya belli niteliklere sahip olmaktan ya da belli bir görevde bulunmaktan alır. Örneğin bilimsel niteliklerden doğan otoriteye bilimsel otorite (Epistemik Otorite) denir. Otorite toplumsal bir ilişkidir ve yol gösterici bir nitelik taşır.¹⁷ Kısaca otorite, büründüğü özellikler bakımından çeşitlere ayrılır.

Otorite iki farklı anlamda karşımıza çıkmaktadır. Birincisi 'ilişki/münasebet' ve ikincisi ise 'şahsi özellik' olarak. Örneğin iki öğretmeni ele alalım.

¹⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 56.

¹⁵ Ali Seyyar, *Davranış Bilimleri Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2004).

¹⁶ Özden, *Eğitimde Yeni Değerler - Eğitimde Dönüşüm*, 68.

¹⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar) (Cilt 7 (U-Z))* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2005), 315.

Öğretmenlerden biri alan bilgisi olarak çok yetkin diğeri ise alan bilgisine dair yetkin bilgiye sahip değil. Bu iki öğretmenden alan bilgisi konusunda yetkin olan derse girdiğinde öğrencileri tarafından hiç dinlenmez, dikkate alınmazken, alan bilgisi konusunda yetkin olmayan öğretmen sınıfa girdiğinde öğrencileri tarafından dikkate alınıyor ve öğrenciler öğretmenleri ne derse yapmak üzere hazırlar. Burada kendi alanında yetkin olmayan öğretmen öğrencileri üzerinde bir otorite iken, kendi alanında yetkin olan öğretmen öğrencileri üzerinde bir otorite değildir. Bu durumdaki bir otorite şahsi bir özellik olan otoritedir ve burada öğretmenin öğrencileri üzerinde zoraki bir otorite kurduğunu söylenebilir. Bu otorite türü ile psikologlar ilgilenmektedir. Bir ilişki/münasebet anlamındaki otorite ise sosyolojinin alanına girmektedir. Bu çalışmada 'ilişki/münasebet' anlamındaki otorite ele alınacaktır. Bir ilişki/münasebet anlamındaki otoritede bir alandaki otoriteden bahsedilir. Örneğin bir doktor hastası için bir otoritedir. Çünkü alanda söyledikleri ve bildikleri ile genel anlamda hasta tarafından yetkin olarak kabul edilir ve bir otorite hâline gelir. Aynı zamanda bir hukukçu da doktor için bir otoritedir. Çünkü sahip olduğu hukuk alanı ile ilgili doktora göre yetkin bilgiye sahiptir. Burada bahsedilen otorite ilişki/münasebet anlamındaki otoritedir.¹⁸ İncelenecek otorite türünde kişinin otorite olması; sahip olduğu alanla, meslekle, bir özelliği ile ilişkilidir.

Bilgi için süje ile obje arasındaki münasebetin ürünü olduğu ifade edilmişti. Yani bilgi, süje ile obje arasındaki ilgiden doğar. Otorite bir ilişki/münasebet olarak ele alındığında ise taşıyıcı, süje ve alan arasındaki üçlü bir münasebetten oluştuğu görülecektir. Taşıyıcı otoritenin kendisi, süje üzerinde otorite kurulan ve alan otoritenin yetkin olduğu kısımdır. Örneğin 'Bir öğretmen öğrencisi için otoritedir.' denildiğinde öğretmen taşıyıcı, öğrenci süje, öğretmenin branşı ise alandır. Öğretmen sahip olduğu alan üzerinde öğrencisi için bir otoritedir. Öğretmenin alanında söylediği her şey prensip olarak öğrenci tarafından tanınır, kabul edilirse öğretmen öğrenci için o alanda bir otorite sayılır. "Prensip olarak her şey" ifadesi ile istisnaların olabileceği dile getirilmektedir. Zira öğretmenin sehven yanlış aktardığı yerler olabilecektir. Bu tür istisnalar otoriteyi bozmaz.¹⁹ Ancak burada önemli olan 'Öğretmen ne zaman öğrencisi için bir otorite hâline gelmektedir?' meselesidir. Makalede incelenen esas kısım burasıdır. Bir öğretmen öğrencisi tarafından hangi koşullarda, ne zaman otorite olarak kabul edilmektedir? Burada ele alınacak olan, psikolojik etkenlerle, zoraki olarak öğrenci üzerinde kurulan otoriteden ziyade öğretmenin kendi alanında yetkin olması ve bunu öğrenciye aktarabilmesi üzerine kurduğu otoritedir.

Otoriteye uymak ve inanmak günlük hayatta büyük kolaylıklar sağlamaktadır, dahası günlük hayatın karmaşası karşısında da bazen buna mecbur kalınabilmektedir. Hastalık karşısında doktora gitmek, adli meselelerde avukatlara hâkim ve savcılara güvenmek vs. otorite olarak düşünülebilir. İnsanlar otorite olarak gördükleri kişilerin deneyimlerini merak ederler ve kendi bilgilerini destekleme ihtiyacı duyarlar. Bu sebeple de otoritelere uyarlar. Özellikle de teknolojinin gelişmesi, istisnasız her eve internetin girmesi dikkate alındığında insanların ne kadar çok

¹⁸ J. M. Bochenski, *Otorite Nedir? Otorite Mantığına Giriş*, çev. Hilal Görgün (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 18.

¹⁹ Bochenski, *Otorite Nedir? Otorite Mantığına Giriş*, 20.

otoriteye bağlı kaldıkları da görülecektir. Eğitim açısından ise küresel salgın süreci ile eğitimlerin çevrimiçi ortama taşınması, öğrencilerin çeşitli sosyal platformlar üzerinden ders alabilmeleri, bilgiyi kolayca ve her an öğrenebilmeleri dikkate alınacak olursa, öğrencilerin otorite olarak kabul ederek hayatlarında düşünce ve yaşam biçimlerine etki etmelerine izin verdikleri kişi ya da kurumların incelenmesi önem arz etmektedir.

Otoritede esas olan üç alan aslında epistemik otoritenin etki alanlarını ve taşınması gereken koşulları da ifade etmektedir. Yukarıda taşıyıcı, süje ve alan olarak tanımlanan bu üç unsur arasında ikili münasebetler bulunmaktadır. İşte bu münasebetler epistemik otoritenin oluşabilmesi için gerekli olan şartları ortaya çıkarmaktadır. Biraz daha detaylandırılacak olursa taşıyıcı-süje, süje-alan ve taşıyıcı-alan arasındaki ikili münasebetler bir öğretmenin alanında epistemik otorite olarak kabul edilmesinde önemli rol oynamaktadır. Taşıyıcı-alan ilişkisinde öğretmenin alanı ile ilgili yetkin bilgiye sahip olması, süje-alan ilişkisinde öğrencinin öğretmenin uzmanı olduğu alana duyduğu ilgi ve merak, taşıyıcı-süje ilişkisinde ise öğretmen ile öğrenci arasındaki yakınlık kastedilmektedir. Öğretmenin alanı ile ilgili yetkin bilgiye sahip olmaması, öğrencinin alana ilgi ve merakının yokluğu ya da öğrencinin öğretmenini sevmemesi gibi nedenler epistemik otoritenin gerçekleşmesinin önündeki en önemli engellerdir.

Epistemik otorite oluşumu, sosyal ve bilişsel bir süreçtir ve bu süreci anlayabilmek için sosyal ve bilişsel gelişim sürecine bakmak gereklidir. Freud, Erikson, Vygotsky, Piaget gibi sosyal ve bilişsel gelişim psikologları, bireyin yaşam içerisindeki bilgisinin çeşitli sosyalleşme araçlarıyla ya da sürekli etkileşim hâlinde olduğu diğer önemli hususlarla şekillendiğini söylemektedirler.²⁰ Epistemik otorite ile ilgili gelişim, bireyin sosyalleşme sürecindeki kendine has geçmişinden, dolayısıyla bu yaşantıları yolu ile oluşan kişisel farklılıklarından etkilenmektedir. Bazı zihinsel işlevleri olması gerektiği gibi yerine getirebilen bir yetişkin, artık kendi yaşamındaki çeşitli alanlarda kime, neye göre ne zaman ve ne kadar güvenebileceği konusunda fikirler geliştirerek epistemik otoriteler oluşturmaktadır.²¹ Oluşan bu epistemik otoriteler, çocukluk çağında anne baba, okul çağında öğretmenler, arkadaş çevresi ve sosyal medya olmaktadır ve zaman geçtikçe çeşitlenmektedir.

Epistemik otorite'nin oluşumu, gelişimi ve çeşitlenmesi yaşam boyu bir süreç hâlinde ilerler. Bireyin doğduğu zamanlarda, çocukluğunda, gençliğinde ve yetişkinliğinde sahip olduğu epistemik otoriteler çeşitlilik gösterir. Epistemik otoriteler kişinin bilgisinin oluşmasında, düşüncelerinin gelişmesinde, hatta karar vermesinde etkilidirler. Bireyler yaşam süreci içerisinde kendilerince alanda yetkin olduğunu düşündükleri güvenilir bilgi kaynaklarından bilgi almalarının ardından bu bilgileri doğru kabul eder ve başka bilgi arayışlarına son verirler. Bu nedenle, epistemik otoriteler şahıslar için kabul ettikleri sosyal kanıtlardır ve bu durum sosyal bilimciler için ilgi konusu olmuştur.²²

Epistemik otorite kavramı bireyin kaynakla ilgili kişisel inanışlarına

²⁰ A. Özer, "Kişilik Gelişimi", *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2008), 143-179.

²¹ Kruglanski vd., "Says Who?: Epistemic Authority Effects In Social Judgment".

²² A. Raviv vd., "Measuring Epistemic Authority: Studies of Politicians And Profesors", 119-138.

odaklanır. Bir kaynak örneğin öğretmen, bireylerin bu kaynağı bir otorite olmasını sağlayan özelliklere sahip olduğunu düşündükleri ölçüde bir epistemik otorite olabilir. Bu özellikler, bir rol (örneğin din adamı vb.), yaş, medya haberi vs. şeklinde genel özellikler ya da belli bireylere (örneğin siyasi lider vb.) atıfta bulunan kişisel özellikler de olabilir. Epistemik otoritenin doğası gereği, herhangi bir özellik bir kaynağı epistemik otoriteye dönüştürebilir ve potansiyel olarak her kaynak da bu işlevi yerine getirebilir.²³

Bir kaynağın güvenilir bilgi kaynağı olarak tanımlanmasının temelinde yatan özellikler; kıdemli olma (yaş vb.), bir sosyal rol (bir din adamı, öğretmen vb.), eğitim düzeyi (Prof. vb.) ya da internet fenomeni vb. genel özellikler olabileceği gibi, belli bir kişi ya da kurumsal yapıya (yüksek mahkemeler vb.) epistemik otorite atfedilmesinde olduğu gibi özel özellikler de olabilir. Ayrıca, bir kaynak “genel epistemik otorite” gibi hizmet edebilir (din adamları, ebeveynlerin etkisi gibi), özel bir alanı etkileyerek “özel epistemik otorite” olarak da hizmet edebilir (doktor, akademisyen vb.). Bireyler, söz konusu çeşitli epistemik otoritelere güvenlerinde ve güven dereceleri konusunda büyük farklılıklar gösterebilirler. Şahıslar genel ve özel epistemik otoritelerden istediği alanda yararlanabilir²⁴ ve aynı zamanda farklı alanlarda farklı epistemik otoriteler seçebilir. Adli konularda bir hâkimi, tıbbi konularda bir doktor, dinî konularda ise bir din adamı epistemik otorite olarak kabul görebilir.

Kruglanski'nin (1989) söz ettiği epistemik otorite yaklaşımında, epistemik otorite, “epistemik veya bilişsel ihtiyaçlar” açısından önemli bir işlev görür. Bu açıdan bakıldığında güvenilir bilgi kaynakları “*kapatma ihtiyacı*” yani “*arayışı durdurma*” etkisi görmektedirler.²⁵ Kapatma ihtiyacı, bireyin ihtiyaç duyduğu bilgi alanında arayışa girmesi olarak tanımlanabilir. Arayışa giren birey elde etmek istediği bilgiye ikna olarak eriştiyse, arayışını durdurur. Bu arayış elbette kişide bir ihtiyaca binaen başlar.

Bireyin epistemik otorite seçimi, yaşla birlikte değişmekte ve çeşitlenmektedir. Sosyal-bilişsel gelişim dönemleri incelendiğinde kavramsal bilgi gelişimi, ilk çocukluk dönemlerinde büyük ölçüde ebeveynlerden, onları yetiştirenlerden ve diğer aile üyelerinden etkilenmektedir. Bireyin hayatla ilgili bilgisi çeşitli sosyalleşme araçlarıyla devamlı etkileşim hâlinindedir. Özellikle gelişen teknoloji ile birlikte, internet, televizyon gibi araçlar, bireyi doğduğu andan itibaren etkilemekte ve dolayısıyla bilgi oluşumunda da önemli bir yere sahip olmaktadır. Öte yandan olağan sosyalbilişsel gelişim dönemlerinin ilerlemesi ile birlikte ise ebeveynlerin epistemik otoriteleri azalır diğer kaynakların epistemik otoriteleri artabilir. Örneğin sosyalbilişsel gelişim sürecinde birey, okul öğretmenlerine yetki alanlarında belli düzeyde epistemik otorite atfedebilir. Yine ergenlikte akran grupları iyi birer epistemik otorite olabilirler. Bu, bireyin kendi kimliğini oluşturmaya başladığının göstergesidir. İlk zamanlar epistemik otorite oluşturma noktasında birey bağımsız değilken yaşı ilerledikçe daha bağımsız olmakta ve epistemik otoritesini bilinçli olarak

²³ Raviv vd., “Measuring Epistemic Authority: Studies of Politicians And Professors”. 119-138.

²⁴ Kruglanski vd., “Says Who?: Epistemic Authority Effects In Social Judgment”.

²⁵ A. W. Kruglanski, *Lay Epistemics And Human Knowledge: Cognitive And Motivational Bases* (New York: Plenum Press, 1989).

seçebilmektedir. Farklı bir deyişle bireyler en azından bazı alanlarda epistemik otoritelerini yavaş yavaş oluşturmaktadır. Bütün bunlar sayesinde kişiler karşılaştıkları bilgi türlerinden anlam çıkarabilme ve mevcut kanıtlardan geçerli sonuçlara ulaşabilme yeteneklerine güvenmeye başlamaktadır. Artık yetişkin olduklarında ise kendi yaşamındaki çeşitli alanlarda kime, ne zaman, nasıl ve ne kadar güvенеbileceği konusunda fikirler geliştirerek epistemik otoriteler oluşturabilirler.²⁶

2. Epistemik Otorite ve Tutum İlişkisi

İnsan yapısı gereği sosyal bir varlıktır. Bu özelliği sayesinde de diğer bireylerle iletişim ve etkileşimde içinde olur ve yaşamını sürdürür. Grup içinde yaşamını sürdüren insanın duygu, düşünce ve davranışlarının başkalarının varlığından etkilenme biçimlerini inceleyen Sosyal Psikoloji²⁷ alanında yapılan çalışmalar, toplum içinde yaşayan insanların duygu, düşünce ve davranış bakımından birbirlerinden etkilendiklerini ortaya koymuştur. Bu etkileşim neticesinde bireyin yaşadığı ya da karşılaştığı olayları algılama biçimi, öğrenmesi, çevresinden etkilenmesi sonucu yaşadığı sosyal etki, sahip olduğu roller, ön yargıları, içinde bulunduğu sosyal gruplar etki görüp değişebilmektedir.

Etkileyen ve etkilenen konumundaki insan toplum içinde kendine bir yer edinmek için başkaları tarafından kabul görmek ve onaylanmak ister.²⁸ Bu onaylanma ile birey varlığını hisseder ve mutlu olur. Bu var olma çabası, bireyin sosyal hayat içerisindeki algılarından, tutumlarından, kişisel özelliklerinden etkilenir. Var olma onaylanma ihtiyacı, bilgi edinimi noktasında da etkilidir. Kişinin algılamaları ve tutumları; bilgi edinimi ve bilgi aktarımı süreciyle beraber işler. Kişiler bir yandan insanlara bilgi aktarırken bir yanda da bilgi edinirler. Bireyin sosyal hayat içerisindeki algılamasını ve tutumlarını incelemek, epistemik otorite olarak güvenilir bilgi kaynağı oluşturmalarını daha iyi anlamayı sağlayacaktır.

Algılama, duyumsal açıdan bilgilenme sürecidir.²⁹ Her ne kadar duyu organlarının algılama sürecinde önemli katkıları var ise de bunun yanında kişisel dürtü ve güdüler, bilgi birikimi, yaşantılar ve deneyimler de algılama sürecinin işleminde önemli rol oynar.

İnsan hayatının tamamı düşünüldüğünde, bireyin hayatını etkileyen kişi ve kurumlar arasında ailelerden sonra ilk sıralarda okullar ve öğretmenler gelmektedir. Bilgi edinme sürecinde öğrencinin öğretmeni ile arasındaki ilişki ve bakış açısı düşünüldüğünde öğrencinin bilgi otoritesi olarak öğretmene bakışı aralarındaki ilişkiden etkilenmektedir. Okul çağının ilk yıllarında öğretmeni ile arasında kötü bir anısı olan öğrencinin, daha sonraki yıllarda öğretmenlere bakış açısının yine bu yönde olması kaçınılmazdır. Bu durum bazen tam tersi de olabilmektedir. Birey hakkında iyi düşündüğü bir kişinin olumsuz yanlarını göremeyebilir.

Algılarımız, olan olaylara karşı tavır geliştirmemizde önemli bir yere sahiptir. Yaşadığımız olaylar üzerindeki düşünce ve yargılarımız algılamalarımızı etkiler

²⁶ Kruglanski vd., "Says Who?: Epistemic Authority Effects In Social Judgment".

²⁷ Salih Güney, *Sosyal Psikoloji* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 3.

²⁸ Güney, *Sosyal Psikoloji*, 76.

²⁹ Güney, *Sosyal Psikoloji*, 87.

böylece olaylara karşı bir tutum geliştiririz. Tutumlar, diğer bireylerle olan ilişkilerin algılanması ve değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Canlı, cansız, soyut ya da somut nesnelere olan ilişkilerimiz düşünsel bir bütünlük içerisinde gerçekleşir. İşte bu düşünsel bütünlük sosyal psikolojide tutum olarak değerlendirilir.³⁰ Tutumlar, yaşantı yoluyla organize olan, bireyin ilişki içerisinde olduğu bütün nesnelere ve durumlara verdiği tepki üzerinde yönlendirici ve dinamik bir etki yaratan zihinsel bir hazır olma durumudur.

Tutumlarımız; değerler, ideolojiler ve sosyal temsillerle ilişkilidir. Değerler, bireyin içinde yaşadığı toplumsal sistemle alakalıdır. Kişi mensubu olduğu toplumun değerleriyle iç içe olan bir tutum geliştirir. Bu değerler, dinsel, siyasal, kuramsal, ahlaki, estetik, ekonomik değerler olabilir. İdeolojiler yaygın biçimde benimsenen inanç sistemleridir. Bunlar da içinde yaşanan toplumun ideolojisinden etkilenir. Sosyal temsiller ise toplumun temsil ettiği genel çerçeve neticesinde bireyin de tutum geliştirmesidir. Kişi üyesi olduğu toplumun sosyal tutumlarının bir temsilcisidir.³¹ Algı ve tutumlar bireyin hayat içerisindeki konumunu, dolayısı ile davranışlarını etkilemektedir.

Tutumların oluşması; bireyin yaşadıklarını sahip olduğu değerlerle ilişkilendirerek değerlendirmeye tabi tutması, geçmiş yaşadıkları ile ilişki kurması, kişisel ya da grupsal deneyimleri göz önünde bulundurması ve de diğer insanların tecrübelerinden öğrenme yoluyla gerçekleşir.³² Diğer insanların tecrübelerinden öğrenmek ve onlara güven duymak, genellikle kendini epistemik otorite olan güvenilir bilgi kaynağı olarak gösterir. İnsanlarla olan ilişkilerimizde etkili olan unsurlardan biri de bilme ihtiyacıdır. Bu bilme ihtiyacı her zaman aynı düzeyde olmasa da hayatının farklı alan ve dönemlerinde kişi bu ihtiyacını gidermek için bir arayışa girer ve güvendiği kaynaklara yönelir.

Tutumlar, bireylerin yeni bilgiler elde etmesini ve mevcut bilgileri düzenlemesini sağlar. Çünkü birey bildiği bir şey hakkında tutum geliştirir. Kişi sahip olduğu bilgi sayesinde yeni tutum geliştirirken, aynı zamanda geliştirdiği tutum sayesinde yeni bilgiler de öğrenir. İnsan, zihninde sistemli bir bilgi düzeni oluşturursa evreni daha iyi anlayabilir. Kişilerin tutumları aynı zamanda bilgilenme ihtiyaçlarını da tespit eder. Bazı tutumlar, bireylerde belirli bir ihtiyaç düzeyi yaratır.³³ Bu nedenle tutumların bilgi edinme sürecinde önemli bir yeri vardır.

Hogg ve Vaughan'ın, Fishbein & Ajzen, 1975; McGuire, 1969; Oscanp, 1977'den aktardığına göre bireyler tutumlarını aynı zamanda doğuştan getirmezler, öğrenirler. Tutumların öğrenilmesi sosyalleşme sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır.³⁴ Bireyin toplumsal yaşam içerisinde nelere, ne tür ve nasıl tutum geliştireceği ise bazı faktörlere bağlıdır. Bunlar zihinsel ve bilgisel faktörler, fizyolojik faktörler, aile faktörü, tutum nesnesi ile gerçekleşen yaşantılar, akranlar faktörü, bireysel özellikler faktörü, kitle iletişim araçları faktörü, sosyal sınıf ve sosyoekonomik faktör, grup

³⁰ Güney, *Sosyal Psikoloji*, 119.

³¹ Güney, *Sosyal Psikoloji*, 122-123.

³² Güney, *Sosyal Psikoloji*, 133-134.

³³ Güney, *Sosyal Psikoloji*, 142.

³⁴ Michael A. Hogg - Graham V. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız - Aydın Gelmez (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), 184.

üyeliği faktördür.³⁵ Bu faktörler aynı zamanda epistemik otoritenin oluşumunda da oldukça etkili faktörlerdir.

3. Eğitimde Epistemik Otoritenin Önemi

Eğitimde amaç istendik bir şekilde bireyin davranış değişikliğine gitmesidir. Öğretmenler eğitim verirken bu amaçla hareket ederler. İstendik bir şekilde davranış değişikliği demek aynı zamanda bireyin tutumlarını da değiştirmek demektir. Bu noktada sosyal psikolojide kaynağın yani öğretmenin ikna edebilme özelliği devreye girer. Kaynağın ikna edebilme özelliği ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında kaynağın karşı tarafı ikna etmesi inanılabilirliğine bağlıdır. Yani karşı tarafın mesajı kabul etmesi gereklidir. Alıcının bir mesajı kabul ya da reddetmesi yapılan çalışmalarda çekicilik, hoş gitme ve benzerlik olarak tespit edilmiştir.³⁶ Aynı zamanda Raviv ve diğer çalışma arkadaşlarının 2002’de aktardıklarına göre ikna edici kaynak konusunu ele alan ilk kuram, iletişim ve tutum değişikliklerini inceleme çabalarının bir parçası olarak Hovland, Janis ve Kelley tarafından önerilmiş olan Öğrenme Kuramı’dır. Bu yaklaşımın temel görüşüne göre, tutumlar büyük ölçüde diğer davranış ve alışkanlıklar nasıl kazanılıyorsa öyle kazanılır. Bu kurama göre bir bireyin yeni bir görüşü kabul etmeye ne ölçüde açık olduğu şu üç değişkene bağlıdır:

- İletişim kaynağının özellikleri,
- İletişimin gerçekleştiği ortam,
- İletişimin içeriği³⁷

Değişkenlerden ilki olan iletişim kaynağının özelliklerine bakıldığında bu özelliklerden biri kaynağın inanılabilirliği dolayısıyla uzmanlığıdır. İletişimin diğer özelliği güvenilebilirliğidir. Üçüncü özelliği ise sevilebilirliği olarak kabul görmektedir.³⁸ Bu özellikler de epistemik otorite kavramı ile yakından ilgili özelliklerdir.

Kaynağın özellikleri, iletişimin gerçekleştiği ortam ve iletişimin içeriğinin özellikleri eğitim alanında düşünülecek olursa, kaynağın yani öğretmenin giyim-kuşamı, diksiyonu, öğrencinin gözünde temsil ettiği statü (dinî siyasi görüşü vs.), yaşıntısı yoluyla örnek olarak öğrenci ile arasındaki yakınlık, öğretmenin ikna ediciliğini artırmakta ya da azaltmaktadır. Nitekim kişi, kendisine yakın bulduğu, hoşuna giden, benzerlik olduğunu gördüğü kişilere karşı daha dikkatlidir ve bu kişileri kendine daha kolay örnek alır. İkna edilebilirlik noktasında mesajın içeriği de önemlidir. Mesajın daha kolay anlaşılması iknayı kolaylaştıracaktır. Bu noktada mesaj eğitim açısından değerlendirilecek olursa dersin içeriğine göre görsel, işitsel ve yazılı argümanlardan yararlanmak yerinde olacaktır. Öte yandan ikna edilebilirlik noktasında bireysel farklılıklar da göz önüne alınmalıdır. Öğrencilerin bireysel farklılıkları bilgi edinimi noktasında rol alan önemli etmenlerden biridir.

Kaynak ve kaynağın ikna edilebilirliği ile ilgilenen araştırmacılar, tutumların oluşumu, sürecin nasıl ilerlediği ile ilgilenirken, epistemik otorite üzerine yapılan

³⁵ Güney, *Sosyal Psikoloji*, 146-149.

³⁶ Hogg - Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, 214.

³⁷ A. Raviv vd., *Epistemic Authority: Theory and Search* (İsrael: Tel Aviv University Press, 2002).

³⁸ J. L. Freedman vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Kitapevi, 2003).

araştırmalarda “alan dışı bilginin nasıl edinildiği”, “bireylerin istedikleri bilgiyi ne zaman araştırdıkları ve ne zaman araştırmaya son verdikleri”, “bireylerin yaşam içerisinde farklı alanlarda ne tür kaynakları epistemik otorite olarak seçtikleri” ve “epistemik otorite seçimlerinin yaşlarına ve durumlarına bağlı olarak nasıl değiştiği” gibi konular ele alınmıştır. Bu nedenle ikna sürecine epistemik otorite farklı bir yaklaşım getirmiştir. Bu yaklaşıma göre bireyler, doğru bilgiye sahip olduklarına inandıklarında bilgi için araştırmaya son verirler. Bu da epistemik otorite olduğuna inandıkları bir kaynaktan bilgi almalarının bir sonucu olarak gerçekleşir. Bu kaynak dışsal olabileceği gibi içsel de olabilir yani kişinin kendisi de epistemik otorite olabilir. Epistemik otorite kuramı, bireylerin geçerli bilgiye sahip olduklarına inanarak kendilerini de epistemik otorite olarak görebileceklerini iddia etmektedir. Alan dışı epistemik otorite modeli bu durumu öz epistemik otorite kavramı ile adlandırmıştır. Diğer model ya da kuramlar bu olasılığı değerlendirmezler ve sadece dışsal kaynaklara odaklanırlar. Bunun nedeni, kullandıkları özel araştırma sorularıdır. Bu nedenle, diğer modellerde mesaj içeriğinden bağımsız olarak tanımlanan kaynak özelliklerinin aksine, epistemik otorite verdiği bilgiye yönelik tutum ile tanımlanır. Bu yüzden de epistemik otorite modeline göre her kaynak ve de algılayan kişi olarak bireyin kendisi de potansiyel bir epistemik otoritedir.³⁹

Epistemik otoritenin temelinde bireyin taşıdığı tutum ve algılar yatmaktadır. Bu nedenle her bireyin sahip olduğu epistemik otorite farklılık gösterebilir. Hayat içerisinde şahsımıza ait düşünceler, duygular, tutum ve algılar farklı alanlarda seçtiğimiz epistemik otoriteleri etkilemektedir. Eğitim hayatında da öğrencinin öğretmenini epistemik otorite olarak görüp görmemesini; yaşamdan kaynaklı öğrenmeleri, yaşadığı aile ortamı, düşüncelerinin temelinde oluşumunu sağlayan algı ve tutumları belirleyici olmaktadır.

4. Yöntem

4.1. Araştırma Deseni

Nitel araştırma yaklaşımlarından durum çalışması olarak kurgulanan bu çalışma ile Anadolu imam hatip liseleri meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencileri tarafından epistemik otorite olarak görülüp görülmediği ve sebepleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Durum çalışması, bir olayın, durumun derinlemesine çalışılması ile ilgilidir. Durum çalışması katılımcı gözlemleri, derinlemesine görüşmeler ile doküman toplama yoluyla elde edilip analiz edilen verilerin derinlemesine ve boylamasal olarak incelenmesini içerir.⁴⁰ Bu sayede Anadolu imam hatip liselerindeki meslek dersi öğretmenlerinin epistemik otorite olma durumlarının en iyi şekilde anlaşılması hedeflenmiştir.

³⁹ Kruglanski, *Lay Epistemics And Human Knowledge: Cognitive And Motivational Bases*; Bar-tal vd., “The Concept of Epistemic Authority in The Process of Political Knowledge Acquisition”.

⁴⁰ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 30.

4.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme, araştırmacının keşfetmek, anlamak, iç görü kazanmak istediği ve çoğu şeyin öğrenilebileceği bir örnekleme seçiminin zorunlu olduğu varsayımına dayanır.⁴¹ Bu yolla farklı okullardan, farklı başarı düzeylerinden, farklı sosyal statülerden, farklı dinî gruplardan etkilenen, okul dışında farklı kurum ya da kuruluşlara giden öğrencilerin çalışma grubuna alınarak öğretmen otoritesi ile ilgili daha zengin veri elde edilmesi amaçlanmıştır.

Meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencileri nezdinde epistemik otorite olup olmadıklarını ve sebeplerini ortaya çıkarmak amacı ile Anadolu imam hatip lisesi öğrencileri çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Öğrenciler, öğretmenlerini gözlemleme ve ifade de daha rahat olacakları ve okul hayatlarının genelini ele alabilecekleri düşünüldüğünden 11 ve 12. sınıflardan, Konya ili merkez ilçelerinden seçilen 10 farklı Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden tercih edilmiştir. Toplamda araştırmaya 6'sı kız ve 6'sı erkek olmak üzere 12 öğrenci katılmıştır. Görüşmeler, 2017-2018 eğitim öğretim yılında araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Etik bir sorun yaşamamak amacıyla görüşme verileri raporlaştırılırken görüşülen öğrenciler "KÖ1, KÖ2, EÖ1, EÖ2,..." olarak kodlanmıştır. Kodlamada kız öğrenciler için "KÖ" ve erkek öğrenciler için "EÖ" kodları kullanılmıştır. Görüşmenin başında özel ilgi alanlarını tespit edebilmek ve çalışma ile ilgili onaylarını almak üzere öğrencilerin katılımcı bilgi formu doldurmaları sağlanmıştır.

Tablo 1. Katılımcılara İlişkin Bilgiler

KÖ1	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini tercih sebebi olarak, "Dini değerleri daha iyi öğrenebileceğim hem dünyevi hem de ahiretimiz için gerekli konularda öğrenim görebileceğim bir yer olduğu için seçtim." demiştir. Küçüklüğünde Kur'an kursuna gitmiş ve güler yüzlü oluşları, dinî değerler için çaba gösterdiklerinden dolayı memnun kaldığını ifade etmiştir. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
KÖ2	11. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini tercih sebebi olarak, "İmam Hatip Liselerinde de güçlü meslek sahiplerinin çıkabileceğini göstermek" olduğunu söylemiştir. Kur'an kursuna gitmiştir. Bununla ilgili olarak "Okuma yazmayı öğrendiğimden beri kursa gidiyorum. Memnunum çünkü, erken yaşta Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek birçok yerde beni güçlü hissettirdi." demiştir. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
KÖ3	11. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini tercih sebebi olarak, "İmam Hatip liselerinin diğer liselere nazaran daha iyi olacağını düşündüm." demiştir. Kur'an kursuna gitmiştir ve memnun kaldığını belirtmiştir. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
KÖ4	11. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini tercih sebebi olarak, "Ortamın rahatlığı ve uygunluğu sebebi ile tercih ettim." demiştir. Kur'an kursuna gitmiştir ve memnun kaldığını ifade etmiştir. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
KÖ5	11. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini tercih sebebi olarak, "Dinimi daha iyi öğrenip, gereklerini güzelce yerine getirebilmek" olarak ifade etmiştir. Kur'an kursuna gitmiştir, memnuniyet düzeyi orta düzeydedir. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
KÖ6	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini veli isteği sebebi ile tercih ettiğini söylemiştir. Kur'an kursuna gitmiştir ve memnun kaldığını belirtmiştir. Okul dışı aktivitelere

⁴¹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma - Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, ed. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 76.

	katılmaktadır.
EÖ1	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesi'ne aile tercihi ile geldiğini söylemiştir. Kur'an kursuna gitmiştir ve memnun kaldığını söylemiştir. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
EÖ2	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini başlarda imam olmak için tercih ettiğini söylemiştir. Kur'an kursuna gitmiştir ve memnuniyet düzeyi ortadır. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
EÖ3	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesine ilk olarak tavsiye ile geldiğini ancak sonraları severek devam ettiğini söylemiştir. Kur'an kursuna gitmiştir, dinî temelini orada attığı için memnun kalmıştır. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
EÖ4	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini dinî tam manasıyla öğrenmek için tercih ettiğini söylemiştir. Kur'an kursuna gitmiştir. Memnun kaldığını belirtmiştir. Okul dışı aktivitelere katılmamaktadır.
EÖ5	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini imanlı ve geleceğe yön veren bir birey olmak için tercih ettiğini söylemiştir. Kur'an kursuna gitmiştir ve orta düzeyde memnun kaldığını, iyileştirilmesi gerektiğini söylemiştir. Okul dışı aktivitelere katılmaktadır.
EÖ6	12. sınıf öğrencisidir. İmam Hatip Lisesini dinî eğitim almak için tercih etmiştir. Gittiği Kur'an kurslarından hiç memnun kalmadığını söylemiştir.

4.3. Verilerin Toplanması

Öğrencilerin öğretmenlerini epistemik otorite olarak görüp görmediklerini daha iyi anlamak, geçmiş yaşantılardan da veri toplamak, bireysel görüşmede akla gelmeyecek, unutulabilecek bazı durumları daha iyi tespit edebilmek amacı ile verilerin odak grup görüşmesi yapılarak toplanmasına karar verilmiştir.

Odak grup görüşmesi formunu hazırlamak üzere, görüşmelere başlamadan önce araştırma konusu ile ilgili alanda araştırmalar yapılarak önemli unsurlar belirlenmiştir. Belirlenen unsurlar göz önüne alınarak denenmek üzere yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular ve sonda sorular hazırlanmıştır.

Hazırlanan sorular, 2017-2018 eğitim öğretim yılı içerisinde, Konya ili merkez ilçelerindeki Anadolu imam hatip liselerinden lise hayatını daha iyi analiz edecekleri düşüncesi ile 11 ve 12. sınıflardan seçilen öğrencilere uygulanmıştır. Öncelikle katılımcılar ile iki ayrı pilot görüşme gerçekleştirilmiş, ilk pilot görüşmede öğrencilere araştırma konusu ile ilgili detaylı bilgi verilerek, araştırmada buldukları konum ve önem arz edilmiştir. Bu sayede araştırmanın güvenilir bir şekilde ilerlemesi sağlanmıştır. Öğrencilerden elde edilen veriler ve uzman görüşleri dikkate alınarak, uygulama sonunda kullanılacak asıl görüşme sorularının nasıl olacağına karar verilmiştir. Sonrasında 12 öğrenci ile odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiş ve görüşmelerde video ve ses kaydı alınmıştır.

4.4. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında elde edilen verilerin çözümlenmesinde içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi yoluyla araştırmacı, verileri tanımlamaya, verilerin içinde saklı olabilecek gerçekleri ortaya çıkarmaya çalışır. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde organize

ederek yorumlamaktır.⁴² Öncelikle odak grup görüşmesi kayıtları bilgisayar ortamında yazıya geçirilerek nitel veri seti oluşturulmuştur. Verilerin çözümlenmesinde öncelikle pilot görüşmeler incelenmiş ve olası kod listesi oluşturulmuştur. Ardından asıl odak grup görüşmesi verileri incelenerek kodlanmış ve asıl kod listesi belirlenmiştir.

Kodlama işlemi yapılırken okumalar, öğrencilerin öğretmenlerini epistemik otorite olarak görüp görmediği ve olması gereken epistemik otoriteye sahip öğretmen özellikleri, epistemik otorite olarak görülen öğretmenler ve özellikleri, epistemik otorite olarak görülmeyen öğretmenler ve sebepleri, meslek dersi öğretmenlerinin epistemik otorite olarak görülmemesindeki dış etmenler olarak farklı bakış açıları ile gerçekleştirilmiştir. Bu bakış açıları aynı zamanda görüşme formundaki soruların genel hatlarını ifade etmektedir.

Elde edilen kodlar anlamlı birimler hâlinde sınıflandırılarak temalar oluşturulmuştur. Raporlaştırma aşamasında ise öncelikle epistemik otorite unsurları ele alınıp tanımlanmıştır. Ardından öğretmenlerin öğrencileri gözünde epistemik otorite olarak görülüp görülmediği örneklendirilerek tanımlanmış ve eğitimin kalitesi ve verimliliği açısından yorumlanmıştır.

Tablo 2. Öğrenci Görüşme Kayıtlarının Kodlanmasına İlişkin Örnek

Öğrenci Görüşme Veri Seti	Kodlama Epistemik otorite ile ilgili unsurlar (olması gereken-gerçekte olan olumlu olumsuz özellikler-dış etmen- ler)
Okul dışında bir kuruma, cemaate, sivil toplum kuruluşuna vs. gidiyor musunuz? Okul dışında gittiğiniz bu yerlere gitme ihtiyacı neden doğdu sizde, böyle bir arayışa neden giriniz, oraya sizi bağlayan şeyler neler?	Bir şeyler Yapabildiğini Görme, İşe Yaratıldığını Hissetme, İnsani İlişkilerin Gelişmesi
“...Gittiğimiz bu tarz yerler, bizlere dostluk da kazandırıyor. İnsanları tanımak ve sevmek için fırsatlar sunuyor. Bazen ilk etapta ısınmadığımız arkadaşlar oluyordu. Ama yaptığımız programlar, çalışmalar, gittiğimiz söyleşiler, bize verilen görevlerde bu sevmediğimiz insanları tanıma fırsatımız oldu. Hatta en yakın arkadaşımız hâline geldiler.”	Öğretmenler Öğrenci ile İletişim Konusunda, Dini Sevdirme Noktasında Eğitim Almaları
“Bence İmam Hatip Lisesi’ne gelen öğrencilere toplum önderleri olmaları yönünde eğitim verilmeli. Bir hedef verilmeli, amaç verilmeli. Din eğitimi gerici bir eğitimmiş gibi gösteriliyordu geçmişte. Günümüzde de böyle düşünenler halâ bitmiş değil. Bunun önüne geçilmeli. Öğrenciye yanlış eğitim verildiğinde bunu düzeltmek çok zor. Dolayısı ile öğrenciye verilen zararın en aza indirilmesi için öğretmenlere de öğrenci ile nasıl	

⁴² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016), 242.

Öğrenci Görüşme Veri Seti	Kodlama Epistemik otorite ile ilgili unsurlar (olması gereken-gerçekte olan olumlu olumsuz özellikler-dış etmen- ler)
<i>iletişim kuracağı, dîni nasıl sevdirecekleri konusunda eğitim ve- rilmeli.”</i>	

5. Bulgular

Eğitim sisteminin yapı taşlarından biri olan öğretmenlerin öğrencileri üzerindeki etkisi, eğitimin kalitesini belirleyen en önemli etmenlerden birisidir. Eğitimin kalitesinin artırılmasında öğretmenin etkisi ele alındığında karşımıza öğretmenin sınıf içerisindeki konumu ve öğrenci üzerindeki etkisi çıkmaktadır. Alanyazın incelendiğinde bu durumun esas yapı taşı olarak öğretmenin “epistemik otorite” yani “güvenilir bilgi kaynağı” olarak görülmesi geçmektedir. Epistemik otorite, öğrencinin öğretmeninden aldığı bilgileri ne derece kabul edip, benimsediğini, hayatına adapte ettiğini göstermektedir. Bu da eğitimde kaliteyi etkileyen önemli unsurlardandır. Elde edilen veriyi yorumlarken en genel kavram ve ana tema epistemik otoritedir. Bu ana tema içerisinde meslek dersleri öğretmenlerinin epistemik otorite olması alt tema, bu durumu etkileyen etmenler, sebepleri ve meslek dersleri öğretmenleri dışında epistemik otorite olarak kabul edilen şahsiyet ya da kurumlar ise kod olarak ele alınmıştır.

5.1. Öğrencilerin Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerini Epistemik Otorite Olarak Kabul Etme ya da Etmeme Durumu ve Sebepleri

5.1.1. Öğretmen Kaynaklı Sebepler

Öncelikle araştırmanın ilk sorusu için meslek dersi öğretmenlerinin öğrencileri gözünde epistemik otorite olup olmama durumlarını tespit etmek amacı ile ‘Öğretmenlerinizin ders anlatımını nasıl değerlendirirsiniz?’, ‘Öğretmenlerinizin size karşı olan tavrı nasıldır?’ vb. sorular öğrencilere yöneltilmiştir. Görüşmeler neticesinde bu durumu öğretmenden kaynaklı sebepler, öğrenciden kaynaklı sebepler ve dış etmenlerin etkilediği tespit edilmiştir.

Öğretmenden kaynaklı sebeplerde, öğrencilerin öğretmenlerinin hem şahsi tavırlarına hem de meslek bilgilerine odaklandıkları görülmüştür. Nitekim öğrenciler, öğretmenlerinin sadece ders anlatımlarından değil aynı zamanda şahsiyetlerinden de etkilenmektedir. Konuyla ilgili öğrencilere ‘Okulunuzda derse girdiği branş ile ilgili yeterli bilgiye sahip olduğu hâlde dersini iyi anlatamayan öğretmenleriniz var mı? Sizce bunun sebebi nedir?’, ‘Anlatımı çok iyi olduğu hâlde branşı ile ilgili bilgisi yetersiz olan öğretmenleriniz var mı?’ gibi sonda soruların yanı sıra ‘Meslek dersleri öğretmenlerinizin ders esnasında ve ders dışındaki davranışlarını nasıl değerlendirirsiniz?’ sorusu ile ‘Öğretmenlerinizin ders dışında mesela tenefüste

hoşlanmadığınız davranışları var mıdır? Varsa nelerdir? Sizce bunun size olan etkisi nedir?', 'Öğretmenlerinizin ders dışında sergilediği hoşlandığınız davranışları var mıdır? Varsa nelerdir? Sizce bunun size olan etkisi nedir?', 'Öğretmenlerinizin öğrencilere karşı ders dışındaki yaklaşımı, tavrı nasıldır?', 'Öğretmenlerinizin derste ve ders dışındaki davranışları derste anlattıkları ile uyumluluk göstermiyorsa bu durum sizi nasıl etkiliyor?', 'Öğretmenlerinizin derste ve ders dışındaki davranışları derste anlattıkları ile uyumluluk gösteriyorsa bu durum sizi nasıl etkiliyor?', 'Öğretmenlerinizin size karşı olan tavırlarının dîni açıdan davranışlarınıza olumlu - olumsuz etkileri var mıdır? Varsa nelerdir?' sonda soruları yöneltmiştir. Öğrencilerden elde edilen veriler neticesinde öğretmenlerin hem olumlu hem de olumsuz davranışlarının öğrencilerin öğretmenlerini epistemik otorite olarak görüp görmediklerini etkilediği görülmüştür. Bu olumlu ve olumsuz davranışlar altında da hem şahsi özellikleri hem de meslek bilgisi ile ilgili sebepler olduğu görülmüştür.

Tablo 3: Kod- Tema İlişkisi Gösterimi: Öğretmen Kaynaklı Sebepler

Olumlu Öğretmen Davranışları	Öğretmenin Meslek Bilgisi ile İlgili Sebepler	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Bilgisini çağa ayak uyduracak şekilde geliştirme ✓ Alanda uzman olma ✓ Pedagojik formasyon eğitimi alma ve uygulama
	Öğretmenin Karakteri ile İlgili Sebepler	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Öğrenci ile fikir alışverişinde bulunma ✓ Öğrencinin yaşına, yaşantısına uygun hitap edebilme ✓ Tavır, giyim, konuşma tarzında etkili olma
Olumsuz Öğretmen Davranışları	Öğretmenin Meslek Bilgisi ile İlgili Sebepler	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Alan bilgisi yetersizliği ✓ Öğrencilerinin öğrenme farklılıklarının dikkate alınmaması ✓ Tecrübesizlik
	Öğretmenin Karakteri ile İlgili Sebepler	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Öğretmenlik dışı mesleklerle uğraşma ✓ Öğrencinin çağına ayak uyduramama ✓ Kendi düşüncelerini empoze etmeye çalışma

Okullarda, öğretmenlerin epistemik otoriteler olarak işlev görmeleri, yani öğrenciler tarafından kendi alanlarında güvenilir bilgi kaynağı olarak algılanması beklenmektedir. Öğretmenlerin okullardaki görev yetkileri uzmanlarca farklı farklı alanlarda tanımlansa da öğretmenlik işlevinin gerçekleştirilmesinin bir parçası olarak bilginin iletilmesinin gerekliliği ve buna bağlı olarak öğretmenlerin epistemik otoriteler olarak algılarının tatminkâr bir şekilde gerçekleştirilmesi önem taşımaktadır.⁴³ Öte yandan Raviv ve arkadaşlarının 1990 yılında yaptığı bir çalışmada öğretmenlerin, öğrencileri üzerinde 'bilim' alanında bir epistemik otorite olarak algılandığı, aynı zamanda ilkokulun ilk yıllarında, 'sosyal bilgi' alanında da bir epistemik

⁴³ A. Raviv vd., "Teachers' Epistemic Authority: Perceptions of Students And Teachers", *Social Psychology of Education*, 6 (2003), 17-42.

otorite olarak algılandığı sonucu çıkmıştır. Bu sonuç öğrencilerin öğretmenlerinden sadece dersle alakalı bilgi almadığı aynı zamanda sosyal hayata dair de öğretmenlerinden etkilendiklerini göstermektedir.⁴⁴ Eğitimde kaliteyi artırmanın tek yolu bilgi aktarımını artırmak değil, öğrenci ile öğretmen arasındaki güveni artırmak, iyi ilişki kurulmasını sağlamaktır.

İnsan sosyal bir varlıktır ve diğer insanlarla devamlı iletişim hâindedir. Eğitim hayatında da öğrenciler öğretmenleri ile devamlı etkileşim hâindedir. Bu nedenle öğretmenlerin bilgi alanında donanımlı olmalarının yanı sıra ahlaki olarak, tavır ve davranış olarak da donanımlı olmaları beklenmektedir. Aşağıda görüşme yapılan öğrencilerin öğretmenlerine dair şahsi özelliklerinden olumsuz olarak gördükleri tavır ve davranışları ile ilgili görüşleri verilmiştir:

"...Hocaların devamlı nasihat etmeleri, gözlerine çarpan en ufak bir hata da hemen uyardırmaya başlamaları öğretmene olan bakışı, tavrı olumsuz etkiliyor..." (Görüşme kaydı, KÖ1)

"...Meslek dersi hocalarımızdan biri avcılıkla ilgileniyordu. Kaba saba birisi idi. Bizim lisede 30 yıldır görev yapıyormuş. Hocanın gençlik fotoğrafları var okulda :) Öğretmenlerimizde 'Bu okula Anadolu'nun çocukları gelmiş, büyük adam olsunlar, iyi yetiştirelim' diye bir dert yoktu. Ufukları kapalıydı." (Görüşme Kaydı, EÖ6)

Yukarıda öğrencilerle yapılan görüşme kayıtlarından yapılan alıntılarda öğretmenlerin, sen dili kullanmaları, öğrencilerin hataları karşısında onları anlamaya çalışmak yerine, uyarma noktasında azarlamaya gitmeleri, farklı mesleklerle ilgilenmeleri, okuldaki görevlerini göz ardı etmeleri gibi olumsuz tavrılardan bahsedilmiştir. Öğrencilerle yapılan görüşmelerden birinde EÖ1 kodlu öğrencinin *"...hocalarımız kendi düşüncelerini bize empoze etmeye çalışıyorlar ve biz itiraz edince ders kaynıyor. Bu bazen siyasi bir düşünce bazen de cemaat propagandası olabiliyor..."* ifadesi öğretmenlerin şahsi fikirlerini empoze etmeye çalışmasının öğrencilerin üzerindeki olumsuz etkilerinden birini göstermektedir. Bu tarz bir tavır öğrencinin de ifadesinde yer aldığı üzere dersi ana konusundan saptırmaktadır.

EÖ3 kodlu öğrencinin *"...Meslek liselerinde bir hoca çok iyi marangozluk yapıyordur, bunu da çok iyi aktarıyordur. Ancak imam hatip liselerindeki meslek dersi hocalarının dersi iyi anlatsa da namazını kılmaması, öğrenciye hitap etme noktasında olumsuz sözler söylemesi öğrenci üzerindeki etkisini düşürüyor..."* ifadesi meslek dersi öğretmenlerinin derste anlattıklarını hayatlarına geçirme ve örnek olma noktasında çok önemli bir yer tuttıklarını göstermektedir. Ayrıca öğrenciler, öğretmenlerin öğretmenlik vasfı ile dinî otorite vasfını birleştirebilmeleri gerektiğinden bahsetmektedirler. "Nasıl daha iyi eğitim verebiliriz?" çabasının yanı sıra, eğitimin içeriğinin dinî olması sebebiyle, bunu hem yaşamalı hem de en iyi şekilde aktarmalılar görüşünde oldukları görülmektedir.

Özetle, öğretmenlerin yaşının ileri olması ve bunu tolere edememesi sebebi ile öğrencileri ile arasında nesil farkı oluşması ve buna bağlı olarak öğretmenlerin çağa ayak uyduramaması, uzun yıllar aynı okulda görev alıp mesleğini monoton

⁴⁴ A. Raviv vd., "Perception of Epistemic Authorities by Children and Adolescents", *Journal of Youth and Adolescence*, 19(5) (1990), 495-510.

yaşamaları, öğrenciyi anlamaya çalışmamaları, suçlayıcı bir dil kullanmaları, söyledikleri ile yaptıklarının tutarsız oluşu, kendine güvenmeme gibi olumsuz özellikler öğrencilerin öğretmenlerini epistemik otorite olarak görmelerini zorlaştırmaktadır.

Öğretmenin Meslek Bilgisi ile ilgili sebeplerde ise EÖ2 kodlu öğrencinin *“Hocalarımızın kendilerine güvenmemeleri de bizi olumsuz etkiliyor. Bazı hocalarımız sınavtaki hafız arkadaşlarımıza soruyor birçok konuyu....Hocalarımızın bazı öğrencilere dersi anlattırmaları bizi olumsuz etkiliyor.”* ifadesi öğretmenlerin kendilerine güvenmediklerini göstermektedir. Bu durum öğrencinin derse olan ilgisini azaltmaktadır.

“...Öğretmenlerimizden biri acayip bilgi çeşitliliğine sahip. Üstelik çok iyi de aktarıyor. Çünkü konuşurken bizim seviyemize inebiliyor. Şaka yaparken yaşımıza, yaşantımıza, düşüncemize, bizim yaş grubuna uygun şakalar yapıyor. Derste uyuyan bile uyuyor.” (Görüşme Kaydı, EÖ1) Yukarıda alıntılanan görüşme kaydı ise, ders esnasında uyuyan öğrencinin bile dikkatini çeken, öğrencinin dersi şevkle dinlediği öğretmen özelliğini anlatmaktadır. Bir öğretmenin öğrencileri nezdinde eğitim verdiği alanda epistemik otorite olabilmesi, sadece o alanda uzman olması ile değil bilgisini karşısındakilerin seviyesine göre, dikkatlerini çekecek biçimde sunmasına da bağlıdır.

Yukarıda verilen görüşme verilerindeki ifadeler, öğretmenlerin kullandıkları dil, hitap şekli ile öğrencilerin nezdindeki konumlarını büyük ölçüde belirlediklerini göstermektedir. Bu durum, öğretmenin alanında en çok bilgiye sahip olan kişi bile olsa, bunu öğrenciye en iyi şekilde aktaramadığı takdirde öğrencileri tarafından güvenilir bilgi kaynağı olarak görülmesini neredeyse imkânsız kıldığını göstermektedir. Öğretmenlerin güvenilir bilgi kaynağı olabilmesinin önündeki en büyük engellerden meslek bilgisi alanında öğrencilerin dikkat çektiği bir diğer nokta ise meslek dersleri öğretmenlerinin branşlaşma sorunudur. Okullarda branşlaşmaya gidilmesi meslek derslerinde beklenen başarının düşmesine sebep olabilmektedir. Her hocanın aynı yıl içerisinde birden çok branşta derse girmek zorunda kalması, performanslarını olumsuz etkilemektedir. İki öğrenciden biri aynı hocadan çok memnun iken diğeri hiç memnun kalmayabilmektedir. Çünkü örneğin öğretmen birinin Tefsir dersine girerken diğerinin Arapça dersine girmektedir. Hâlbuki öğretmenin Tefsir dersinde kendini daha iyi geliştirdiği için Arapça dersinde yeteri kadar eğitim verememesi sonucu ortaya çıkabilmektedir. Ayrıca öğrencilerin belirttiğine göre meslek dersi öğretmenleri bazen aynı yıl içerisinde 9. sınıfların Arapça, 10. sınıfların Tefsir, 11. sınıfların Hadis dersine girdiğini belirtmektedirler. Bunun sonucunda da bir yıl içerisinde üç-dört farklı derse girdikleri için derslerin verimliliğinin düştüğü anlaşılmaktadır.

EÖ5 kodlu öğrenci bu konu ile ilgili *“...bir öğretmen birden çok meslek dersine girse de sadece kendini geliştirdiği alanda öğrenciye bir şeyler katabiliyor. Birden fazla derse girmek derste kaliteyi düşürüyor.”* demiştir. Meslek dersleri öğretmenlerinin anlatım tarzı, anlatımda öğrenci seviyesine inememe, bilgi eksikliği, sınava odaklı olma, pedagojik formasyon eksikliği, tecrübesizlik, kendini geliştirmeme, öğrenciler ile iletişim kuramama, öğrenme farklılıklarının dikkate alınmaması, öğrenciler ile ortak bir dil geliştiremememe, anlatabilme becerisi yoksunluğu gibi meslekleri ile alakalı eksiklikleri güvenilir bilgi kaynağı olmaları önündeki en büyük

engellerdir. Bu durum sadece eğitimin kalitesini düşürmekle kalmamakta aynı zamanda dinî bir otorite olan meslek dersi öğretmenlerinin öğrencilerinin dinî yaşantısına da olumsuz etki etmesine sebep olmaktadır.

Yukarıda bahsedilen tüm olumsuz davranışların yanı sıra öğretmenlerin öğrencileri etkileyen olumlu tarafları da bulunmaktadır. Yapılan çalışmalar göstermektedir ki, birey kendine yakın hissettiği kişinin özelliklerinden olumlu yönde etkilenmektedir. Kendisine gülen birine karşı gülerek cevap veren bir bebek gibi bireyler de kendisine nasıl davranılıyor ise o şekilde karşılık verir, değer atfeder. Düşünceler oluşurken büyük oranda önemsenen, değer verilen, yakın hissedilen kişilerin düşünceleri bu oluşuma etki eder.

Raviv ve arkadaşlarının 1993 yılında yaptığı bir çalışmanın sonucu, bilgi kaynaklarının (Örneğin politik liderlerin) ve kendilerine atfedilen kişilik özelliklerinin ifade edilen görüşlerinin, epistemik otoriteler olarak seçilmeleri için önemli nedenler olduğunu göstermiştir. Ayrıca bireylerin politik liderleri benzer politik görüşler nedeniyle, daha fazla epistemik otorite olarak algıladıklarını göstermiştir. Genel olarak, liderlerin görüş ve karakteristiklerin, epistemik otorite seçiminde önemli belirleyiciler olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁵ Birey nasıl ki görüşlerini belirlerken değer verdiği, önemseydiği, kendini yakın gördüğü şahsiyetlerin fikirlerini etkilemesine izin veriyorsa bu durum okullarda öğrenci-öğretmen ilişkisinde de kaçınılmaz bir durumdur. Öğrenci, kendini yakın hissettiği, davranışlarında, hâl ve hareketlerinde kendisine karşı değer verdiğini gördüğü öğretmenlerine daha çok değer vermekte, onların kendisini etkilemesine izin vermektedir. O öğretmenin dersi daha iyi dinlemekte, her derse severek katılmaktadır.

Birey olarak ilk defa karşılaşılan kişide en çok dikkat edilen şey hâl, hareket ve tavırlardır. Bunlara bakarak o kişi hakkında bir izlenim oluşur, sonraki aşamada kurulacak ilişki bu izlenimlere göre belirlenir. Her insanın dikkat ettiği bu durum, öğrenci-öğretmen ilişkisinde de böyledir. Öğrenci dersine giren öğretmenin ilk olarak şahsi özelliklerine odaklanır ve kendisine karşı sergilediği tavırlara dikkat eder. Araştırma kapsamında öğrencilerle yapılan görüşmeler de bu durumu destekler niteliktedir. Öğrenciler öğretmenlerinde gördükleri olumsuz hâl, hareket ve tavırların derslerini dinlemelerine, onları örnek almalarına mâni olduğunu belirtmektedir.

“Sevdiğim bir hoca var (okulumuz küçük bir okul her sene neredeyse aynı hocalar giriyor). Okula ilk başladığımda sevmediğim bir öğretmenden dolayı meslek derslerine ön yargılıydım. Başka bir öğretmenim ise, sevdiğim bir öğretmen, bu durumu fark edince beni derse çekmek için bana kitaplar önermeye, benimle ilgilenmeye başladı. Okuyup beraber eleştirirdik kitapları. Aklıma takılan bir şey olduğunda devamlı kendisine gidip sorabilir, danışırım. Bana bir şeyler anlatırken aklıma yatana kadar elinden geleni yapar, bunu yaparken de zorlamaz. Ders anlatırken bizi suçlayıcı tavırda değil de onore eden tavırda konuşur. Uyarılarını da bu şekilde yapar, ‘siz şöylesiniz’ demez, ‘siz yapmazsınız ama böyle böyle şeyler de var, aman dikkat edin yavrum’ diyerek konuşur.” (Görüşme Kaydı, KÖ6)

“...Gençliğinden bu yana bir sürü kitaplar okumuş, kendini dolu dolu yetiştirmiş

⁴⁵ Raviv vd., “Measuring Epistemic Authority: Studies of Politicians And Professors”.

bir öğretmenimiz vardı. Ders anlatırken müfredatın dışına çıkıp güncel meselelerden bahsedebilen, bizim ilgimizi çekebilen birisi idi. Bir soru sorduğumuzda çok yönlü düşünebilen, çok eğlenceli biri idi. Öğrenciyi sıkmayan biriydi. Bütün bunların yanı sıra dersi de seviyorsa öğrenci, o öğretmeni sevmemek elde değil....Sonra başka bir öğretmenimiz de çok eğlenceli karizmatik biriydi. Öğretmenin kendine göre bir ders anlatım tarzı vardı. Derse girdiğinde ilk beş on dk ders işlemezdi. 'Ahmet ne yapıyorsun, nasılsın?', 'Mehmet saçın güzel olmuş.', 'Mustafa bu kıyafet sana çok yakışmış.' gibi muhabbet ederdi. Ardından ders işlerdi. Son beş dakika kala da diğer hafta işleyeceği konudan bahsedirdi. Bizi derse ısındırır ve zehir gibi bilgi aktarırdı. Sıkmazdı hiçbir şekilde. Başka bir sevdiğimiz öğretmenimiz de okul dışında da bizimle ilgilenirdi. Pikniğe götürmeye çalışırdı. Cebinden para harcardı bizim için. Bizi sıkmazdı, hâlimizden anlardı. Bize devamlı bu okullara gelmemizin vebal olduğunu söylerdi. Burada öğrendiklerimizle bir yükümlülük sahibi olduğumuzu söyler, bize bunu hissettirirdi." (Görüşme Kaydı, EÖ6)

Yukarıda verilen görüşme kayıtlarında öğrenciler sevdikleri, bilgisine değer verdikleri, görüşlerini önemsedikleri öğretmenlerinden bahsederken, güler yüz, eğlenceli, karizmatik, hâlden anlayan, öğrenciyi sıkmadan dikkatini çekerek ders anlatan ifadelerini kullanmışlardır. İfade edilen bu özellikler aslında birey olarak her zaman dikkati olumlu yönde çeken ve insanı etkileyen özelliklerdir.

Öğrencilerin derse ilgisinin olması o derste başarılı olması için yeterli değildir. Aynı zamanda o derse olan ilgisinin sürdürülebilir olması gerekmektedir. Bu da çoğunlukla öğretmenlerin elindedir. Öğretmenin bu ilgiyi canlı tutması için yapması gerekenler, ikili insan ilişkilerinde olması gerekenden çok da farklı değildir. Örneğin KÖ2 kodlu öğrencinin "...Meslek dersi hocalarımızın sevdiğimiz yönlerinden biri de bizim özel ilgi alanlarımızla ilgilenmesi ve odaklanması, bu konularda bizi desteklemesi. Mesela benim okuduğum kitaplara ilgi duyuyorsa, bir arkadaşımızın resim yeteneği varsa ve onun resimlerini görmek istediğini beyan ediyorsa, arkadaşlarımızın özel ilgi alanları ile ilgileniyorsa bizi derse daha çok çekiyorlar...." ifadesi bu görüşü destekler niteliktedir.

Elde edilen bulgular neticesinde, öğrencilerin öğretmenlerini, sınava odaklı olanlar ve insana odaklı olanlar olarak ikiye ayırdıkları gözlenmiştir. Öğretmenlerin bir kısmının sınava odaklı olup, sınavlardan yüksek puanlar alan öğrencilere daha çok önem verdikleri, bu tarz öğretmenlerin yaşamsal anlamda çok etkili olmadığı, öğrencileri etkilemedikleri ifade edilmektedir. Tam tersi insan odaklı olan, öğrencinin var oluşu ile ilgilenen, birey olarak kabul eden, öğrenciyi sorumluluk vermekte, beraber projelerde çalışmaktan çekinmeyen öğretmenlerin daha çok sevildiği, derslerinin daha aşkla dinlendiği görülmektedir. Bu tarz öğretmenler öğrencinin sadece notu ile değil özel ilgi alanları, yetenekleri, özel hayatlarında yaşadıkları problemler ve çözümleri ile de ilgilenmektedir. Bu sayede öğrencinin hayatında büyük bir etki oluşturmaktadırlar. Ayrıca okuldaki 'problemlı' olarak addedilen öğrencilerle ilgilenen, onların topluma dâhil olabilmeleri için çabalayan öğretmenlerin öğrencilerin gözündeki değerinin ise daha da çok arttığı diğer bulgular arasındadır. Konuyla ilgili EÖ1 kodlu öğrenci "...Bence esas öğretmenlik orada başlıyor. Bana göre problemlı öğrencileri topluma kazandırmak için çabalayan kişi öğretmenliğini yapıyor

demektir. Bu tarz öğrenciler genelde sınıfın en arkasında oturur. Öğretmen şayet bu öğrencileri görmezden gelirse, bütün sınıfı görmezden geliyor demektir. Çünkü madem onlar dinlemiyor ben de ders yapmayacağım diyor, bu sebeple diğer öğrenciler de mahrum kalıyor.” demiştir.

Öğretmenin şahsi özelliklerinin yanı sıra meslek bilgisindeki yeterliliği de öğrencileri üzerinde etkili/yetkin olabilmelerini sağlamaktadır.

“Okuldaki sevdiğimiz hocalar genelde kendi alan bilgisini bilen ve buna riayet etmeye çalışan insanlar. Örneğin sevdiğimiz bir öğretmenin Kur’an-ı Kerim dersine girmesini istemiştik, ama o uzmanlık alanının Siyer dersi olduğunu, o yüzden Kur’ani Kerim dersine giremeyeceğini kendisinin bu hususta yetersiz olduğunu düşündüğünü söyledi.” (Görüşme Kaydı, EÖ1)

“...Bilgisi olan öğretmen bizi kendine çekiyor. Biz bir soru sorduğumuzda kem küm etmeden cevap veriyorsa, bizim zaten güvenimizi kazanıyor. Bir sorumuz olduğunda rahatlıkla bu hocanın yanına gidelim diyebiliyoruz. Ona olan güvenimiz artıyor. Ama bunun tam tersi bir öğretmen, soru sorduğumuzda hem cevap vermekte zorlanıyor hem de bilmediğini kabul etmiyorsa ya tecrübesiz derim ya da öğrenci ile nasıl sohbet edeceğini, iletişime geçeceğini bilmiyor derim. Ve ona olan güvenimiz tam olmaz.” (Görüşme Kaydı, KÖ2)

Yukarıda alıntılanan görüşme kayıtları, öğrencilerin öğretmenlerinde aradıkları ve kendilerini olumlu yönde etkileyen, kendinin farkında olma, bilgisini en iyi şekilde kullanabilme ve aktarabilme, ikna edebilme özelliklerinden bahsetmektedir. Bu özellikler öğrencilerin öğretmenlerini güvenilir bilgi kaynağı olarak görmelelerinde en temel hususlardır. Çünkü bilmediğinin farkına varan ve bunu geliştirmeye çalışan öğretmen dürüst ve çaba gösteren olarak algılanmakta, dolayısıyla öğrencilerin saygısını kazanmaktadır. Nitekim EÖ1 kodlu öğrencinin “...Çağımız öğretmenin yaşı ne olursa olsun araştırması, öğrenmesi kendini geliştirmesi gereken bir zaman. 60-70 yaşına gelmişler bir bilgi birikimleri var. Ancak çağa ayak uyduracak şekilde kendilerini dönüştürmediklerinde eğitimin kalitesi de düşüyor, bizim derse olan ilgimiz, öğretmenimize olan güvenimiz de.” ifadesi bu bulguyu destekler niteliktedir.

Öğrencilerle yapılan görüşmeler neticesinde kendilerini etkileyen ve değer verdikleri öğretmenlerinin meslek bilgisi ile alakalı hem alanları ile ilgili hem de kültürel konularda güncel bilgiye sahip olma, ders anlatım tarzı ile öğrencinin dikkatini çekme, bilgisini çağa ayak uyduracak şekilde geliştirme ve kullanma, pedagojik formasyon eğitimini almalarının yanı sıra bunu en iyi şekilde kullanabilme, mütevazı olma, alanlarında uzmanlık, tecrübe, eksikliğini bilme ve gidermeye çalışma, hatası olduğunda farkına varma ve düzeltme çabası içerisinde olmaları gibi özellikler diğer bulgular arasındadır. Bu özelliklere sahip olanların kendilerini daha çok etkilediğini, derslerini daha dikkatli dinleyip, kendilerini etkilemelerine izin verdiklerini ve görüşlerini şekillendirirken bu öğretmenlerinin tavsiye ve görüşlerine dikkat ettiklerini belirtmişlerdir. Nitekim epistemik otorite olan kişilerin özellikleri yukarıda belirtilen özellikleri içermektedir.

5.1.2. Öğrenci Kaynaklı Sebepler

Çalışma her ne kadar öğretmenlerin öğrencileri gözünde epistemik otorite

olup olmadığını irdeliyor olsa da öğrenci kaynaklı bazı sebeplerin öğretmen ne kadar çabalarsa çabalasın öğrencisinin gözünde epistemik otorite olmasının önünde bir engel olduğu tespit edilmiştir. Bu sebeplere de kısaca değinmek çalışmanın kapsamı ve derinliğine katkı sağlayacaktır.

Yapılan görüşmelerde öğrencilerin bir kısmının aile zoru ile imam hatip lisesine geldiği, bir kısmının da imam hatip lisesi ile ilgili bazı ön yargılara sahip olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili görüşmelerden elde edilen veriler aşağıda verilmiştir.

“Okula ailemin zoru ile istemeyerek geldim. Arka sıralarda oturur, derslere katılmazdım. Bir süre sonra bir meslek dersi öğretmeni beni fark etti ve benimle konuşmaya çalıştı. Diğer öğrencilerden farklı olduğumu söyledi ve benimle ilgilendi. Bana okumam için kitap önerilerinde bulundu, devamlı konferanslara çağırırdı ve okula olan isteksiz hâlimden eser kalmadı. Durumu kabullenip bulunduğum ortamdan faydalanmam konusunda çok yardımcı oldu ve devamlı benimle konuştu. Öğretmenimizin bu çabası bana terapi gibi geldi. “Hayatta her şey istediğimiz gibi gitmeyebilir, herkes her şeyi başaramaz. Ama çabalamak gerek.” diyerek benim okula olan bakış açımı değiştirdi.” demiştir.

“Okumak istemeyen, lise zorunlu olduğu için ya da aile zoru ile okula gelenlerin, öğretmenlerin onlarla uğraşırken verdiği zararı diğer bütün sınıf çekiyor. Problem biraz da bundan kaynaklanıyor. Bu sebeple verim düşüyor.” (Görüşme Kaydı, EÖ1)

Bu öğrencilerin genelde sınıf huzurunu bozan tavır ve davranışları olması öğretmenin epistemik otorite olarak kendini sınıfta gösterebilmesi ve etkilemesini zorlaştırmaktadır.

5.1.3. Dış Etmenler

Yapılan görüşmeler öğretmenlerin epistemik otorite olma yolunda karşılına çıkan dış etmenlerin de olduğunu göstermiştir. Öğrencilerden elde edilen veriler ışığında bunlar; okul idareleri, meslek derslerine kültür dersleri kadar değer verilmemesi, meslek derslerinin üniversiteye giriş sınavına sorulmaması sebebi ile özellikle 12. sınıflarda göz ardı edilmesi, öğretmenlerin branşlaşma sorunu, ders saati yetersizliği, eğitim şartlarının her okulda aynı olmaması, öğrencilerin yeter düzeyde ailelerinden destek alamaması gibi etmenler olduğu görülmüştür. Bununla ilgili öğrencilerden alınan verilerden bazıları aşağıda verilmiştir:

“Bir de alanda kendini geliştirmiş, bir şeyler yapmak isteyen öğretmenlerimizin çabaları okul yönetimine takılabiliyor. Öğretmenlerimiz çoğu zaman yönetimi aşamıyor. Örneğin Arapça öğretmenimiz dil sınıfı açacaktı ancak yönetim izin vermedi. Bu eğitim ilahiyata gitmek isteyen öğrencilerin hazırlığı geçmelerine yardımcı olacak seviyede idi.” (Görüşme Kaydı, EÖ5)

“Özellikle 12. sınıflarda meslek dersleri sınavlarda sorulmadığı için meslek derslerinde diğer kültür dersleri (matematik, fizik, kimya) çalışıyoruz.” (Görüşme Kaydı, EÖ1)

“...Sınavda meslek dersinden soru gelmediği için ara saatlere matematik, tarih vs. dersleri konuyor, diğer ders saatleri meslek derslerine veriliyor. Çünkü boş ders

olarak görülüyor.” (Görüşme Kaydı, EÖ1) “...Meslek dersleri sabah erken saatlere ve akşam bitiş derslerine konmamalı. Çünkü sabah öğrenci uykulu oluyor, akşam ise yorun.” (Görüşme Kaydı, EÖ5)

Yukarıda bahsedilen etmenler, tek başına öğretmenlerden kaynaklı sebepler değildir. Bu problemler okul yönetimi, öğretmenler ve ailelerin işbirliği içinde çalışmasını gerektirmektedir. Bu sorunlar çalışmanın kapsamında olmadığı için ayrıntılı olarak ele alınmayacaktır.

5.2. Epistemik Otorite Olarak Görülen Öğretmenlerin Özellikleri

Bir öğretmen hangi alanda derse girerse girsin öğrencinin dikkat ettiği temel hususlar vardır. Bunlar insani ilişkilerde de dikkat çeken, bireyin karşı tarafı değerlendirmeye tabi tutup buna göre tavır takındığı özelliklerdir. Bu özellikler öğrencilerin aslında derslerine giren her öğretmen için gözlemledikleri hususlardır. Öğrenciler bu özelliklere göre öğretmenlerine ve derslerine karşı tavır geliştirmektedir. Bu durum da eğitimde verimliliği ve kaliteyi etkilemektedir.

Okul hayatının geneli düşünüldüğünde öğretmenlerin, velilerin, yönetimin öğrencilerden bekledikleri hususlar olduğu gibi öğrencilerin de öğretmenlerinden bekledikleri hususlar vardır. Yapılan görüşmeler göstermektedir ki, öğrenciler ilk olarak öğretmenlerinde kılık-kıyafet, hitap şekli gibi ilk göze çarpan somut özelliklere odaklanmaktadır. Sonrasında ise dürüstlük, samimiyet gibi soyut özellikler dikkatlerini çekmektedir. Bu özelliklere göre öğretmenlerini kendilerince değerlendirmektedirler. Bunun ardından ise öğretmenlerinin meslek bilgisi devreye girmekte ve bilgisi ile yaşantısını birleştirebilen öğretmen en değerli öğretmen olmaktadır. Öğretmenlerini kendilerince değerlendiren öğrencilerin diğer branş dersleri öğretmenlerinde aramadıkları ancak meslek dersleri öğretmenlerinde aradıkları en önemli özellik öğretmenlik vasfı ile dinî otorite vasfını birleştirebilmeleridir. Bir öğretmen ne kadar iyi giyimli, güzel hitap edebilen, bilgisi derin bir öğretmen olsa da bunu yaşantısı ile birleştirip örnek olmadığında öğrenciler için bir epistemik otorite olmadığı gözlenmiştir. Öğrencilerin dikkat çektiği en önemli özelliklerden biri de pedagojik formasyon eğitimi almaları, bunu uygulama noktasında ise dinî eğitimle birleştirebilmeleri olmuştur.

Din, bireyin hayatını tümüyle etkileyen en kapsamlı unsurdur. Bu nedenle öğrencilerin meslek dersleri öğretmenlerinden beklentilerinin daha fazla olduğu gözlemlenen diğer bulgular arasındadır. Bu durum imam hatip liselerindeki meslek dersleri öğretmenlerine diğer öğretmenlere nazaran daha çok görev düştüğünü göstermektedir.

5.3. Öğretmenler Dışında Epistemik Otorite Olarak Görülen Kurum ya da Kuruluşlar ve Sebepleri

Araştırma kapsamında öğrencilerin öğretmenlerinin yanı sıra, okul dışında gittikleri kurum, kuruluş ya da epistemik otorite olarak gördükleri şahsiyetler de incelenmiştir. Bunu ve sebeplerini tespit edebilmek amacı ile öncelikle öğrencilere “Okul dışında bir kuruma, cemaate, sivil toplum kuruluşuna gidiyor musunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Görüşülen öğrencilerin genelinin okul haricinde gittikleri bir

kurum ya da kuruluş bulunmaktadır. Bunun tespitinin ardından “Peki bu ihtiyaç sizde neden doğdu, böyle bir arayışa neden girdiniz, oraya sizi bağlayan şeyler neler?” sorusu yöneltilmiştir. Öğrenciler ilk olarak gittikleri yerlere neden devamlı olarak gittiklerinden ve neden tercih ettiklerinden bahsetmişlerdir. Aşağıda yapılan görüşmelerden kayıt örnekleri sunulmuştur.

“...Aramızdaki kurmuş olduğumuz bağ. Şu an gittiğim kuruluşa ilk babamın tavsiyesi ile gittim. Sonrasında orada bizimle ilgilenen ders veren insanların samimiyetini gördüm. Sohbetler yaptık. Ailemden veya öğretmenlerimden görmediğim bir samimiyet buldum. Bizleri bir birey olarak görmeleri, bizlere güvendiklerini görmek, sorumluluk verirken yapamazlar mantığı gütme yerine bize güvenip o sorumluluğu vermeleri aradaki bağı kuvvetlendirdi. Tüm bu nedenler bende şu duyguyu oluşturdu. Burası benim ikinci evim. Beni arayan, ailemin yanında bulamazsa burada bulur. Burada iken hiçbir şey yapmamış dahi olsam her yönden geliştiğimi fark ettim. Ahlak yönünden, bilgi ve kültür yönünden. Mesela birkaç arkadaşımız ile para topluyor ortak kitap alıyoruz ve sırası ile okuyoruz. Burada etkinlikler yapılıyor onlara katılıyoruz, yardımcı oluyoruz. Hiçbir şey yapmasak bile burada bu güzel insanlarla bir arada olmak bize iyi geliyor. Çünkü gençlerin bu şekilde topluma kazandırılacağını bilen, bunun için çabalayan insanlar var burada. Bunun etkisi çok.” (Görüşme Kaydı, EÖ1)

“Birçok vakfa, sivil toplum kuruluşuna giden biriyim. Şunu gördüm ki kalabalıklar içerisinde insanlar yalnızlaşıyor. Tek başımıza yapabileceğimiz şey olduğu gibi yapamayacağımız bazı şeyler de var. Bu vakıflar, sivil toplum kuruluşları bizlere bir arada yapabileceğimiz şeyleri gösteriyor ve bunu yapabilmemiz için çabalıyorlar. Bir derdiniz, davanızın olması için çabalıyorlar. Bu tarz yerlerde yapılan konferanslar, örnek şahsiyetlerle buluşmalar, bunlar bize pek çok şey kazandırıyor. Hiç değilse bize bir bayrak veriyorlar ve diyorlar ki ‘Bu bayrak size emanet ve bizden sonra siz geçeceksiniz.’ Bu bize bir gurur ve bir şeyler yapabilme yetisi veriyor. Kendimize olan güvenimiz artıyor.” (Görüşme Kaydı, EÖ5)

“...Başka pek çok yere gittim. Ama burada bulduğum samimiyeti hiçbir yerde bulamadım. Biz de burayı evimiz gibi görüyoruz.” (Görüşme Kaydı, EÖ6)

Öğrenciler öğretmenlerinden bahsederken özellikle okul dışında da kendileri ile ilgilenen ve çaba sarf eden öğretmenlerinin değerinin bir kat daha arttığını belirtmişlerdi. Bu şekilde öğrenci ile ilgilenen öğretmenlerinin ise az olduğundan bahsetmişlerdi. Bu tarz yerlere gitmelerindeki sebep ise okullardan göremedikleri samimiyet, sosyal faaliyetlerde öğrenciye güven, öğrenciyi birey olarak görmek gibi özelliklerin eksikliğini yaşamaları oldukları tespit edilmiştir. Özellikle bu yerleri ‘ikinci evleri’ olarak tarif etmeleri, bazı durumlarda aile faktörünün bile önüne geçtiğini göstermektedir.

Öte yandan okul ile gittikleri kuruluşu karşılaştırdıklarında şu ifadeleri kullanmışlardır: *“...Mesela okulda aklımıza bir proje geldiğinde ve bunu öğretmenlerimize sunduğumuzda genelde hayır cevabı ile karşılaşılıyor. Öğretmenlerimiz yapamayacağımızı söylüyorlar. Ama burada gittiğimiz okul dışı kuruluşa, böyle bir teklifle gittiğimizde ‘Olur gençler bir düşünelim.’ diyorlar, hemen reddedip bizi incitmiyorlar. Vakti zamanı gelip de imkânları olduğunda bize geri dönüş yapıp ‘Sizin projeyi yapalım gençler.’ diyorlar ve bize güveniyorlar. Şayet hiç yapamayacakları bir şey ise*

durumu bize güzellikle izah ediyorlar.” (Görüşme Kaydı, EÖ3) Bu görüşme kaydı öğrencilerin sorumluluk verilmek, güvenilmek gibi hususlara çok önem verdiklerini göstermekte; birey olarak görülme ve görüşlerine değer verilmesini istedikleri sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Diğer taraftan bu tarz yerlerin her kesimden insana kucak açması ne siyasi ne dinî açıdan farklılık arz eden kişilere kapılarını kapatmamaları, farklı düşüncelere saygı duymaları, kimseyi yargılamadan hataları ile kabul etmeleri gibi sebeplerden ötürü öğrenciler için daha kıymetli olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Çalışmada elde edilen verilerden hareketle, öğrencilerin okul dışında gittikleri kurum, kuruluş ya da takip ettikleri şahsiyetler onların eksik olduğunu düşündükleri alanlarla ilgili olduğu söylenebilir. Hissettikleri bu eksiklikleri okullarında gideremedikleri için okul dışında arayışa gittikleri gözlenmiştir. Hissettikleri bu eksiklikler güvenilmek, değer görmek, birey olarak kabul görülmek, samimiyet, sorumluluk verilmesi, kişinin işe yaradığını hissetmesi gibi duygulardır. Ayrıca bu tarz yerlerin, her kesimden insana hitap edebilmesi, kimseyi dışlamaması, samimi bir ortam sunması en önemlisi ise ümmete hizmet anlayışına sahip olmasıdır. Bu özelliklerin bütün kurum ya da kuruluşlarda olması elbette mümkün değildir. Hatta bu eksik hissettikleri ve kapatma ihtiyacına girdikleri duygularını yanlış yerlerde gidermeye çalışan öğrenciler de olabilecektir. Araştırma kapsamında bu konu öğrencilerle görüşülmüş ve yukarıda sayılan özelliklere sahip yerlerin ve bu yerlere giden öğrenci sayısının oldukça az olduğu görülmüştür.

Sonuç ve Öneriler

Yaşadığımız dönemde çocukların yaşam boyu karşılaştıkları çevrenin geniş ve farklı koşullara sahip olması eğitimin önemini bir kat daha artırmıştır. İnternet, sosyal medya, zararlı yayınlar, kötü çevre bireyin gelişimini olumsuz etkilemektedir. Günümüzde teknolojinin gelişmesi, bilgiye her an ve her yerden ulaşılabilmesi bu nedenle doğru bilgi ile yanlış bilginin ayrımının zor hâle gelmesi, öğrenciyi ahlaken etkileyen unsurların kontrol altına alınmasının zorluğu gibi sebepler rehber ihtiyacını artırmaktadır. İşte bu noktada aileler çocuklarına en iyi eğitimi vermek istemelerinin yanı sıra çocuklarını dinî/ahlakî konularda da en iyi şekilde eğitmek istemekte ve imam hatip liselerine göndermektedir.

Yapılan çalışma, meslek dersleri öğretmenlerinin epistemik otorite olma durumlarını etkileyen ilk faktörün kendileri olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada öğrencilerin ilk etapta öğretmenlerinin kişisel ve meslek bilgisi ile ilgili özelliklerine dikkat ettiği gözlenmiştir. İslam dînini temsil etmesi bakımından meslek dersi öğretmenlerinden kendine güvenen, azimli ve sınırlarını bilen bireyler olmaları beklenmektedir.

Öğretmen öğrencilerine anlattıklarını, tavsiye ettiklerini kendisi de hayatına adapte etmeli, uygulmalıdır ki bu örnekliğin öğrenci nezdinde karşılık bulması, öğrencinin de tavsiye edilenlere uyması bu sayede söz konusu olabilecektir. Eğitimde çocuğun kalbini kazanmak, üzerinde bir etki oluşturmanın da en iyi yoludur. Bu bakımdan öğretmenler derse girdikleri sınıflarda öğrencilerin gönlüne girmeli, onlarla iyi bir muhabbet kurabilmelidir ki onlar üzerinde etkili olabilsin.

İmam hatip lisesine istemediği hâlde gelen bir öğrenci var ise onu görmezden gelmemek, okul dışında da öğrenciler ile ilgilenmek, onlara sosyal hayata karşı da örnek olmak imam hatip lisesi meslek dersi öğretmenlerinden beklenen özelliklerdir. Ayrıca öğrenciler öğretmenlerinde şahsi özellik olarak dürüstlük, samimiyet, güzel ve temiz giyim-kuşam, iyi iletişim kurma gibi hususlara dikkat etmektedir. Bu özelliklerin öğretilmesinde öğrenciyi kötü etkileyecek şekilde bulunması, öğretmenlerin öğrencilerin gözündeki değerini düşürmektedir.

Öğretmenin sahip olduğu branşa hâkim olması, her an kendini ilimde daha ileri bir seviyeye ulaştırması, bol bol okuması, kendini geliştirmesi⁴⁶, bildikleri ile amel etmesi (özellikle sosyal hayat ile de ilgili olduğundan meslek dersleri öğretmenleri için zaruridir), alanı ile ilgili kendini geliştirmeye devam edebilmesi, bildiklerini anlatmaya muktedir olması, anlattıklarının öğrenci tarafından anlaşılır olması ve belki de en önemlisi öğrenci ile arasında hususi bir münasebet kurabilmesi yani güven duygusunu oluşturabilmesi sahip olması gereken özelliklerdendir. Öğretmenin yukarıda bahsedilen özelliklere sahip olması, dersinde öğrenciyi ikna kabiliyeti bakımından daha etkili olacak, böylece verdiği dersin etkisi daha iyi görülebilecektir. Öğretmenin öğrencisi tarafından epistemik otorite yani güvenilir bilgi kaynağı olarak görülmesi bahsedilen özelliklere bağlıdır. Öğrencilerin öğretmenlerinde ikinci aşamada dikkatlerini çeken husus meslek bilgisidir. Alanda uzmanlık, pedagojik formasyon eğitimi alma ve uygulama, kendine güven, anlatım becerisine sahip olma gibi mesleğe dair özellikler öğretmenin epistemik otorite olması için gerekli unsurlardandır. Öğrencilerin özellikle meslek dersleri alanındaki öğretmenlerinden beklediği en önemli husus ise bilgileri ile yaşantılarını birleştirmeleridir. Bu hususa daha çok dikkat çeken öğrenciler söyledikleri ile yaptıkları bir olan, kendilerine örnek olan öğretmenlerini daha çok epistemik otorite olarak gördüklerini söylemişlerdir.

Araştırmada ayrıca öğrencilerin, kendilerinde hissettikleri eksiklikleri okul dışında kapatmaya gittikleri sonucuna varılmıştır. Yapılan görüşmeler neticesinde öğrenciler, öğretmenlerinin bir kısmının alan bilgisi konusunda yetkin olmaması, bilgiyi aktarmakta güçlük çekmesi, öğrencilere örnek olmaması gibi hususların yanı sıra, birey olarak kabul görülmek, sorumluluk verilmek, güvenilmek gibi duygularda da eksiklik yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu nedenle öğrencilerin bir kısmının okul dışında gittiği bir kurum ya da öğretmenlerinin dışında epistemik otorite olarak gördüğü bir şahsiyet bulunmaktadır. Okul dışında eksik oldukları kısımları kapatmak için gittikleri yerleri tercih etme sebepleri incelendiğinde, samimiyet, her kesimden ve görüşten olan kişilerin kabul görmesi, öğrenciye güvenmek dolayısı ile sorumluluk vermekten kaçınmamak, belki de en önemlisi birey olarak görülmek ve düşüncelerine önem verilmek olduğu tespit edilmiştir.

İmam hatip liseleri, çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede, dinî anlamda bireylerin hayatlarına destek olması açısından önemli kurumlardır. Özellikle aileler çocuklarını daha iyi bir eğitim almalarının yanı sıra dinî hayatlarına da katkı olması açısından imam hatip liselerine göndermektedir. Geleceğin ebeveynleri olan

⁴⁶ M. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 164.

gençlerin dinî hayatlarını etkilemesi konusunda imam hatip lisesi meslek dersi öğretmenleri oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle bu okullardaki meslek dersi öğretmenlerinin öğrencileri için epistemik otorite olması beklenmektedir. Ne yazık ki yapılan çalışma meslek dersi öğretmenlerinin öğrencileri açısından büyük oranda epistemik otorite olmadıklarını göstermektedir. Bu durum ele alınıp çözümlenmesi gereken en önemli hususlardandır.

Aşağıda yaptığımız çalışma ile ilgili elde ettiğimiz veriler neticesinde meslek dersi öğretmenlerinin öğrencileri açısından epistemik otorite olma durumlarının daha iyi hâle gelebilmesi aşağıda birkaç öneriye yer verilmiştir:

1. İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin fakülteden mezun olmadan önce daha iyi bir pedagojik formasyon eğitimi almaları ve öğretmenlik tecrübesi kazanma açısından staj imkânının üniversitenin ilk yıllarından itibaren verilmesi sağlanmalıdır.

2. Öğretmenlerin uzun süre aynı okulda çalışmasına izin verilmemeli ve uygun koşullar içerisinde zaman zaman farklı okullarda çalışması sağlanmalıdır.

3. Öğretmenlik mesleğinde emeklilik üst yaş sınırı getirilmeli, böylece öğrenci ile öğretmen arasındaki nesil farkı ve bundan kaynaklanacak problemler en aza indirilmelidir.

4. Okullarda öğrenciler için okul içinde ve dışında sosyal faaliyetler hazırlanmalı ve bu konuda öğrencilerin fikri alınmalıdır.

5. Meslek dersleri öğretmenlerine, pedagojik formasyon bilgilerini din eğitimi ile birleştirebilmeleri için fakültede başlamak üzere ayrıca eğitim verilmelidir.

6. İmam hatip liselerindeki meslek derslerine branşlaşma getirilmeli, öğretmenlerin yetkin oldukları bir meslek dersinde uzmanlaşabilmeleri için çalışmalar yapılmalıdır.

7. Öğrenciler ile yapılan sosyal aktivitelere her kesimden öğrenci katılmalı, öğrencilerin okula ve derse olan ilgisi ve sevgisi bu sayede artırılmalıdır. Bu konuda aileler bilgilendirilmeli ve desteklenmelidir.

Yapılan bu çalışma, imam hatip lisesi meslek dersi öğretmenlerini öğrencilerinin gözünden epistemik otorite / güvenilir bilgi kaynağı olmaları yönünden incelemiştir. İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin epistemik otorite olma durumu sonraki çalışmalarda öğretmenlerin gözünden incelenebilir, böylelikle bu durum daha iyi tespit 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

Aydın, Ayhan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.

Bar-tal, D. vd. "Perception of Epistemic Authority and Attribution For Its Choice As A Function of Knowledge Area and Age". *European Journal of Social*

- Psychology* 21 (1991), 477-492.
- Bar-tal, D. vd. "The Concept of Epistemic Authority in The Process of Political Knowledge Acquisition". *Representative Research in Social Psychology* 19 (1991), 1-14.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bochenski, J. M. *Otorite Nedir? Otorite Mantığına Giriş*. çev. Hilal Görgün. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Freedman, J. L. vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitapevi, 2003.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Güney, Salih. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar) (Cilt 7 (U-Z))*. 7 Cilt. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2005.
- Hogg, Michael A. - Vaughan, Graham V. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız - Aydın Gelmez. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014.
- Kelley, H. H. - Thibaut, J. W. "Group Problem Solving". *The Handbook of Social Psychology* 4 (1969), 1-101.
- Kenç, M. F. *Rehberlerin Öğretmenlerin ve Branş Öğretmenlerinin Epistemik Otorite Olarak Algılanma Düzeylerinin İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Kruglanski, A. vd. "Says Who?: Epistemic Authority Effects In Social Judgment". *Advances in Experimental Social Psychology* 37 (2005), 346-392.
- Kruglanski, A. W. *Lay Epistemics And Human Knowledge: Cognitive And Motivational Bases*. New York: Plenum Press, 1989.
- Kruglanski, A. W. "The Field Of Cognitive Social Psychology: Cognitive Pluralism And Irrationalizm Reconsidered". England, 1980.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1988.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma - Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Özden, Yüksel. *Eğitimde Yeni Değerler - Eğitimde Dönüşüm*. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Özer, A. "Kişilik Gelişimi". *Eğitim Psikolojisi*. 143-179. Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- Raviv, A. vd. *Epistemic Authority: Theory and Search*. İsrail: Tel Aviv University Press, 2002.
- Raviv, A. vd. "Measuring Epistemic Authority: Studies of Politicians And Professors". *European Journal of Personality* 7 (1993), 119-138.
- Raviv, A. vd. "Perception of Epistemic Authorities by Children and Adolescents". *Journal of Youth and Adolescence* 19(5) (1990), 495-510.
- Raviv, A. vd. "Teachers' Epistemic Authority: Perceptions of Students And Teachers". *Social Psychology of Education* 6 (2003), 17-42.
- Seyyar, Ali. *Davranış Bilimleri Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2004.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Roma Katolik Kilisesi'nde Bir Dönüm Noktası Olarak Papa I. Leo

Pope Leo I as a Milestone in the Roman Catholic Church

Mustafa Furkan Dinleyici 

Ars. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Res. Assist., Marmara University, Faculty of Theology, Department of History of Religions

İstanbul / Türkiye

furkan.dinleyici@marmara.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8819-7770>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1179407

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 23.09.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 09.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Dinleyici, Mustafa Furkan. "Roma Katolik Kilisesi'nde Bir Dönüm Noktası Olarak Papa I. Leo". *Marife* 22/2 (2022): 715-737. <https://doi.org/10.33420/marife.1179407>

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-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Roma Katolik Kilisesi'nde Bir Dönüm Noktası Olarak Papa I. Leo

Özet

Papalık tarihinde "Magnus" (büyük, yüce) sıfatına layık görülen ilk isim 440-461 yılları arasında görev yapan Papa I. Leo'dur. Leo'nun bu sıfatla nitelenmesinde birkaç önemli faktör bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Leo'nun Katolik Kilisesi içerisinde yapmış olduğu düzenlemelerdir. Mektuplarında görüldüğü kadarıyla Leo, piskoposların ve diğer kilise görevlilerinin rüşvet, yolsuzluk, kilise makamını kötüye kullanma gibi çeşitli yanlışlarına müdahale ederek düzeltmeye çalışmıştır. Kiliselerdeki ibadet düzeni, dinî törenler, evlilik, kadınlarla ilgili meseleler ve daha pek çok konuda tavsiye ve uyarılarda bulunarak Katolik Kilisesi'ni sistemli ve düzgün biçimde çalışan bir kurum haline getirmek için gayret göstermiştir. İkinci olarak Leo, Roma halkı ve dışarıdan Roma'ya gelen Hıristiyanlarla da kuvvetli bir iletişim kurmaya çalışmış ve devamlı olarak vaazlar vermiştir. Noel, Epifani, Paskalya, Yükseliş, İsa'nın Çilesi (Passion), Pentekost, Lent, diğer oruç günleri ve azizlerin anma günlerinde verdiği onlarca vaazı bulunmaktadır. Leo'nun vaazları Papalık tarihinde günümüze ulaşan en erken vaazlardır. Kendisinden önceki papaların da vaazlarının olduğu bilinmektedir ancak günümüze kadar ulaşmamıştır. Leo, içeriden yaptığı düzenlemelerle Katolik Kilisesi'ni korumaya çalıştığı gibi dışarıdan gelen saldırılarla aynı şekilde mücadele etmiştir. Leo'nun papalık faaliyetleri içerisinde öne çıkan meselelerden biri de heretiklerle ilgili problemidir. Leo hem mektuplarında hem de vaazlarında sık sık çeşitli heretik akımlardan bahsetmekte ve bu akımlara karşı dikkatli olunması için uyarılarda bulunmaktadır. Leo'yu meşhur yapan hadiselerden biri de 452 yılında Roma'yı işgale gelen Attila'yı durdurmasıdır. Her ne kadar araştırmacılar böyle bir olayın hiç yaşanmadığını ya da yaşanmış olsa bile abartılarak anlatıldığını belirtse de bu hikaye Katolik Kilisesi içerisinde yüzyıllar boyunca anlatılmış ve Leo'yu diğer papalardan daha önemli kılan olaylardan biri kabul edilmiştir. Papa I. Leo'yu Roma Katolik Kilisesi için dönüm noktası haline getiren ve onu Leo Magnus yapan husus ise Petrus'un otoritesine yapmış olduğu vurgudur. Bilindiği gibi Roma Kilisesi'nin kurucusu havari Petrus kabul edilmektedir. Leo'dan önceki papalar Roma Kilisesi'nin otoritesini ve diğer kiliseler arasındaki üstünlüğünü Petrus'un mezarının Roma'da olmasına dayandırırken Papa I. Leo bu otoriteyi doğrudan Petrus'un şahsına dayandırmıştır. Bununla da yetinmeyen Leo, Petrus'un Roma Kilisesi üzerinde hala etken güç olduğunu ve bu gücün de papalar aracılığıyla ortaya çıktığını iddia etmiştir. Böylece papalar doğrudan doğruya Petrus'un her anlamda varisi ve onun sözcüsü haline gelmiştir. Dolayısıyla papanın sözleri ve otoritesi aslında Petrus'un sözleri ve otoritesi olarak değerlendirilmeye başlamıştır. Leo, Petrus'un otoritesini ve dolaylı olarak Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü ortaya koymak adına büyük çaba göstermiştir. Günümüze ulaşan mektuplarında ve vaazlarında hangi konu ile ilgili konuşursa konuşsun meseleyi bir şekilde Petrus'a bağlamakta ve Hıristiyan inancının tamamının temelinde havari Petrus'un olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Burada zikredilen hususlar dışında Leo'yu önemli kılan bir diğer mesele de İsa'nın tabiatı hakkındaki söylemleri ve bu söylemlerin 451 Kadıköy Konsili'ne etkisidir. Leo, 440 yılında itibaren vermiş olduğu vaazlarda ve yazdığı mektuplarda Katolik inancına göre İsa'nın tabiatını anlatmaktadır. 431 yılındaki Efes Konsili'nde Nestorius'un aforoz edilmesi ve görüşlerinin yasaklanmasına rağmen kilise içerisinde İsa'nın tabiatı ile ilgili tartışmalar devam etmiştir. Constantinopolis piskoposu Flavianus ve Eutyches arasında bu konu ile ilgili çıkan tartışmanın büyümesi neticesinde Flavianus, Papa I. Leo'ya başvurmuş ve kendisinden yardım istemiştir. Bu istek üzerine Leo, Kadıköy Konsili'nde İsa'nın tabiatı hakkındaki görüşlerin temel metni kabul edilecek olan mektubu yazmıştır. Böylece Leo yüzyıllar boyunca tüm Hıristiyan dünyasını etkileyen önemli bir isim haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Roma Kilisesi, Papalık, Leo.

Pope Leo I as a Milestone in the Roman Catholic Church

Summary

Pope Leo I, who served between 440-461, was the first person to be awarded the title of "Magnus" (great, supreme) in the history of the Papacy. There are several important factors in characterizing Leo with this title. The first of them is the arrangements that Leo made within the Catholic Church. As seen in Leo's letters, he intervened and tried to correct various mistakes of bishops and other church officials such as bribery, corruption, abuse of church office. He has endeavored to make the Catholic Church a properly functioning institution by giving advice and warnings on the order of worship, religious ceremonies, marriage, women's issues, and more. Secondly, Leo tried to establish a strong communication with the Roman people and the Christians who came to Rome from outside and gave sermons continuously. There are dozens of sermons presented on Christmas, Epiphany, Easter,

Ascension, Passion, Pentecost, Lent, other fasting days, and saints' memorial days. Leo's sermons have been the earliest surviving ones in Papal history. It is known that the previous popes also had sermons, but they have not survived. Leo struggled with the attacks from outside in the same way as he tried to protect the Catholic Church with his internal regulations. One of the prominent issues in Leo's papal activities is the problem of heretics. In both his letters and sermons, Leo frequently mentioned various heretical currents and warned against these currents. One of the events that made Leo famous is that he stopped Attila, who came to invade Rome in 452. Although researchers state that such an event never happened or that it was exaggerated even if it did, this story has been told for centuries within the Catholic Church and has been accepted as one of the events that makes Leo more important than other popes. What makes Pope Leo I a milestone for the Roman Catholic Church and makes him Leo Magnus is his emphasis on Peter's authority. As it is known, the apostle Peter is accepted as the founder of the Roman Church. While the popes before Leo based the authority of the Roman Church and its superiority among other churches on the fact that Peter's tomb was in Rome, Pope Leo I based his authority directly on Peter's personality. Leo also claimed that Peter was still the active power over the Roman Church and this power emerged through the popes. Thus, the popes became directly Peter's heirs and spokesmen in every sense. Therefore, the words and authority of the pope began to be considered as Peter's words and authority. Leo struggled to assert Peter's authority and indirectly the superiority of the Roman Church. Whatever he talks about in his letters and sermons that have survived to the present day, he somehow connected the issue to Peter and tried to prove that the apostle Peter is at the root of all Christian faith. Besides, another issue that makes Leo important is the discourses of Jesus about his nature and the effect of these discourses on the 451 Council of Chalcedon. Leo had mentioned about the nature of Jesus according to the Catholic faith in his sermons and letters since 440. Despite the excommunication of Nestorius and the prohibition of his views in the Council of Ephesus in 431, discussions about the nature of Jesus continued within the church. As a result of the growing debate on this issue between Flavianus and Eutyches, Flavianus, the bishop of Constantinople, applied to Pope Leo I and asked for his help. Upon this request, Leo wrote the letter, which would be considered the main text of the views on the nature of Jesus at the Council of Chalcedon. Thus, Leo has become an important person that has influenced the entire Christian world for centuries

Keywords: History of Religions, Christianity, Roman Church, Papacy, Leo.

Giriş

Katolik Kilisesi içerisinde Papa I. Leo bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu şekilde değerlendirilmesinde en önemli etken Leo'nun Papalıkla ilgili söylemleri, Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü savunması ve bu bağlamda gerçekleştirdiği faaliyetlerdir. Roma Kilisesi'nin üstünlüğü fikri Leo ile başlamış bir fikir değildir. Papa I. Damasus'tan (ö. 384) itibaren Roma Kilisesi'nin üstünlüğü iddia edilmiştir. Ancak Leo'dan önceki papalar bu fikri dile getirselere de pratiğe dökmemişlerdir. Roma Kilisesi'nin diğer kiliselerden üstün olduğu iddiası Papa I. Leo'yla birlikte fiili olarak hayata geçmeye başlamıştır.¹ Bu makalede Leo'nun papalık süresi boyunca yoğun bir şekilde üzerinde durduğu ve kendisini tarihin en önemli papalarından biri haline getiren meseleler incelenecektir. İlk olarak Leo'nun yaptığı kilise içi düzenlemeler genel hatlarıyla aktarılacak ardından o dönemde Katolik Kilisesi için önemli bir problem haline dönüşen heretik akımlara karşı Leo'nun söylemleri ele alınacak ve Leo'nun tanınırlığında önemli bir payı olan Attila ile karşılaşması incelenecektir. Daha sonra Leo'nun Papalıkla ilgili iddialarının temel dayanağı olan Petrus'un otoritesi meselesi ele alınacak ve son olarak Leo'nun İsa'nın tabiatı hakkındaki söylemleri ve bu söylemlerin Kadıköy Konsili'ne (451) olan etkisi incelenecektir. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılarak makale

¹ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 55.

sonlandırılacaktır.

1.Papalık Faaliyetleri

Kaynaklarda Papa I. Leo'nun (ö. 461) doğum tarihi, doğum yeri, ailesi, çocukken aldığı eğitim vb. bilgiler yer almamaktadır. Aslen İtalya'nın bir bölgesi olan Toskana'dan olduğu belirtilen Quintianus'un oğlu Leo² 430 yılında Roma Kilisesi'nde diyakoz olarak göreve başlamıştır. 440 yılında ortaya çıkan bir problemi düzeltmesi amacıyla Batı Roma İmparatoriçesi Galla Placidia (ö. 450) tarafından Galya'ya gönderilmiştir. 440 yılının yazında Papa III. Sixtus'un ölümü üzerine Leo yeni papa olarak seçilmiştir. Haberi alır almaz Roma'ya geri dönen Leo 29 Eylül 440 tarihinde kutsanarak papalık makamına oturmuştur.³

Papa olmasının ardından Leo, Roma Kilisesi'ni iyileştirmek adına pek çok faaliyette bulunmuştur. İlk olarak Leo'nun vaaz konusuna büyük önem verdiği görülmektedir. Bilhassa özel günler için verdiği vaazlara özen göstermiştir. Roma Kilisesi'nin etkili olduğu Orta ve Güney İtalya'daki kiliselerle ilgili her türlü düzenlemeyi yapmış ve bu kiliselerin düzenli olarak Roma ile irtibat halinde olmasını sağlamıştır. Roma piskoposunun üstünlüğüne inanarak Hıristiyan dünyasının çeşitli yerlerindeki problemlere de müdahale etmiştir.⁴ Örneğin Leo'nun yaşadığı dönemde İtalya'nın bazı bölgelerinde aristokrat sınıfına mensup ailelerden gelen piskoposlar, yardımcı piskoposluk ve kilise içindeki diğer yöneticilik görevlerini oğullarına ya da başka bir yakın akrabalarına vermektedir. Leo bu uygulamaya şiddetli bir biçimde karşı çıkmaktadır. Çünkü Katolik öğretiyeye göre kilise yöneticileri Kutsal Ruh'un lütfu aracılığıyla seçilmekte ve bu şekilde göreve gelmektedir. Bu uygulamayla birlikte Kutsal Ruh bir kenara bırakılmakta ve adeta Kilise içerisinde bir hanedanlık oluşturulmaktadır.⁵ Bu meseleye karşı alınan tavır iki açıdan önemlidir. Birincisi, Roma İmparatorluğu içerisinde hangi konuda olursa olsun yöneticilik görevlerinin hemen hepsi aristokrat sınıfı tarafından idare edilmektedir. Ancak Leo, Kilise'nin bir ayrıcalığı olduğunu düşünmekte ve kilise yönetiminin bizzat Tanrı'ya bağlı olduğunu vurgulamaktadır. İkincisi ve daha önemli olan husus ise kilise içerisinde yaptıkları atamalar sayesinde güçlenen piskoposların ve ailelerin Roma Kilisesi'nin otoritesine karşı problem yaratmaları oldukça muhtemeldir. O dönemde Roma Kilisesi'nin üstünlüğü ile ilgili genel bir kanaat olsa da her bir piskopos bulunduğu bölge için başlı başına bir güç figürüdür. Dolayısıyla piskoposların kendi bölgelerinde Roma Kilisesi'nden bağımsız olarak otoritelerini artırma çabaları Roma Kilisesi için potansiyel tehlikedir. Bundan ötürü Leo'nun bu hususta piskoposlara yapmış olduğu uyarılar gelecekte yaşanması muhtemel problemlerin önüne geçmek adına önemlidir. Bunun dışında Leo pek çok mektubunda din adamlarının evliliği, atamalar, kiliselerde gerçekleştirilen tefecilik, parayla yapılan işlemler ve bunun

² Louise Ropes Loomis (ed.), *Book of the Popes* (New York: Columbia University Press, 1916), 97.

³ Pope Benedict XVI, *Church Fathers and Teachers From Saint Leo the Great to Peter Lombard* (San Francisco: Ignatius Press, 2010), 10.

⁴ F. X. Murphy, "Leo I, Pope, St.", *New Catholic Encyclopedia* (Washington D.C.: Thomson and Gale, 2003), 8/475-476.

⁵ Norman W. James, "Leo the Great and the Social Background of the Italian Episcopate", *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 68/1 (2014), 6-8.

neticesinde hem din adamlarında hem de Hıristiyanlar arasında para ve dünyaya karşı oluşan arzular, yanlış vaftiz uygulamaları gibi çeşitli meseleler hakkında uyarılarda bulunmuş ve gerekli düzenlemeleri yapmaya çalışmıştır.⁶

Kilise içindeki özel meseleler dışında Leo'nun en büyük mücadelesi heretik hareketlere yöneliktir. Aquileia piskoposuna yazdığına mektupta bölgede Pelagiusçu ya da Caelestiancı olarak nitelenen grupların bulunduğunu öğrenen Leo, Katolik Kilisesi'nin görevli piskoposlarını ihmalkârlıkla suçlamaktadır. Kilise görevlileri arasından da bu heretik akımlara katılanlar bulunmaktadır. Papa, bu durumun önüne geçmek için bir sinod toplanmasını emreder. Bu sinodda heretik olduğu bilinen din adamlarının günahlarının kesin bir şekilde itiraf ettirilmesini, Roma Kilisesi'nin vermiş olduğu kararların kesin bir dille ikrar edilmesini ister. Söylenen sözlerde ve imzalanmış belgelerde hiçbir belirsiz ifadenin kalmaması gerektiğini çünkü heretiklerin ikiyüzlü bir biçimde bu karışıklıklardan yararlanarak kendi inançlarını savunduğunu dile getirmektedir.⁷ Mektubun devamında Pelagiusçu kurtuluş anlayışının İncil metinlerine aykırı olduğunu da ifade etmekte ve kurtuluşun yalnızca lütuf ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu heretik akımdan kurtulmak için gerekli önlemlerin alınmasını isteyen Leo, Roma Kilisesi'ne bağlılığını ispat etmeyen kişilerin kim olduğuna bakılmadan cemaatten kovulmalarını emretmektedir.⁸

Leo'nun yaşadığı dönemde kurtuluş öğretisi ile ilgili Augustinusçu, Pelagiusçu ve Yarı Pelagiusçu görüşler mevcuttur. Augustinus (ö. 430) kurtuluş için Tanrı'nın lütfunu merkeze almaktadır. Bundan dolayı kaderci bir yaklaşım benimseyerek Tanrı tarafından seçilmiş bir grubun varlığından söz ederken; Pelagius (ö. 418) kurtuluşun tamamen insanın özgür iradesine, dolayısıyla kişinin amellerine bağlı olduğunu savunmakta ve asli günahın varlığını kabul etmemektedir.⁹ Yarı Pelagiusçular ise bu iki görüşün arasında bir yerde durmakta ancak Augustinus'un söylemlerinin pek çoğunu kabul etmediği için Katolik Kilisesi tarafından kabul görmemekte ve Pelagiusçuluk gibi heretik bir akım olarak kabul edilmektedir.¹⁰ Papa I. Leo'nun kader doktrini ya da bir diğer ifade ile Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi ve takdir etmesi ile ilgili söylemleri hiçbir şekilde kurtuluş problemiindeki sorulara cevap vermemektedir. Leo'nun bu mesele ile ilgili söylemlerinde net olan tek husus Tanrı'nın en başından beri insanlığın kurtuluşunu planlamasıdır. İsa bu plandan ötürü kendini feda etmiş ve insanlığı kurtarmıştır. Bu plan içerisinde kurtuluş için seçilmiş kişilerin olup olmadığı sorusu Leo'nun ilgi alanına girmektedir.¹¹ Yaşadığı dönemde oldukça önemli görülen ve tartışmalara neden olan bu soruya ilgi göstermemesinin nedeni Leo'nun kurtuluş anlayışı ile ilgilidir. Epifani Bayramı'nda vermiş olduğu vaazlarda Matta 2:1-12'de yer alan anlatıyı ele alan Leo, İsa'nın doğumu için Doğu'dan gelen yıldızbilimcilerin Yahudiler dışındaki halklara işaret ettiğini ve

⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J. P. Migne (Paris: Près La Barriere D'enfer, 1846), 611-614, 619-620, 646-647, 696, 704-706.

⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 593-594.

⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 595-596.

⁹ Dursun Ali Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 22 (2010), 188-190.

¹⁰ Philip L. Barclift, "Predestination and Divine Foreknowledge in the Sermons of Pope Leo the Great", *Church History* 62/1 (1993), 5-7.

¹¹ Barclift, "Predestination and Divine Foreknowledge in the Sermons of Pope Leo the Great", 16.

böylece kurtuluşun yalnızca Yahudilere ait olmadığını, inanan herkes için kurtuluşun mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹² Leo'ya göre Tanrı'nın bazı kimseleri kurtuluş için seçmesi ve diğerlerini bırakması gibi bir durum söz konusu olmadığı için kimlerin seçilmiş olduğu sorusuna herhangi bir cevap vermeye çalışmamaktadır.

Leo 30 Ocak 444'te İtalya'daki bütün piskoposlara gönderdiği mektupta Roma'da Maniheiztlerin sayısının oldukça arttığını fark ettiklerini, bu kişilere karşı önlemler alındığını, Hıristiyan cemaati içinden Maniheizm'e kayan kişilere tövbe ve pişmanlık imkanı sunulduğu ve bazılarının bunu kabul edip affedildiğini; bazılarının ise Roma Kilisesi'nin öğretilerine geri dönmediğini ve cemaatten kovulduğunu ifade etmektedir. Maniheizt öğretilerin ve kişilerin tanınması için piskoposlara eğitici bir belge gönderdiğini ve herkesin bu kişilere karşı dikkatli olmasını istemektedir.¹³ Mektubun devamında bu kişilerin titiz bir şekilde takip edilmesini ve hiçbir şekilde kaçmalarına ya da gizlenmelerine izin verilmemesini emretmektedir. Maniheizm'i bir vebaya benzeten Leo, ancak bu şekilde bu hastalığın Hıristiyanlar arasında yayılmasının engelleneceğini vurgulamaktadır.¹⁴ Ayrıca Leo, Batı Roma İmparatoru III. Valentinianus'a (ö. 455) da Maniheiztler konusunda harekete geçmesi hususunda mektuplar yazmış ve neticede imparator'un emriyle ordudaki Maniheiztler görevlerinden atılmış ve vatandaşlık haklarının tamamını kaybetmiştir.¹⁵

Papa I. Leo vaazlarından birinde heretik akımlarla ilgili dikkat çekici bir hipotez sunmaktadır. Bu hipoteze göre Hıristiyanların iyi davranışları nedeniyle şeytan öfkeden kudurmakta ve eskisi gibi insanları doğru yoldan çıkartmadığından ötürü heretik akımları meydana getirmektedir. Marcion (ö. 160), Sabellius (ö. 215?), Basilides (ö. 140), Photinus (ö. 376), Eunomius (ö. 393) ve Arius (ö. 336) gibi heretik kabul edilen isimleri zikreden Leo, bütün sapkınlıklar içerisinde en kötüsünün Maniheizm olduğunu ifade etmektedir. Leo'ya göre bütün kötü inanç ve eylemler bu sapkınlıkta bir araya gelmiştir. Şeytan kalesini bu sapkınlık üzerine kurmuş ve en fazla etkiyi bu kale üzerinden sağlamaktadır.¹⁶ Yukarıda adı geçen bütün heretik akımlar Leo'ya göre haklı nedenlerle Kilise'den kovularak cezalandırılmıştır. Buna rağmen bu akımlar bir noktada doğru bir inanca sahiptir. Örneğin Arius, Baba'nın özünde bulunan ebedi ve değişmez Tanrılığı kabul etmektedir. Macedonius (ö. 360?), Baba ve Oğul'un aynı özü paylaştığına inanmaktadır. Photinus, Mesih'in sıradan insanlar gibi gerçek bir bedene sahip olduğunu dile getirmektedir. Ancak Leo'ya göre Maniheiztlerin inançlarında doğru kabul edilecek tek bir unsur bile bulunmamaktadır.¹⁷ Leo, Pentekost günü vermiş olduğu vaazlardan birinde Arius'a da özel bir başlık açmaktadır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ayrı tanrılar ve güçler olmadığını hepsinin bir ve eşit olduğunu ifade eden Leo'ya göre özde ve fonksiyonlarda birlik-telik söz konusudur. Sadece Kutsal Ruh'un ya da sadece Baba'nın bir eylemi gibi bir durum yoktur. Leo, çok erken bir dönemde Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiğini (*et Spiritus sanctus Patris Filiique sit spiritus*) açık bir biçimde belirtmektedir. Kutsal

¹² Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 241-242.

¹³ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 620-621.

¹⁴ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 621-622.

¹⁵ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 622-623.

¹⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 177-178.

¹⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 206-207.

Ruh'la ilgili açıklamalarının ardından Leo, Ariusçulardan ve Macedoniusçu heretiklerden öğrendiklerini ifade etmektedir. Çünkü Ariusçular Baba ve Oğul arasına mesafe koyarken; Macedoniusçular Baba ve Oğul'u eşit kabul etmekte ancak Kutsal Ruh'u daha aşağı seviyeye konumlandırmaktadır. İncil pasajları üzerinden söylediklerini kanıtlamaya çalışan Leo bu heretik grupları lanetlemektedir.¹⁸

Yapmış olduğu işler neticesinde Leo, birden fazla konuda Kilise Tarihi içerisinde "ilk" olma özelliğini kazanmıştır. Birincisi, tarihte "*Magnus*" (büyük, yüce) sıfatı ile anılan ilk papanın Leo olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu sıfat kendisinden sonra yalnızca Papa I. Gregorius'a (ö. 604) verilmiştir.¹⁹ İkinci olarak pagan başrahiplerini nitelemek için kullanılan bir kavram olan "*Pontifex Maximus*"u Roma piskoposunun bir unvanı haline dönüştüren ilk isim Papa I. Leo'dur.²⁰ Üçüncü ve en dikkat çekici faaliyeti ise Papa I. Leo her anlamda Petrus'un varisi olduğunu iddia eden ilk papa olmasıdır. Roma yasalarına göre Petrus'un sahip olduğu bütün haklar, görevler ve ayrıcalıklar Leo'nun şahsında varlığını devam ettirmektedir. Leo'dan önceki papalar, papalık makamının otoritesine dayanak olarak Petrus'un şehitliğini ve Roma'da gömülmesini öne sunarken Leo bizzat Havari Petrus'un kendisini papalık makamının otoritesi haline dönüştürmüştür. Bu tarihten itibaren Roma Kilisesi'nin piskoposları kendilerini Petrus'a çok daha yakın görmüş ve kendilerini diğer kiliselerin piskoposlarından üstün bir yere konumlandırmıştır.²¹ Petrus'un varisi olduğu kanısına son derece bağlı olan Leo'nun bütün söylemleri ve faaliyetleri bu kanı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Leo, Vatikan'daki Aziz Petrus Kilisesi'ni hem teoride hem de pratikte Hıristiyan Roma'nın merkezi haline getirmeye çalışmıştır. Bu amaç doğrultusunda, özel günlerdeki ayinleri ve vermiş olduğu vaazları Aziz Petrus Kilisesi'nde gerçekleştirmiştir.²² Ayrıca iddia edildiğine göre kendi isteği üzerine Aziz Petrus Kilisesi'ne gömülen ilk papa, Leo'dur.²³

Leo'nun papalık süreci ile ilgili karşımıza çıkan ve I. Leo denildiğinde yukarıda saydığımız özellikler dışında ön plana çıkan hususlardan biri de 452 yılında Attila'nın Roma'yı işgal etmesini engellediğine dair anlatıdır.²⁴ Bu anlatının ortaya çıkışında ve yayılmasında Leo'dan ziyade danışmanlarından biri oldukça etkili olmuştur. Geç Antik Çağ'da pek çok papa kendilerine gelen mektupların cevaplanması, tercüme edilmesi ve teolojik meselelerin çözüme kavuşturulması amacıyla uzman danışmanlara başvurmuştur. Aziz Hieronymus (ö. 420), Ioannes Cassianus (ö. 435), Akitanyalı Victorius (ö. 457?), Dionysius Exiguus (ö. 544) gibi isimler V. ve VI. yüzyıllarda papalara danışmanlık yapan önemli isimlerdir. V. yüzyılda karşımıza çıkan bir diğer önemli isim de Papa I. Leo'ya danışmanlık yapan ve Attila'nın durdurulması

¹⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 402-403.

¹⁹ John Julius Norwich, *Absolute Monarchs: A History of the Papacy* (New York: Random House Group Ltd, 2011), 54.

²⁰ John Julius Norwich, *The Popes* (London: Chatto & Windus, 2011), 88.

²¹ Richard P. McBrien, *Lives of the Popes* (London: Harper Collins, 2000), 135-136.

²² Michele Renee Salzman, "Leo's Liturgical Topography: Contestations for Space in Fifth-Century Rome", *The Journal of Roman Studies* 103 (2013), 210-211.

²³ Massimiliano Vitiello, "The 'Fear' of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers", *Memoirs of the American Academy in Rome* 66 (2021), 137.

²⁴ R. P. C. Hanson, "The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century", *Vigiliae Christianae* 26/4 (1972), 280.

ile ilgili anlatıyı dile getiren Akitanyalı Prosper'dir (Prosper of Aquitaine) (ö. 455).²⁵

Papalığın İtalya'da bir "güç ve otorite" figürü olarak ortaya çıkmasında en büyük etken 400'lü yılların başından itibaren Avrupa'da Roma İmparatorluğu'na yapılan akınlardır. Avrupalı kavimlerin ve Hunların akınları neticesinde Batı Roma İmparatorluğu oldukça zayıflamış ve yıkılacak noktaya gelmiştir. İmparatorluğun zayıflaması, savaşlar, hastalıklar ve çeşitli doğal afetlerin meydana getirdiği korku neticesinde insanlar sığınacakları yeni bir liman arayışına girmiştir. Dönemin tarih yazarları arasında büyük bir umutsuzluğun hâkim olduğu görülmektedir. Tarihçiler yaşadıkları dönemi dünyanın sonu olarak değerlendirmekte ve kıyametin geldiğini ifade etmektedir. 440 yılında Papa I. Leo'nun yanında muhtemelen sekreter ya da bir yazıcı olarak çalışmak için Roma'ya gelen Akitanyalı Prosper ise çağdaşı olduğu tarihçilerden farklı bir yaklaşıma sahiptir. Prosper, Tanrı'nın dünyaya bizzat müdahale etmek yerine Papa aracılığıyla eylemlerini gerçekleştireceğine inanmakta ve bu bağlamda Papalığı akınlara ve diğer sebeplerin yarattığı korkuya karşı sığınılacak bir liman olarak değerlendirmektedir.²⁶

Prosper yazmış olduğu kronikte İmparator III. Valentinianus'un ve komutanlarının korkularından dolayı 452 yılında Attila'nın gerçekleştirdiği işgale karşı koymadıklarını ifade etmektedir. İmparator, Attila'ya üç kişilik bir elçi heyeti göndermiştir. Prosper bu heyetin en önemli isminin ve Attila'nın Roma'yı işgalini önleyen kişinin Papa I. Leo olduğunu ifade etmektedir. Araştırmacılara göre Prosper'in bu anlatısı (eğer gerçekse) abartılıdır. Heyette Avienus (ö. ?) ve Trygetius (ö. ?) isimli oldukça tecrübeli ve güçlü iki bürokrat yer almaktadır. Leo'nun bu heyetteki vazifesi muhtemelen esirlerin kurtarılması ile ilgilidir. Ancak İmparatorluğun zayıflığını ve Papalığın bağımsız bir güç figürü olduğunu göstermeyi hedefleyen Prosper'in Leo'yu bu şekilde yüceltmesi son derece normaldir.²⁷ Attila ile Leo arasında geçen hadisenin hiç yaşanmamış olabileceğini ifade eden araştırmacılar olsa da bu anlatı Katolik Kilisesi içerisinde bir gelenek oluşturarak yüzyıllar boyunca anlatılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Öyle ki Papa XVI. Benedict'in vaazlarından derlenen ve İngilizce'ye *Church Fathers and Teachers* ismiyle tercüme edilen eserde Papa I. Leo ile ilgili en meşhur anlatının Attila'yı durdurması olduğu ifade edilmektedir.²⁸ Leo'nun Attila'yı durdurması ile ilgili çeşitli efsaneler anlatılıyor olsa da bir gerçek var ki Leo, Attila'dan üç yıl sonra Roma'yı işgale gelen Vandallar'ın lideri Genseric'le (ö. 477) görüşmesine rağmen işgale engel olamamış ve Roma yağmalanmıştır. Bu görüşmelerden elde edebildiği tek kazanç ise Roma'nın yakılmasını engelleyebilmek olmuştur.²⁹

Leo'nun vaazlarında devamlı olarak Petrus'un otoritesine vurgu yapması ve Petrus'un otoritesinin kendisi aracılığıyla devam ettiğini iddia etmesi önemli bir husustur O döneme kadar Hıristiyanların gözünde Roma şehrinin ve kilisenin koruyucusu havarilerin reliktleridir. Ancak Leo, Petrus'un otoritesinin kendisinde devam

²⁵ N. W. James, "Leo the Great and Prosper of Aquitaine: A Fifth Century Pope and His Adviser", *The Journal of Theological Studies* 44/2 (1993), 554-555.

²⁶ Vitiello, "The 'Fear' of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers", 125-127.

²⁷ Vitiello, "The 'Fear' of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers", 127-128.

²⁸ Pope Benedict XVI, *Church Fathers and Teachers From Saint Leo the Great to Peter Lombard*, 11-12.

²⁹ Justo L. Gonzales, *The Story of Christianity* (New York: HarperSanFrancisco, 1984), 1/243.

ettiğini söylemesiyle birlikte aslında reliğin gücünü de kendi üzerinde toplamayı ve Roma'nın yegâne koruyucusu haline dönüşmeyi hedeflemektedir. Prosper'in Tanrı'nın koruyuculuğunun papalık aracılığı ile geleceği ve Leo'nun Petrus'un temsilcisi olduğu yönündeki söylemleri de Leo'nun hedefini destekler niteliktedir.³⁰

Buraya kadar aktarılanlarla birlikte Papa I. Leo'nun Roma Kilisesi için bir dönüm noktası olarak zikredilmesini sağlayan iki temel unsur bulunmaktadır. Birincisi Papa I. Leo, Havarî Petrus'un varisi olduğunu söyleyerek Roma piskoposunun otoritesini bambaşka bir seviyeye çıkarmıştır. Papa I. Leo'nun tanınırlığı çoğunlukla, Havarî Petrus'un makamının ve otoritesinin gerçek varisi olarak Roma piskoposunu göstermesinden kaynaklanmaktadır. Sahip olduğu makamın gücüne dayanan Leo yeri geldiğinde diğer piskoposlara yeri geldiğinde sivil yöneticilere karşı hiçbir konuda sözünü esirgememiş ve Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü savunmuştur. Çizdiği bu güçlü imaj ve papalık otoritesine yapmış olduğu vurgu nedeniyle Orta Çağ papalığının oluşmasında önemli katkı sağlamıştır.³¹ Pek çok Kilise tarihçisine göre Leo'nun "Magnus" sıfatı ile anılmasının sebebi de Petrus'un otoritesi üzerinden geliştirmiş olduğu 'Papalık' fikridir.³² İkincisi ise Leo'nun İsa Mesih'in tabiatı hakkında yaptığı açıklamalar ve bu açıklamaların 451 yılında gerçekleşen Kadıköy Konsili'ne etkisidir.

2. Petrus'un Vârisi Olarak Papa I. Leo

Leo'yu dönüm noktası haline getiren husus atanmasının birinci yıl dönümünde verdiği vaazlardaki söylemleridir. Bu vaazlarda açıkça Petrus'un halefi olduğunu ifade etmektedir. Matta 16:13-20'de geçen anlatıyı esas alan Leo, Kilise'nin Petrus'un iradesi ve inancı üzerine kurulduğunu vurgulamakta, yaşanan tüm sıkıntılara rağmen Kilise'nin varlığını devam ettireceğini dile getirmektedir. Kilise'nin koruyuculuğu ilk günkü gibi Petrus'a aittir ve Petrus da Kilise üzerindeki himayesini devam ettirmektedir. Çünkü İsa, Göklerin Egemenliği'nin anahtarlarını sonsuza kadar ona vermiştir. Bundan dolayı Petrus'un gücü, otoritesi ve koruyuculuğu Kilise üzerinde devam etmektedir.³³

Bu noktada Leo'nun söylemleri dikkat çekici bir hal almaktadır. Ona göre Petrus'a verilen vazife sonsuza kadar devam ettiği için Petrus asla Kilise'nin başında olmayı bırakmamıştır. Bir kaya (petrus) olarak Kilise'nin temelini oluşturmaktadır. Göklerin anahtarlarının sahibi olarak bir yargıçtır. Dilediğini bağlamakta dilediğini çözmektedir. Yani dinde otorite olarak herhangi bir hususta yasaklama ya da izin verme yetkisine sahiptir ve onun kararı Tanrı katında da geçerli olmaktadır. Petrus bugün bile vazifesini eksiksiz bir şekilde devam ettirmektedir. Bu cümlelerin hemen ardından Leo şunları söylemektedir: "Eğer bizim tarafımızdan herhangi bir doğru iş yapılırsa ya da doğru bir hüküm verilirse ve eğer günlük dualarımız sayesinde Tanrı'nın merhametinden bir şeyler kazanılabilirse, bu, kilisesi üzerinde gücü ve otoritesi hala devam eden Petrus'un eylemleri ve fazileti sayesinde." (*Si quid itaque a*

³⁰ Vitiello, "The 'Fear' of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers", 136-137.

³¹ Kevin Uhalde, "Pope Leo I on Power and Failure", *The Catholic Historical Review* 95/4 (2009), 671-672.

³² Uhalde, "Pope Leo I on Power and Failure", 676.

³³ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 145-146.

nobis recte agitur, recteque discernitur, si quid a misericordia Dei quotidianis supplicationibus obtinetur, illius est operum atque meritorum, cuius in sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas.)³⁴ Bu ifadelerle Leo, Roma piskoposu olarak söylediklerinin, yaptıklarının, aldığı kararların ve verdiği hükümlerin tamamının arkasına bizzat Petrus'u yerleştirmektedir. Roma piskoposunun yaptığı bütün işler Petrus'un gözetimindedir ve onun isteğine göre şekillenmektedir. Bu noktadan sonra Roma piskoposuna karşı çıkmak Petrus'a karşı çıkmak, Petrus'a karşı çıkmak da İsa Mesih'e karşı çıkmak anlamına gelecektir.

Leo'ya göre Petrus'un bu kadar büyük bir gücü elde etmesinin sebebi İsa'nın karşılıksız lütfü değildir. İsa gösterdiği mucizeler ve anlattıklarıyla havarilere arasında kim olduğunu öğretmeye çalışmıştır. Kendisinin kim olduğunu sorduğunda yalnızca Petrus "*Sen yaşayan Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin*" cevabını vermiş ve bu cevapla İsa'yı çok memnun etmiştir. Leo'ya göre İsa'nın gösterdiği çabanın karşılığını yalnızca Petrus verebilmiştir. Çünkü diğer havarilerden üstün bir anlayışa ve faziletlere sahiptir. Bu üstün özellikleri nedeniyle İsa tarafından seçilmiş ve Kilise'nin başı olarak atanmıştır.³⁵ Kilise'nin en temel doktrini dahi Petrus'un bu sözleri üzerine inşa edilmiştir.³⁶ Bu söyledikleri ile Leo, Petrus'un hem Tanrı'nın seçimiyle hem de bizzat kendisinin sahip olduğu özelliklerden ötürü diğer havarilere üstün kılındığını ispat etmeye çalışmaktadır. Böylece Petrus'un her anlamda varisi olan Roma piskoposunun diğer kiliselerin piskoposlarından üst bir konumda olduğunu göstermek istemektedir.

Papa I. Leo'nun 29 Haziran'da Aziz Petrus ve Pavlus'un Roma'da şehit edilmesi anısına kutlanan bayramda verdiği bir vaazda ilginç bilgiler yer almaktadır. Vaazın başlangıcında Petrus ve Pavlus'a övgülerde bulunan Leo ilginç bir kıyaslama yaparak Petrus ve Pavlus'u, Remus ve Romulus ile karşılaştırmaktadır. Şehre ismini veren Romulus nihayetinde kardeşinin kanını dökerek Roma'yı kirletmiştir. Roma'ya asıl şerefini veren, şehri kutsallaştıran, halkını seçilmiş kılan ve gerçek anlamda dindar bir krallığın ortaya çıkmasını sağlayanlar Petrus ve Pavlus'tur. Roma İmparatorluğu, Petrus'un fedakarlığı sayesinde dünyanın başı (süper gücü) olmuş (...*per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta*) ve Tanrı'ya yapılan ibadetler neticesinde daha büyük bir egemenliğe ulaşmıştır. Roma İmparatorluğu'nun bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılması da tamamen Tanrı'nın ilahi planının bir ürünüdür. Merhametiyle bütün insanlığa kurtuluşu göstermek isteyen Tanrı, Roma'nın hızlıca büyümesini sağlamış ve böylece Hıristiyanlığın mesajı bütün milletlere çok daha hızlı bir şekilde yayılmıştır.³⁷ Pentekost günü Havariler Kutsal Ruh'un armağanlarını aldıktan sonra Müjde'yi öğretmek için dünyayı kendi aralarında bölüşmüş ve Havarilerin lideri olan Petrus, Müjde'nin hızlı ve etkin bir biçim yayılabilmesi için Roma'ya atanmıştır. Leo, Petrus'un Roma'ya atanması ile ilgili birkaç sebep daha dile getirmektedir. O dönemde Roma dünyadaki bütün kötülüklerin bir araya geldiği bir merkezdir. Burada Petrus tarafından felsefenin öğretilerinin ezilmesi, dünyevi

³⁴ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 146.

³⁵ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 309.

³⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 350-351.

³⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 422-423.

bilgeliğin saçmalıklarının ortadan kaldırılması, şeytanların/cinlerin kültünün ve diğer tüm putperestliklerin yok edilmesi gerekmektedir.³⁸ Vaazın dördüncü bölümünde Leo dikkat çekici bir kıyaslama yaparak Pavlus diğer kiliseleri düzenlemekle meşgulken Petrus'un korkusuz bir biçimde Roma'ya geldiğini söylemektedir. Roma'yı da kükreyen canavarlarla dolu bir ormana (*silvam istam fremetium bestiarum*) ve fırtınalarla dolu bir okyanusa (*turbulenissimae profunditatis oceanum*) benzetmektedir. Daha önce bir hizmetçiden bile korkan Petrus Roma'nın barındırdığı kötülüklerden ve imparatorların zalimliklerinden korkmadan Roma'ya gelmiştir. Leo'ya göre bu korkusuzluğun nedeni sevgidir. Petrus, İsa'ya verdiği söz ve sürüsüne duyduğu sevgi yüzünden tereddütsüz şekilde Roma'ya gelmiştir.³⁹ Vaazın sonunda Leo bu iki havarinin Roma'da şehit edildiğini ve bu vesile ile onları takip eden binlerce Hıristiyanın da Roma'da şehit olduğunu ifade etmektedir. Son olarak Petrus ve Pavlus arasında herhangi bir ayırım yapılmaması gerektiğini, ikisinin de aynı derecede zahmetlere katlandığını ve ölümlerinde dahi bir arada olduklarını dile getirmektedir.⁴⁰

Leo'nun Petrus'un otoritesine ve Roma Kilisesi'nin üstünlüğüne dair yaptığı vurgu pek çok mektupta da görülmektedir. Örneğin 445 yılında İskenderiye piskoposu Dioscorus'a (ö. 454) yazdığı mektuba ilk olarak Roma ve İskenderiye Kilisesi'nin her konu ve eylemde aynı noktada bulunmaları gerektiğini ifade ederek başlamaktadır. Roma Kilisesi'nin kurucusu olan Petrus'un havarilerin liderliğini bizzat İsa'dan aldığını ve Roma Kilisesi'nin hala Petrus'un öğretileri ve kurumları üzerine devam ettiğini vurgulamaktadır. İskenderiye Kilisesi'nin kurucusunun da Petrus'un öğrencisi Markos olduğunu ifade ettikten sonra, hoca ile öğrenci arasında herhangi bir ayırılmazlığın olduğunu düşünülmesinin bile büyük bir kötülük olduğunu belirtmekte ve bundan dolayı iki kilise arasında herhangi bir konuda ayırılmazlık yaşanmasına izin vermeyeceğini belirtmektedir.⁴¹ Mektubun devamında kilise uygulamaları ve ayinlerin yönetimi ile ilgili birkaç uyarıda bulunduktan sonra kendisinin apostolik otoriteye sahip olduğunu (*apostolicae auctoritatis teneremus*) vurgulayarak mektubu sonlandırmaktadır.⁴² Bir başka mektupta Arles piskoposu Hilarius'un (ö. 449) Galya bölgesindeki kiliseleri kendisine bağlamaya ve böylece Roma Kilisesi'nin otoritesine karşı kendi otoritesine kurmaya çalıştığından bahsetmektedir. Bu girişime karşı Leo, İsa Mesih'in havarilerin lideri olarak Petrus'u seçtiğini ifade etmekte ve Petrus'tan ayrılan kişinin hiçbir şekilde ilahi lütuftan payı olmayacağını vurgulamaktadır. Çünkü Petrus'un otoritesine karşı çıkarak ondan ayrılmak İsa'dan ayrılmak anlamına gelmektedir.⁴³ Mektubun devamında Hilarius'un yaptığı çeşitli haksızlıklardan ve kötülüklerden bahseden Leo, Hilarius'u aforoz ettiğini ifade etmektedir. Mektubun sonunda ise Tanrı'dan ve Petrus'tan aldığı ilhamla (*a nobis Deo inspirante et beatissimo Petro apostolo*) Hilarius'un yerine bir başkasının atandığını

³⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 424.

³⁹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 424-425.

⁴⁰ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 426-428.

⁴¹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 624-625.

⁴² Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 627.

⁴³ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 629-630.

dile getirmektedir.⁴⁴ Piskoposluk seçimi, piskoposların davranışları, kilise yönetimi vb. konularda yazmış olduğu bir mektupta kilisenin ve piskoposların bir beden uzuvları gibi olduğunu belirten Leo yine de kişiler arasında farklar olduğunu ve bazılarının diğerlerine üstünlüğü olduğunu belirtmektedir. Bu sözlerine dayanak olarak da Havarî Petrus'un diğer havarilere üstün oluşunu ve kilisenin yönetiminin tek başına ona verilmesini göstermektedir. Dolayısıyla piskoposlar kendi aralarında gurura kapılıp bir başkasının yönetimi altına girmeyi problem etmemelidir çünkü nihayetinde bütün piskoposlar Petrus'un otoritesi altında bulunmaktadır.⁴⁵

Burada verdiğimiz birkaç örnek dışında Leo onlarca mektupta Petrus'un otoritesine atıf yapmakta ve muhataplarına Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü kabul ettirmeye çalışmaktadır. Leo'ya gelen mektuplar arasında Leo'nun bu konudaki çabalarının karşılık bulduğunu görmek mümkündür. Örneğin Cyrus piskoposu Theodoritus (ö. 457) 449 yılında yazdığı mektubun girişinde Petrus'un ve Roma Kilisesi'nin faziletlerinden bahsetmekte, diğer kiliselere karşı üstün olduğunu dile getirmektedir. Sözlerine dayanak olarak da Pavlus'un bile Petrus'a danışmasını göstermekte ve Pavlus bile Petrus'a danıştıysa sıradan insanların Petrus'a koşma gitmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte Theodoritus'un Leo'ya yazdığı mektubun asıl amacı Petrus'un üstünlüğünü savunmak değil içinde bulunduğu zor durumdan bir an önce kurtulmaktır. Antakya Kilisesi'nin önemli teologlarından biri olan Theodoritus yaşadığı dönemde İskenderiyeli Cyrillus'un (ö. 444) aforoz metinlerine karşı çıkmış ve 431 Efes Konsili'nde Nestorius'un aforoz edilmesini kabul etmemiştir. Bundan dolayı Nestorius (ö. 451) taraftarı olmakla suçlanmış ve 449 yılında sürgüne gönderilmiştir.⁴⁷ Sürgünden yazdığı bu mektupta kendisine haksızlık yapıldığını dile getirmekte, duruma müdahale etmesi için Papa'ya ricada bulunmakta ve kendisi ile ilgili hükmün Leo tarafından verilmesini istemektedir.⁴⁸ Roma Kilisesi'nin üstünlüğü iddiasını savunmak adına Leo'nun Petrus'u kullanması gibi Theodoritus da sürgün cezasının bitmesi için Petrus'u kullanarak Leo'ya başvurmaktadır.

Görüldüğü üzere Papa I. Leo çok net bir biçimde Petrus'un diğer bütün havarilerden üstün olduğunu savunmuş ve bununla da yetinmeyerek Petrus'un bütün yetkilerini Roma Kilisesi'ne yani papaya aktardığını hem vaazlarında hem de mektuplarında çeşitli şekillerde ifade etmiştir. Halbuki İnciller'de Petrus'un iyi özellikleri ve İsa'nın onu havarilere lider olarak seçmesi anlatıldığı gibi Petrus'un yaptığı yanlışlar da anlatılmaktadır. Bu yanlışlardan en bilineni Petrus'un İsa'yı inkâr etmesidir. Dört İncil'de de anlatıldığı üzere İsa'nın yakalandığı akşam Petrus, kendisinin asla İsa ile ilgili hususlarda yanlış düşmeyeceğini söylemiş ancak o gece İsa'yı üç defa yalan yere yemin ederek inkâr etmiştir.⁴⁹ Bir başka örnek İsa'nın Petrus'a "şeytan" diyerek onu azarlamasıdır. Matta 16:13-20'de her ne kadar Petrus'un İsa'nın gerçek kimliğini fark etmesi ve böylece yetkiyi alması anlatılıyorsa da hemen

⁴⁴ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 635.

⁴⁵ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 676.

⁴⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 847.

⁴⁷ P. Canivet, "Theodoret of Cyr", *New Catholic Encyclopedia* (Detroit: Thomson and Gale, 2007), 13/878.

⁴⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 851.

⁴⁹ Kutsal Kitap: *Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Matta 26:69-74, Markos 14:66-72, Luka 22:56-62, Yuhanna 18:15-18, 25-27.

arkasından gelen cümlelerde İsa, Petrus'a sert bir biçimde çıkışmaktadır. İsa, kendisinin acı çekmesi, öldürülmesi ve tekrar dirilmesi gerektiğinden bahsettiğinde Petrus, İsa'yı bir kenara çekerek asla böyle bir şeyin yaşanmayacağını söylemektedir. Bunun üzerine İsa “Çekil önümden, Şeytan! Bana engel oluyorsun. Düşüncelerin Tanrı'ya değil, insana özgüdür.” diyerek Petrus'u kendisinden uzaklaştırmaktadır.⁵⁰ Bir diğer örnek de İsa'nın Petrus'u “kıt imanlı” olarak nitelemesidir. İsa'nın gölün üzerinde yürüdüğünü gören Petrus, İsa'nın buyruğu ile suda yürüyebileceğini ifade etmiş, bir süre yürümüş ancak rüzgârın sertliğinden korkarak batmaya başlamış ve İsa'dan kendisini kurtarmasını istemiştir. Bunun üzerine İsa, “Ey kıt imanlı, neden kuşku duydun?” diyerek Petrus'a hitap etmiştir.⁵¹ Bu örneklerle baktığımızda Katolik Kilisesi'nin ve Leo'nun iddia ettiği gibi Petrus'un, İsa'nın gerçek tabiatını anladığını söylemek mümkün değildir. Diğer havariler gibi Petrus'un da İsa ile ilgili şüpheleri bulunmakta ve yeri geldiğinde İsa'nın sözlerine doğrudan karşı çıkmaktadır. Burada zikredilen son örnek Petrus'un üstünlüğü iddiasının şüpheli olduğunu göstermek açısından ayrıca önemlidir. Çünkü İsa ve Petrus gölün ortasındaki tekneye bindiklerinde teknede bulunan havariler, İsa'ya hitaben “Sen gerçekten Tanrı'nın Oğlusun” diyerek İsa'ya tapınmışlardır.⁵² Dolayısıyla Leo'nun iddia ettiği üzere İsa'nın gerçek tabiatını ilk ve tek olarak tanıyan kişi Petrus değildir ve Petrus'un diğer havariyelere karşı bir üstünlüğü söz konusu değildir. Leo'nun İnciller'de yer alan bu pasajları göz ardı ederek Petrus'u her anlamda Hıristiyanlığın en önemli figürüne dönüştürme çabasının gerekçesi, Roma Kilisesi'ni ve Papalık kurumunu Hıristiyan dünyasının merkezi haline getirme isteğidir. Leo, Petrus'un otoritesi ile ilgili söylemlerini teolojik bir mesele olan İsa'nın tabiatı ile ilgili tartışmalarda da devam ettirmektedir.

3. Papa I. Leo'nun İsa'nın Tabiatı Hakkındaki Görüşleri

Papa I. Leo çeşitli özel gün ve bayramlarda vermiş olduğu vaazlarda sıklıkla İsa'nın tabiatı meselesine değinmektedir. Leo'ya göre İsa diofizit bir yapıya sahiptir. Onun bünyesinde Tanrılık tabiatı ve insan tabiatı mükemmel bir şekilde bir arada bulunmaktadır. Bu iki tabiat herhangi bir şekilde diğerinin özelliklerini baskılamakta ve yok etmemektedir. Leo, bu inancın gerekçesi olarak da “kurtuluş” fikrini öne sürmektedir. Her şeyin yaratılmasında payı olan ve hiçbir şeyin onsuz yaratılmadığı Oğul Tanrı son derece büyük bir tevazu ile kendi tabiatından hiçbir şey kaybetmeden insan tabiatını almış ve böylece Tanrı ile insanlık arasında aracı olmuştur. İsa Mesih'in bu tabiatı sayesinde insanlık onunla ölebilir ve yeniden doğabilir hale gelmiştir. Leo ayrıca İsa'nın bakireden doğduğunu da vurgulamaktadır. Çünkü kurtuluş için böyle bir doğum gereklidir. İsa, bakireden doğduğu için insanlığın en başından beri taşıdığı günahları taşımamakta ve bu sayede Tanrı ile insanlık arasında aracılık yapabilmektedir.⁵³ Leo aynı zamanda Baba ile Oğul Tanrı'nın eşit ve aynı öze sahip (*Deus itaque Dei Filius par atque eadem de Patre et cum Patre natura*) olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ İsa'nın Tanrı tabiatını inkar etmekle insan tabiatını inkar etmek

⁵⁰ Matta 16:21-23, Markos 8:31-33.

⁵¹ Matta 14:22-31.

⁵² Matta 14:32-33.

⁵³ Leo Magno, “Sermones et Epistolae”, 191-192, 194-196, 319-320, 390-391.

⁵⁴ Leo Magno, “Sermones et Epistolae”, 199.

Leo'ya göre aynı derecede tehlikeli ve kötüdür.⁵⁵ Lent sırasında verdiği bir vaazda İsa'nın çift tabiatlı oluşuna delil olarak Şeytan'ın İsa'yı ayartmaya çalışmasını göstermektedir. Şeytan insan tabiatının zayıflığından çok önceden beri haberdardır. İsa'da da bu insan tabiatını gördüğü için ona yaklaşmaya karar vermiştir.⁵⁶

Leo'ya göre İsa'nın Tanrı ve insan tabiatlarını aynı anda taşıdığına dair bir başka delil de Petrus'tur. İsa, havarilerinin yanında sıradan bir insanmış gibi görünmesine rağmen Petrus İsa'nın gerçek tabiatını gören ve bunu dile getiren ilk kişi olmuştur. Bu gerçeği gördüğü için de İsa bütün yetkiyi Petrus'a vermiştir. Leo, kilisenin daha en başından itibaren Petrus'un imanı üzerine yani İsa'nın hem Tanrı hem insan olduğu inancı üzerine kurulduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Leo'nun öne sürdüğü bir diğer delil de yeniden dirildikten sonra İsa'nın yaptığı işlerdir. Havarilerin yanına gelmesi, onlarla oturup kalkması, yemek yemesi vb. şeyler ve nihayetinde göğe yükselmesi Leo'ya göre İsa'nın hem Tanrı hem de insan tabiatına sahip olduğunun açık birer delilidir. Diriliş ve yükselişe kadar yaşananlarda İsa'nın insan tabiatı öne çıkarken özellikle yükselişe İsa'nın Tanrı tabiatına sahip olduğu kesinleşmektedir.⁵⁸ İsa'nın çilesi üzerine verdiği bir vaazda İsa'nın çarmıha gerildiği sırada da iki tabiatı barındırdığını ifade eden Leo, İsa'da bulunan Tanrı tabiatının hiçbir şekilde acı çekmediğini, acı çeken kısmında İsa'daki insan tabiatı olduğunu ve Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlüsünün hiçbir şekilde birbirinden ayrılmadığını dile getirmektedir.⁵⁹

Papa I. Leo, Petrus'un otoritesi meselesinde olduğu gibi vaazları dışında onlarca mektupta İsa'nın tabiatı hakkında konuşmaktadır. Hemen her mektupta benzer şeylerden bahsedildiği ve bu çalışmada Leo'nun söylemlerinin Kadıköy Konsili'ne etkisi ele alındığı için Leo'nun bu konudaki mektuplarından en önemlisi incelenecektir. Ancak bundan önce Leo'nun mektubunun ortaya çıkış süreci ile ilgili bilgi vermek yerinde olacaktır.

Bilindiği üzere 431 yılında gerçekleşen Efes Konsili'nde Constantinopolis piskoposu Nestorius (ö. 451) ve takipçileri Kilise tarafından aforoz edilmiştir. Çünkü Nestorius, Meryem'in *Theotokos* (Tanrı doğuran) değil ancak *Christotokos* (Mesih doğuran) olabileceğini iddia etmektedir. Nestorius'a göre İsa, sıradan bir insan olarak dünyaya gelmiş ve daha sonra tanrılık tabiatı kendisine verilmiştir. Bu söylemler İsa'nın tabiatı ile ilgili tartışmaları başlatmış ve nihayetinde Nestorius aforoz edilmiştir.⁶⁰ Leo'nun 1 Haziran 448 tarihinde Constantinopolis'te bir baş keşiş ve presbiter olan Eutyches'e (ö. 456) gönderdiği mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Eutyches, Nesturiliğin yeniden yayılmaya başladığı hususunda Leo'ya bir bilgilendirme mektubu yazmıştır. Buna karşılık olarak da Leo gayretlerinden ötürü Eutyches'e teşekkür etmekte ve bu kötülüğün arkasında kimin olduğunun araştırılacağını ve kesin bir şekilde yok edileceğini ifade etmektedir.⁶¹ Kısa bir süre sonra Eutyches, Leo'ya yazdığı mektupta Constantinopolis piskoposu Flavianus (ö. 449) tarafından hiçbir

⁵⁵ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 216.

⁵⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 269.

⁵⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 350-351.

⁵⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 388, 397.

⁵⁹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 373.

⁶⁰ Henry Chadwick, *The Early Church* (London: Penguin Books, 1993), 197-198.

⁶¹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 713.

haklı gerekçe yokken suçlandığını, kendisinin İsa'nın iki tabiatını kabul etmesini ve etmeyenleri lanetlemesini istediğini söylemektedir. Eutyches ise İznik Konsili'nde alınan kararlara herhangi bir ekleme ya da çıkarma yapmak istemediğini belirtmektedir. Kilise babalarının da İsa'nın tabiatı ile ilgili konulara girmekten çekindiğini belirterek kendisinin de aynı yolu tuttuğunu ifade etmektedir. Mektubun devamında kendisinin suçsuz olduğunu anlatmakta ve Leo'nun himayesine sığınma talep etmektedir.⁶²

Bu dönemde Constantinopolis piskoposu Flavianus da Leo'ya mektup göndermiş ve Eutyches'le ilgili durumu açıklamıştır. Flavianus'un mektubuna göre Eutyches, şeytan tarafından aldatılmış ve doğru yoldan çıkmıştır. Eutyches gerçekten Nesturiliğe karşı mücadele etmektedir ancak kendisi de başka bir sapkınlık üreterek İsa'nın doğumdan önce iki ayrı tabiata sahip olduğu ancak doğumdan sonra iki tabiata değil tek bir tabiata (natura) ve tek bir kişiliğe (persona) sahip olduğunu söylemekte aynı zamanda İsa'nın bedeninin sıradan insanların bedeni gibi olmadığını, farklı bir yapıya sahip olduğunu iddia etmektedir. Mektubun sonunda Eutyches'i bütün görevlerinden azlettiğini belirtmekte, Leo'ya saygılarını sunmakta ve konu ile ilgili yazıları kendisine gönderdiğini ifade etmektedir.⁶³ İki tarafın da yalnızca karşı tarafı suçladığı mektupları alan Leo 18 Şubat 449 tarihinde hem Flavianus'a hem de Doğu Roma İmparatoru II. Theodosius'a (ö. 450), Eutyches meselesi ile ilgili bütün bilgilerin kendisine iletilmediği hususunda şikayette bulunmakta, en kısa sürede konu ile ilgili bütün belgelerin kendisine ulaştırılmasını talep etmektedir. Bunun üzerine Flavianus ikinci bir mektup yazarak Eutyches'in içinde bulunduğu sapkınlığı daha detaylı bir şekilde anlatmakta, Papa'ya yazdığı mektupta Eutyches'in yalan söylediğini belirterek kendisini savunması için sinoda çağrılmasına rağmen hiçbir zaman gelmediğini ifade etmektedir.⁶⁴

Yaşanan bu olaylar neticesinde Papa I. Leo, Kadıköy Konsili'ni de etkileyen meşhur metni kaleme almıştır. "*Tomus ad Flavianum*" olarak bilinen ve Kadıköy Konsili'nde İsa'nın tabiatı ile ilgili kabul edilen görüşte büyük etkisi olan 449 tarihli bu mektup, aslında Leo'nun 449 yılından önce vermiş olduğu vaazların Akitanyalı Prosper tarafından derlenmesi sonucunda oluşturulmuştur.⁶⁵ Leo bu mektubu Constantinopolis Kilisesi piskoposu Flavianus'un Eutyches'le olan mücadelesinde yardımcı olmak ve o yıl Efes'te toplanan konsilde (II. Efes Konsili) okunması adına yazdırmıştır. Leo, Flavianus için yazdırdığı mektubun ardından Doğu Roma İmparatoru'na gönderdiği mektupta kendisine gelen tutanaklar doğrultusunda Eutyches'in cahilce ve akılsızca bir tutum içerisinde olduğundan bahsetmekte ve bu meselenin çözümü için Efes'te toplanacak olan konsile kendisini temsilen bir piskopos, bir papaz, bir de diyakoz gönderdiğini belirtmektedir. Heretik olan kişilere nasıl davranılmasını gerektiğine değinmekte ve son olarak "*Tomus*"a atıf yaparak konu ile ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde orada anlattığını ifade etmektedir.⁶⁶ Konu ile ilgili bir

⁶² Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 715-717.

⁶³ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 730-732.

⁶⁴ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 749-751.

⁶⁵ Philip L. Barclift, "The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary", *Church History* 66/2 (1997), 221-222.

⁶⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 781-783.

diğer mektup Constantinopolis'teki din adamlarına yazılmıştır. Bu mektupta Leo, Eutyches'in düşüncelerinin doğru inanca aykırı olduğunu Eutyches'in aforoz edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak kendisi hatasından geri döner ve kesin bir tövbe ederse merhamet gösterilmelidir.⁶⁷

Leo'nun bu konuda göndermiş olduğu önemli mektuplardan bir diğeri doğrudan Efes Konsili'ne yazmış olduğu mektuptur. Mektubun birinci bölümünde Petrus'un otoritesine saygı gösteren ve bu konsile Roma piskoposunu davet eden İmparator'u övmektedir. Bu vesile ile Kilise'nin idaresinin Petrus'a emanet edildiğini ve Kilise'nin imanının Petrus'un imanı üzerine kurulduğunu bir kez daha vurgulamaktadır. Petrus, İsa'nın iki tabiata sahip olduğunu görmüş, bunu dile getirmiş ve İsa tarafından kutsanmıştır. Bu kutsanma çok açık bir şekilde İsa'nın iki tabiata sahip olduğunun delilidir. Mektubun ikinci kısmında diğerlerinde olduğu gibi kendisini temsilen elçiler gönderdiğini ifade etmekte ve konu ile ilgili detaylı görüşlerinin Flavianus'a gönderdiği mektupta yer aldığını söylemektedir.⁶⁸ Cos piskoposu Iulianus'a (ö. ?) gönderdiği mektupta Eutyches'in sapıklığının arka planında Maniheist, Apollinariusçu ve Valentinusçu heretik akımların olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu akımların üçü de İsa'nın gerçekten sıradan bir insanın bedenine sahip olmadığını iddia etmektedir.⁶⁹ Leo bu mektupta iki tabiatın bir arada ve birbirine karışmadan bulunduğunu ne Logos'un bedene ne de bedenin Logos'a dönüşmediğini, bölünmediklerini ve birbirlerine karışmadıklarını (*nec Verbum igitur in carnem, nec in Verbum caro mutata est; sed utrumque in uno manet, et unus in utroque est, non diversitate divisus, non permixtione confusus.*) açıkça ifade etmektedir.⁷⁰

Papa'nın gösterdiği bütün bu çaba ve yazdığı mektuplara rağmen 449 yılında toplanan II. Efes Konsili'nde Flavianus'un kendisini savunmasına müsaade edilmemiş ve Leo'nun elçilerinin mektubu sunma çabası çeşitli bahanelerle geçiştirilerek Leo'nun mektupları örtbas edilmiş ve "Tomus" okunmamıştır.⁷¹ Bundan dolayı Leo, gerekli şartların yerine gelmediğini ve çok ciddi haksızlıklar yapıldığını belirterek alınan kararları reddetmiş ve bu konsilden bahsederken "latrocinium" ifadesini kullanmıştır.⁷² Kelimenin sözlükte yer alan karşılığı "yol kesme, soygun, korsanlık"tır. İlgili kelimelere baktığımızda da genel olarak "haydutluk ya da korsanlık yapmak" ifadelerine rastlanmaktadır. Dolayısıyla Leo'nun ve destekçilerinin gözünde bu toplantının bir "Haydut Konsili" olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu konudaki tepkisini 13 Ekim 449 tarihinde İmparator'a bir şikâyet mektubu yazarak göstermiş ve yaşananların telafi edilebilmesi için İtalya'da yüksek katılımlı bir genel konsilin yapılmasını teklif etmiştir.⁷³

Flavianus'un sürgün edilmesi ile birlikte boş kalan Constantinopolis piskoposluk makamı için yeni bir aday belirlenmiş ancak henüz atanması gerçekleşmemiştir. Leo'nun bu konuda 17 Temmuz 450 tarihinde İmparator Theodosius'a

⁶⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 795.

⁶⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 797-799.

⁶⁹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 805.

⁷⁰ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 807.

⁷¹ W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 768.

⁷² Murphy, "Leo I, Pope, St.", 8/476.

⁷³ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 825-826.

yazdığı mektup önemlidir. Öncelikle aday olarak belirlenen piskoposun atama onayının neden geciktirildiği açıklanmaktadır. Leo, atanacak kişinin Katolik inancın ilke ve öğretilerini benimsediğini itiraf eden açık bir metin yazmasını ve bunu hem dek-lare etmesini hem de kendisine göndermesini talep etmektedir. Özellikle İsa'nın ta-biati ve enkarnasyon meselesine vurgu yapan Leo, bu meseleler hakkında gerekli açıklamalar yapılırsa atamayı onaylayacağını ifade etmektedir. Mektubun devamında Theodosius'tan daha önceki talebini yineleyen Leo, Kilise içerisinde yeniden bir kaos ortamının oluşmasını engellemek adına İtalya'da evrensel bir konsil (*conci-lium universale intra Italiam*) toplanması için izin istemektedir. Böylece bir daha hiç kimse İznik Konsili'ni kullanarak Katolik inancına aykırı söylemler dile getiremeye-cektir. Leo, mektubun son cümlesinde bütün dünyada tek Tanrı, tek inanç ve insan-lığın kurtuluşu için tek bir gizem kabul edilirse, bu tek iman deklarasyonunun hem Kilise hem de Theodosius'un imparatorluk yönetimi açısından daha uygun ve avan-tajlı olacağını (*quoniam et universae Ecclesiae et vestro hoc imperio profuturum est, si unus Deus, una fides et unum sacramentum salutis humanae, una totius mundi confessione teneatur.*) ifade etmektedir.⁷⁴

Bu mektup üç açıdan önemlidir. Birincisi Constantinopolis Kilisesi'ne pisko-pos atanması için Roma Kilisesi'nin onayı alınmak zorundadır. Bu durum o dönem-lerde güç kaybetmiş olmasına rağmen Roma Kilisesi'nin üstünlüğünün devam etti-ğini göstermektedir. Ancak bu üstünlük önce Kadıköy Konsili ile sarsılacak ardından 476'da Batı Roma'nın yıkılması neticesinde ortadan kalkacaktır. İkinci önemli nokta I. İznik Konsili ile ilgili söylemlerdir. Leo'ya göre bu konsilde alınan kararlar artık Hıristiyan dünyası için yeterli değildir. Bu eksiklik nedeniyle problemler ortaya çık-maktadır. Dolayısıyla yeni ve daha kapsamlı bir konsilin toplanması gerekmektedir. Leo'nun yeni yapılacak konsil için İtalya'yı mekân göstermesi de önemlidir. Konsil İtalya'da gerçekleştiği takdirde hem ev sahibi olmanın hem Roma Kilisesi'nin hali-hazırdaki üstünlüğünün hem de uzak olması nedeniyle Doğu'dan gelecek din adam-larının sayısının daha az olmasının avantajını kullanarak alınacak kararların Roma Kilisesi'nin lehine olmasını hedeflediğini söylemek mümkündür. Üçüncü önemli nokta ise mektubun son cümlesinde yer alan ifadelerdir. Burada Papa I. Leo'nun çok açık bir şekilde Roma İmparatorluğu'nun emperyal hedefleri ile Kilise'nin hedefle-rini birleştirdiği görülmektedir. Leo'ya göre tüm dünyaya tek bir inanç hâkim oldu-ğunda yönetim çok daha kolaylaşacaktır. Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı resmi din ilan etmesinin üzerinden daha 100 sene bile geçmeden Kilise'nin emper-yal devlet politikasını benimsemesi oldukça ilginçtir. Çünkü hem İnciller'deki anla-tılar hem de yaklaşık 300 sene boyunca Hıristiyanlığın Roma'ya karşı vermiş olduğu hayatta kalma mücadelesi düşünüldüğünde bu kadar kısa sürede Kilise ve İmpara-torluk hedeflerinin birleşmesi şaşırtıcıdır. Ancak unutulmamalıdır ki, Leo Hıristi-yanlığın erken dönemini kendi yaşadığı zaman dilimi üzerinden değerlendirmektedir. Yukarıdaki vaazında ifade edildiği gibi daha en başında Petrus'un Roma'ya gön-derilmesi Tanrı'nın ilahi planının bir parçasıdır. Dolayısıyla Tanrı en başından beri Hıristiyanlığın tüm dünyaya yayılması için Kilise ve Roma İmparatorluğu'nun bir araya gelmesini arzulamaktadır. Bu nedenle Leo ya da o dönemdeki bir başka papa

⁷⁴ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 890-892.

için İmparatorluğun hedeflerini benimsemek ve mutlak birlik fikrini savunmak oldukça normal hatta olması gerektir. Çünkü onlara göre Tanrı'nın isteği bu yöndedir. Son olarak Leo mektubun son cümlesi üzerinden Theodosius'a şahsi bir mesaj da göndermektedir. Eğer yeni bir konsil düzenlenmez ve gerekli değişiklikler yapılmazsa problemler ortaya çıkmaya devam edecek ve yeniden bir kaos ortamına girecektir. Bu kaos yalnızca Kilise'yi değil İmparatorluğu ve dolayısıyla bizzat Theodosius'un kendisini etkileyecektir.

4. Kadıköy Konsili (451) ve Sonrası

Theodosius'un ölümü üzerine tahta Marcianus (ö. 457) geçmiştir. Marcianus ve eşi Pulcheria (ö. 453), Leo'ya gönderdikleri mektuplarda Constantinopolis'te yapılması planlanan konsil için destek istemektedirler.⁷⁵ İmparatorluk'tan gelen bu talep üzerine Leo hazırlıklara başlamış ve kendisini temsil edecek kişilere "Tomus"un bir kopyasını göndermiş, bu metnin Katolik Kilisesi'nin tamamı tarafından kabul edildiğini ifade etmiş ve Eutyches'in sapkınlığını detaylı şekilde açıklamıştır.⁷⁶ Aynı zamanda İmparator'a ve Constantinopolis piskoposu Anatolius'a (ö. 458) mektuplar göndererek temsilcilerini tanıtmış ve II. Efes Konsili'nde yaşananların tekrarlanmasını önlemeye çalışmıştır.⁷⁷ Bu mektuplar dışında Leo, Kadıköy Konsili'ne de bir mektup göndermiştir. 26 Haziran 451 tarihli bu mektubun başında İznik'te toplanan ifadesi (apud Niceam constitutae)⁷⁸ yer almaktadır. Leo, mektuba başlarken Petrus'un otoritesine saygı gösterilerek kendisinin konsile davet edildiğini ancak şartların buna el vermediğini dile getirdikten sonra birkaç kişiyi kendisinin temsilcisi olarak atadığını ve bu vesile ile konsile liderlik ettiğinin varsayılmasını rica etmektedir.⁷⁹ Mektubun ikinci kısmında "Tomus"a atıfta bulunarak bu mektupta inanç konusunda yeterli bütün bilgilerin bulunduğunu vurgulayarak bu metnin hiçbir değişiklik yapılmadan ikrar edilmesini istemektedir. Böylece heretik düşüncelere karşı bütün kapıların kapanacağını savunmaktadır.⁸⁰ Üçüncü kısımda ise 431 yılında Efes'te Cyril'in ortaya koyduğu doktrinlerin aynen devam ettirilmesini ve Nestorius'la Eutyches'in kınanmaya devam ettirilmesini, bu heretik fikirlerin herhangi bir şekilde yeniden tartışmaya açılmamasını istemektedir.⁸¹ Nihayetinde "Tomus ad Flavianum" yazılmasının üzerinden geçen iki sene sonra gerçekleştirilen Kadıköy Konsili'nde okunmuş ve konsilin belirlediği iman tanımının temellerini oluşturmuştur.⁸²

Papa I. Leo "Tomus ad Flavianum"un girişinde Eutyches'in heretik olduğunu, kilise babalarına ve geleceğe boyun eğmek yerine kendi varsayımlarına inandığını ifade etmektedir.⁸³ Mektubun ilk başlığı İsa'nın tabiatı ile ilgilidir. Leo, bir

⁷⁵ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 903, 907.

⁷⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 927-929.

⁷⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 933, 935.

⁷⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 935.

⁷⁹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 937.

⁸⁰ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 937-939.

⁸¹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 939.

⁸² Barclift, "The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary", 223.

⁸³ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 755-757.

Hıristiyan'ın inanması gerekenleri şu şekilde sıralamaktadır: İsa, her şeye kâdir olan Baba Tanrı'nın oğludur. Tanrı'dan Tanrıdır. Oğul da Baba ile sonsuzdur. Baba'dan hiçbir farkı yoktur. Onun gibi sonsuz, her şeye kâdirdir çünkü O'ndan meydana gelmiştir. Zamansal olarak Baba'dan sonra değildir, daha düşük güçte değildir, daha az yüce değildir ve kesinlikle aynı özendir. Aynı zamanda Baba Tanrı'dan Kutsal Ruh ve Bakire Meryem aracılığıyla doğmuştur. Bu doğuş nedeniyle Baba'dan bir şey eklenmediği gibi Oğul'a da bir şey eklenmemiştir. Bu doğuş sadece şeytan tarafından aldatılmış olan insanlığın yenilenmesi, ölümü ve ölümün gücüne sahip olan şeytani alt etmesi için gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Meryem'in bakire iken hamile kaldığı ve İsa'yı bakireliği bozulmadan doğurduğu şüphesizdir.⁸⁴ Yeşaya 7:14 ve Kutsal Kitap'tan başka alıntılar yaparak İsa'nın bedeninin gerçek bir insan bedeni olmadığı sadece öyle görüldüğü şeklindeki görüşlere karşı çıkmakta ve İsa'nın bizim gibi sıradan bir insan bedenine sahip olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Leo, insan ve Tanrı tabiatlarının birleşiminin gerekçesi olarak insanlığın kurtuluşunu öne sürmektedir. Bu iki tabiatın mükemmel şekilde bir araya gelmesi sonucu insanlık kurtuluşa ermiştir. İsa, sahip olduğu insan tabiatı ile ölümlüken diğer yanı ile ölümsüzdür. Leo, İsa'yı günah izi taşımayan bir köle/hizmetçi (*servi sine sorde peccati*) olarak nitelemektedir. İnsan olmasına rağmen insanın günahını taşımamaktadır ve insan olması nedeniyle ondaki Tanrı tabiatı azalmamıştır.⁸⁶ İsa'nın insani özellikleri bedenden, ilahi özellikleri ise Baba'dan gelmektedir. O tıpkı sıradan insanlar gibi insan ve tıpkı Baba gibi Tanrıdır. Bir tabiatı diğerini herhangi bir bozulmaya uğratmamaktadır.⁸⁷ Kutsal Kitap'tan alıntılarla İsa'nın tabiatı hakkındaki fikirlerini destekleyen Leo, İsa'dan insan tabiatını ayırmanın aslında kurtuluş doktrinini yok etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Bu noktada I. Petrus'a atıfta bulunarak heretiklerin hiç değilse Havari Petrus'un sesine kulak vermesini söylemektedir.⁸⁸ Mektubun sonunda Eutyches'in tövbe edip Katolik inanca dönmesi halinde kendisine merhamet edilmesi gerektiğini ifade etmekte ve bu mesele ile ilgilenmeleri için temsilcilerini gönderdiğini söylemektedir.⁸⁹ Leo'nun mektubunun okunmasının ardından konsile katılan piskoposların "*Petrus, Leo'nun ağzından konuştu.*" diyerek birlik içerisinde okunanları kabul ettiği ifade edilmektedir.⁹⁰ Mektubun kabul edilirliği hem Batı'da hem de Doğu'da giderek artmış hatta zaman içerisinde bu metni bizzat Petrus'un Leo'ya dikte ettirdiği inancı ortaya çıkmıştır.⁹¹

Leo'nun gönderdiği mektuplara karşılık Kadıköy Konsili de Leo'ya bir mektup göndermiştir. Mektup Leo'ya övgülerle başlamaktadır. İsa tarafından kutsanmış Petrus'un otoritesi ve bu otoritenin bugünkü sahibi olan Papa Leo yazdığı mektupla Katolik inancı korumuş ve Petrus'un sözcülüğünü yapmıştır. Konsile katılan 520 din adamının tamamının Leo'nun yazdığı metinde mutabık kaldıklarını ve bu metni

⁸⁴ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 757-759.

⁸⁵ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 759-763.

⁸⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 763-765.

⁸⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 767-769.

⁸⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 773-775.

⁸⁹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 777-781.

⁹⁰ Pope Benedict XVI, *Church Fathers and Teachers From Saint Leo the Great to Peter Lombard*, 14; McBrien, *Lives of the Popes*, 138.

⁹¹ John Moorhead, *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity* (New York: Routledge, 2015), 81.

büyük bir mutlulukla kabul ettiklerini ifade etmektedirler. Bundan dolayı Leo'ya büyük bir saygı ve şükran duymaktadırlar.⁹² Mektubun ikinci kısmında eski İskenderiye piskoposu Dioscorus'un II. Efes Konsili'nde Flavianus'a yaptığı haksızlıklardan ve Eutyches konusunda yaptığı yanlışlardan bahsedilmektedir. Üçüncü kısımda Eutyches'in konsile gelip kendisini savunması için 3 defa çağrıda bulunduğu ancak kendisinin bu çağrıya cevap vermek yerine konsilden kaçarak suçluluğunu kabul ettiği ifade edilmektedir. Yine de Eutyches'e karşı olabildiğince merhametli bir karar alınmaya çalışıldığı vurgulanmaktadır.⁹³ Mektubun 4. bölümü diğerlerinden çok daha önemlidir. Bu bölümde Kadıköy Konsili, Büyük Theodosius (ö. 395) zamanında Constantinopolis'te 150 din adamının toplandığı ve Constantinopolis Kilisesi'nin Roma'nın ardından ikinci sıraya alındığı bir sinoddan bahsetmekte ve bu sinodun kararını onayladığını ifade etmektedir. Kararın gerekçesi net bir şekilde açıklanmamakla birlikte hemen öncesinde Asya, Pontus ve Trakya eyaletlerine metropolit atama geleneğinin bulunmasından bahsedilmektedir. Sanki bu vesile ile Constantinopolis Kilisesi'nin büyük ve köklü bir kilise olduğu imajı yaratılmaya çalışılmaktadır. Metnin devamında apostolik prestij ve otoritenin Leo'ya yani Roma Kilisesi'ne ait olduğunu ifade etmelerinin ardından (*scientes quae radium apostolicae vestrae sedis nimis potentem in Constantinopolitanaem Ecclesiam more solito protegentes saepius extendistis.*) bu prestiji Constantinopolis'le paylaşması hususunda Leo'dan ricada bulunmaktadırlar. Leo'nun temsilcilerinin bu karara kesin bir şekilde karşı çıktıkları ancak Konsil'in bu kararı kabul ettiği ve onaylaması için Leo'nun ricasına başvurdukları ifade edilmektedir. Mektubun sonunda da ilan edilen tüm kararları İlahi iradenin ışığında aldıklarını hiçbir şekilde kayırmacılık, iyilik beklentisi ya da nefret dolayısı ile hareket etmediklerini ve alınan bütün kararları da Leo'ya açıkladıklarını ifade etmektedirler.⁹⁴

Gelinen bu noktada Papa I. Leo, İsa'nın tabiatı hususunda Kilise'nin imanının Petrus'un imanı üzerine inşa edilmesini garantilemiş ancak bu sefer de Petrus'un otoritesi konusunda ciddi bir problemle karşılaşmıştır. "Yeni Roma" olarak şehrin kuruluşundan itibaren güç kazanmaya devam eden Constantinopolis Kilisesi artık Roma Kilisesi'nin otoritesini paylaşmak ve diğer apostolik kiliselerin üzerinde konumlanmak istemektedir. Bu noktadan itibaren Leo, Petrus'un ve Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü heretikler yerine Constantinopolis Kilisesi ve Doğu Roma İmparatorluğu'na karşı savunacaktır. 22 Mayıs 452'de Anatolius'a gönderdiği mektubun birinci kısmında Kadıköy Konsili'nde inanç konusunda alınan doğru kararlardan dolayı kendisini takdir etmektedir. Zaten bu kuralları belirleyen kişi de Leo'nun kendisidir. Mektubun ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ise Constantinopolis kilisesinin diğer kiliselerin üzerine çıkarılarak ikinci sıraya yerleşmesi ve Doğu'daki kiliseler üzerinde otorite sahibi yapılmaya çalışılmasını kınamakta ve kesin bir şekilde reddetmektedir. Bu değişikliğin İznik Konsili kararlarına aykırı olduğunu, hiç kimsenin İznik'te alınan kararları değiştiremeyeceğini, İznik'e katılan 318 piskoposun aldığı kararlarla kendilerinininkini kıyaslamının büyük bir hata olduğunu,

⁹² Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 959.

⁹³ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 960-961.

⁹⁴ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 961-962.

Kadıköy Konsili'nin toplanma amacının belli olduğunu ve bu amaç dışında herhangi bir şey için kullanılmasının yanlışlığını ifade etmektedir.⁹⁵ Beşinci bölüm ise mektubun en önemli kısmıdır. Burada aktarıldığına göre Constantinopolis Kilisesi, 60 yıl önce bazı piskoposların Constantinopolis Kilisesi'ne bu önceliği verdiği ve ikinci sıraya yükselttiğini iddia etmektedir. Leo bu iddiaların kesinlikle asılsız olduğunu 60 yıl önce hiçbir piskoposun böyle bir metni ne yazdığını ne de Roma Kilisesi'ne gönderdiğini dile getirmektedir. Bu iddialar tamamen kendi arzularına dayanak oluşturma amacıyla üretilmiştir. Ayrıca Leo, Petrus'un otoritesine vurgu yaparak onun öğrencisi Markos'un kurduğu İskenderiye'nin ve Petrus'un ilk vaaz verdiği kilise olan Antakya'nın konumlarının olduğu gibi kalmasını savunmaktadır. Çünkü bu kiliseler Petrus ile bağlantılıdır.⁹⁶

Leo'nun bu tavrı ve konsilde alınan kararları onaylamaması neticesinde Marcianus devreye girmiş ve Leo'ya yazdığı mektupta konsil kararlarının onaylanması hususunda yaşanan gecikmeden ötürü şaşkınlık içerisinde olduğunu belirterek alınan kararların bir an önce onaylanmasını talep etmiştir.⁹⁷ Bu talep üzerine Leo önce konsildeki temsilcilerinden biri olan piskopos Iulianus'a (ö. ?) konsilde alınan kararları tek bir ciltte toplamasını ve anlaşılır bir şekilde Latince'ye tercüme etmesini istemiştir. Böylece alınan kararlarda yaşanacak herhangi bir karışıklığın önüne geçmeyi hedeflemektedir.⁹⁸ Daha sonra Kadıköy Konsili'ne katılan piskoposlara gönderdiği mektupta İznik Konsili'ne aykırı alınan kararlar dışında genel olarak onay verdiğini ifade etmektedir.⁹⁹ Bununla birlikte Papa I. Leo'nun onayı olmamasına rağmen Anatolius çevre bölgelerdeki piskoposları etkisi altına almaya çalışmaktadır.¹⁰⁰ Leo bu dönemde İskenderiye ve Antakya piskoposlarına da mektuplar yazarak Kadıköy Konsili'nde inançla ilgili konularda alınan kararları desteklediğini, Constantinopolis Kilisesi'nin konumunun değişmesinin ise söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Leo ayrıca her iki kilisenin de Petrus aracılığıyla Roma Kilisesi'ne bağlı olduğunu hatırlatmakta ve bu problem karşısında kendisini desteklemelerini istemektedir.¹⁰¹

Sonuç

Papa I. Leo ya da bilinen ismiyle Leo Magnus'un (Büyük/Yüce Leo) papalık süreci boyunca gerçekleştirdiği faaliyetlere baktığımızda iki temel mesele karşımıza çıkmaktadır. Bunlar heretiklerle mücadele etmek ve Petrus üzerinden papalığın otoritesini sağlamlaştırmaktır. Kadıköy Konsili'nin temel metni olarak kabul edilen "*Tomus ad Flavianum*"u da birinci madde bağlamında değerlendirmek gereklidir. Leo'nun bu mektubunu meydana getiren asıl gerekçe Flavianus ile Eutyches arasında gerçekleşen tartışma değildir. Görüldüğü kadarıyla Leo'nun söylemleri 440 yılından itibaren vermeye başladığı vaazlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu da

⁹⁵ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 1001-1005.

⁹⁶ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 1005-1007.

⁹⁷ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 1017-1019.

⁹⁸ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 1027-1028.

⁹⁹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 1029-1031.

¹⁰⁰ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 1039.

¹⁰¹ Leo Magno, "Sermones et Epistolae", 1043-1045, 1077-1078.

göstermektedir ki Leo'nun İsa'nın tabiatı hakkındaki düşünceleri çok yüksek ihtimalle papa olmadan önceki dönemde Batı'da ortaya çıkan Kilise geleneği içerisinde aldığı eğitim ya da katıldığı çeşitli tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bunun neticesi olarak da papa olmasının hemen ardından verdiği vaazlarda İsa'nın çift tabiatlı olduğunu vurgulamaya başlamıştır. Dolayısıyla İsa'nın çift tabiatlı olduğuna dair söylemlerin Leo'nun orijinal fikirlerinden ziyade Batı'da zaman içerisinde oluşmuş Kilise geleneğinin bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Leo da kendi yaşadığı dönemin şartlarına uygun bir şekilde geleneğin fikirlerini aktarmaktadır. "Tomus"ta İsa'nın tabiatı ile ilgili ifadeler başta Arius ve Nestorius olmak üzere Leo'nun papalığından önceki dönemde ortaya çıkmış heretik akımların söylemlerine birer cevaptır. Bu da Leo'nun düşüncelerinin bir geleneğin ürünü olduğunun en önemli göstergesidir.

Papa I. Leo'yu Katolik Kilisesi içerisinde bir dönüm noktası haline getiren en önemli husus Leo'nun Petrus'la ilgili söylemleri olmuştur. Leo, Petrus'un otoritesi ile Roma piskoposunun otoritesini bütünleştirmekte ve bu vesileyle Roma Kilisesi'nin hem dinî hem dünyevi bütün otoritelerden üstün olduğu mesajını vermektedir. Leo'nun bu kadar cüretkâr bir söylemi dile getirebilmesinin nedeni ise Batı Roma İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu zayıf durum ve meydana gelen otorite boşluğudur. Papa I. Leo da insanların kurtuluş arayışında bir alternatif olarak Roma Kilisesi'ni ve papalığı göstermiştir. Bu alternatifin dayanağı olarak da İsa'nın bütün yetkiyi kendisine verdiği iddia edilen Petrus'u seçmiştir. Yukarıda aktarılan vaazlardan birinde Leo her ne kadar Petrus ile Pavlus arasında bir ayrım yapılmaması gerektiğini ifade etse de iki havari arasındaki kıyaslamayı kendisi yapmakta ve Petrus'un korkusuzca dünyanın en kötü yeri Roma'ya geldiğini, Pavlus'un ise o sırada diğer kiliselerle meşgul olduğunu söylemektedir. Burada üstü kapalı da olsa Petrus'un üstünlüğü mesajı verilmektedir. Leo'nun bu kıyaslamayı yapmaktaki amacı Pavlus'u kötülemek değil eldeki bütün imkanlarla Petrus'u yüceltmektir. Bu sayede Leo, Roma Kilisesi'ni ve Papalığı, Hıristiyan dünyasının tamamı için merkez haline getirmeye çalışmaktadır.

Leo'nun Petrus'un otoritesi ve Roma Kilisesi'nin üstünlüğüne dair yaptığı vurgu 476'da Batı Roma'nın yıkılışı ile birlikte fiilen geçerliliğini kaybetse de Roma piskoposları, kendilerini Petrus'un vârisi ve dolayısıyla Tanrı'nın yeryüzündeki eli olarak görmeye devam etmiştir. Nitekim bu anlayış neticesinde Papa I. Leo'nun kendisini Roma'nın koruyucusu olarak ilan etmesinin ardından yaklaşık 300 yıl sonra bir başka Leo (III.) seküler otorite ve kilise otoritesini başarılı bir şekilde birleştirmiş ve Avrupa'da yeni bir imparatorluğun meydana gelmesine katkı sağlamıştır.

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

Ayıkıt, Dursun Ali. "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

- Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 22 (2010), 175-196.
- Barclift, Philip L. "Predestination and Divine Foreknowledge in the Sermons of Pope Leo the Great". *Church History* 62/1 (1993), 5-21.
- Barclift, Philip L. "The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary". *Church History* 66/2 (1997), 221-239.
- Canivet, P. "Theodoret of Cyr". *New Catholic Encyclopedia*. 13/878-879. Detroit: Thomson and Gale, 2007.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. London: Penguin Books, 1993.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Frend, W. H. C. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Gonzales, Justo L. *The Story of Christianity*. 2 Cilt. New York: HarperSanFrancisco, 1984.
- Hanson, R. P. C. "The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century". *Vigiliae Christianae* 26/4 (1972), 272-287.
- James, N. W. "Leo the Great and Prosper of Aquitaine: A Fifth Century Pope and His Adviser". *The Journal of Theological Studies* 44/2 (1993), 554-584.
- James, Norman W. "Leo the Great and the Social Background of the Italian Episcopate". *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 68/1 (2014), 3-9.
- Kutsal Kitap: *Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Leo Magno. "Sermones et Epistolae". *Patrologiae Cursus Completus*. ed. J. P. Migne. Paris: Près La Barriere D'enfer, 1846.
- Loomis, Louise Ropes (ed.). *Book of the Popes*. New York: Columbia University Press, 1916.
- McBrien, Richard P. *Lives of the Popes*. London: Harper Collins, 2000.
- Moorhead, John. *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*. New York: Routledge, 2015.
- Murphy, F. X. "Leo I, Pope, St." *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). C. 8. Washington D.C.: Thomson and Gale, 2003.
- Norwich, John Julius. *Absolute Monarchs: A History of the Papacy*. New York: Random House Group Ltd., 2011.
- Norwich, John Julius. *The Popes*. London: Chatto & Windus, 2011.
- Pope Benedict XVI. *Church Fathers and Teachers From Saint Leo the Great to Peter Lombard*. San Francisco: Ignatius Press, 2010.
- Salzman, Michele Renee. "Leo's Liturgical Topography: Contestations for Space in Fifth-Century Rome". *The Journal of Roman Studies* 103 (2013), 208-232.
- Uhalde, Kevin. "Pope Leo I on Power and Failure". *The Catholic Historical Review* 95/4 (2009), 671-688.
- Vitiello, Massimiliano. "The 'Fear' of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers". *Memoirs of the American Academy in Rome* 66 (2021), 115-150.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Ricâl Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tevsik ve Tekzib'i Özelinde

The Contradictory in Rijal Criticism: On The Alleging on Narrator as Trustworthy and Liar

İsmail Kurt 

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Departman of Hadith
Artvin / Türkiye

ismailkurt@artvin.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9873-9369>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1186537

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 09.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 30.11.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Kurt, İsmail. "Ricâl Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tevsik ve Tekzib'i Özelinde". *Marife* 22/2 (2022): 739-758. <https://doi.org/10.33420/marife.1186537>

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 içermeyeceği 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-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Ricâl Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tevsik ve Tekzib'i Özelinde

Özet

Bu çalışma, haklarında hem tevsik hem de tekzib ifadesi bulunan raviler üzerinden söz konusu tearuzun muhtemel sebeplerini ortaya koymayı amaç edinmektedir. Bu sebeple İbnü'l-Cevzî'ye (öl. 597/1201) ait ed-Duafâ ve'l-metrûkîn adlı kitapta yer alıp yalancılıkla nitelenmiş yüz kişi rastgele tespit edilmiştir. Rical kitapları esas alınmak suretiyle söz konusu örneklem grubu hakkında diğer münekkitlere ait değerlendirmelere de ulaşılarak öncelikle tearuz oranı tespit edilmiştir. Yaptığımız incelemeler neticesinde bu oranın %12 olduğu tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle yalancı olduklarına dair herhangi bir ifadeyle nitelenen yüz râvînin, %88'i hakkında herhangi bir tevsik ifadesi tespit edilmemiştir. Söz konusu netice, cerh-ta'dîl değerlendirmelerinde hâkim olan tutarlılığa işaret eden bir bulgudur. Bununla birlikte tespit edilen tearuzun incelenerek gerekçelerinin ortaya konulması da gerekmektedir. Rical tenkit faaliyetlerinin değişik zaman ve muhtelif mekânlarda oluşması dikkate alındığında söz konusu tearuzu açıklayacak çeşitli gerekçeler ortaya konulabilir. Bu gerekçelerden ilki; hoca-talebe ilişkisidir. Bu ilişki uzun süreli birlikteliği gerektirmekte olup öğrencinin hocasını daha yakından tanınmasına imkân vermektedir. Onu yakından tanımayan bir kimse tarafından yalancılıkla nitelenen herhangi bir râvî, uzun süre yanında bulunup hakkında daha geniş bilgiye sahip olan öğrencisi tarafından tevsik edilebilmektedir. Teâruzun varlığı hakkında dile getirilebilecek ikinci husus ise tenkitte aşırılıktır. Özellikle itikadî farklılıklar yer yer herhangi bir râvînin yalancı sayılmasına sebep olabilmektedir. Bir başka gerekçe de râvînin güvenilir ya da yalancı sayılmasına dair kanaat ortaya koyan kimsenin, rical tenkit sahasındaki yetkinliğiyle alakalıdır. Münekkit olmayan ya da rical tenkidinde değerlendirmeleri dikkate alınmayan kimseler diğer münekkitlerin kanaatleriyle tam olarak çelişki halinde olan görüşler ortaya koyabilmişlerdir. Muhaddislerden bir kısmı birçok meşakkate katlanmak suretiyle farklı coğrafyalara rihleler gerçekleştirmişlerdir. Gittikleri coğrafyaya yabancı olma, özellikle çok uzun mesafeler katetme ve rihle faaliyetinin geniş bir zaman gerektirmesi gibi hususlar, bu yolculuklar esnasında bilgi elde etme ve onu muhafaza etmeyi doğrudan etkilemektedir. Dahası ihtilafa sebep olan kişi, tenkide konu olan râvî ile aynı şehir/bölgeden değilse bu ihtimal daha da belirgin hale gelmektedir. Çünkü herhangi bir râvînin öncelikle kendi beldesinde yaşayan münekkitler tarafından daha iyi tanınması tabii olan bir durumdur. Râvînin yaşam öyküsündeki değişim de hakkında birbirleriyle çelişik değerlendirmelerin yapılmasına sebep olabilmektedir. Özellikle yaşam öyküsünün bir kısmına şahit olan bir münekkit ile söz konusu râvînin bütün hayatını gözlemleyen ve ondaki değişim üzerinden değerlendirmede bulunan başka bir münekkit arasında ihtilaf söz konusu olabilmektedir. Tevsik-tekzib tearuzunda tenkidin kapsamı da işaret edilmesi gereken bir durumdur. Tenkide konu olan râvînin rivayetlerinin incelenmesi ve bu inceleme sonucu hatalı rivayetlerin kaynağına dair ortaya konulan bulgular aslında onun aceleyle tekzib edildiğini ve öncesinde var olan yalancılık suçlaması karşısında bir tearuza sebep olduğunu gösterebilmektedir. Bir başka ifadeyle şayet eleştiriyeye konu olan ravinin rivâyetleri yeterli derecede incelenmeseydi yalancılık dışı kusurlar tespit edilemeyecek ve böylelikle ilgili râvî hakkındaki yalancılık iddiası daha güçlü olacaktı. Ancak hem hakkında dile getirilen tevsik iddiası hem de rivayetlerindeki problemin başkasından kaynaklanma ihtimali aslında söz konusu râvînin yalancı olamayacağına işaret etmektedir. Netice itibarıyla oransal olarak aşırı bulunmasa da rical tenkidinde değerlendirmede bulunan bazı münekkit/kişilerin diğer münekkitler karşısında, yalancılıkla nitelenen râvîler hakkında tearuza düştükleri görülmektedir. Genel olarak râvîler hakkındaki çelişkili değerlendirmelerin var olmasının nedeni, ictihad farklılığı, rical tenkit değerlendirmelerinin çeşitli zaman ve mekânlarda gerçekleşmesi ile ilgilidir. Yalancılıkla nitelenmiş raviler hakkında tespit edilen ittifak oranı dikkate alındığında cerh-ta'dîl faaliyetlerinin tutarlı bir şekilde gerçekleştiği de ifade edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ricâl tenkidi, Tevsik, Tekzib, Çelişki.

The Contradictory in Rijal Criticism on the Allegations Against Narrator As Trustworthy And Liar

Abstract

This article aims to reveal the possible reasons for the contradictory over the narrators who have been described both as liar and thîqa. For this reason, one hundred narrators described as liars in the book called al-Đu'afâ wa-l-matrûkûn belonging to Ibn al-Jawzî (d. 597/1201) were randomly determined. Firstly, the disagreement rate was determined by reaching the evaluations of other critics about the sample narrator group in question. This rate is 12% according to our findings. In other words, we did

not see any evaluation about 88% of those narrators described as being liars indicating that they were *thiqa*. The ratio shows the consistency prevailing in the evaluations of *al-Jarh al-Ta'dil*. However, the existing contradiction also needs to be interpreted. Considering the fact that *rijal* criticism activities occur in different times and places, various arguments can be said to explain the reasons of the contradictory in question. The first one is the teacher-student relationship. The relationship requires long-term togetherness and allows the student to get to know his teacher better than others. A teacher accepted a liar by someone who does not know him closely may be qualified as *thiqa* by his student. The second point about the existence of contradiction is the exaggeration of criticism. Particularly, the differences in creed could cause any narrator to be considered as a liar from time to time. Likewise, the competence of the critic who has an evaluation on the trustworthy or lying of the narrator in this field is also an important issue. The ones who were not accepted as critics or whose opinions were not taken into account in the *rijal* criticism were able to reveal conflicting views with the famous critics. Some of the *muhaddiths* have travelled (*rihla*) to different territories by enduring many hardships. Issues such as being a stranger to the places they travelled, the very long distance travelling and the need for the long term accommodation directly affected the acquisition and preservation of evaluation about transmitters during the journeys. Moreover, that possibility becomes even more evident when the person causing the conflict is not a fellow countryman of the narrator, the subject of criticism. Because it is natural for any narrator to be better known, first of all, by the critics living in his own town. The change in the narrator's life story may also cause contradictory evaluations about him. Conflict is inevitable between the critic witnessing a part of his life story and another critic observing the whole life of the narrator and evaluating his changes. It should also be said that the scope of the criticism is important in the *thiqa-liar* contradictory. As a result of the analysis, the examination of the narrations and the findings about the source of the erroneous narrations reveal that the narrator was rapidly dismissed, thus causing a dispute against the pre-existing accusation of lying. If his narrations had not been adequately examined, the claim of lying about him would have been stronger and any evaluations other than laying would have been revealed. However, both the qualify as *thiqa* and the fact that the problem in his narrations originates from someone else indicates that he cannot be a liar. As a result, it is seen that some critics, even if less, disagree with other critics about the narrators who are described as lying. The reasons for the contradictory evaluations about narrators is related to the *ijtihad* and different times and places. Considering the agreed evaluation rate, it should be stated that *jarh-ta'dil* activities have a consistent appearance.

Keywords: Hadith, *Rijal* criticism, Alleging of trustworthy, Alleging of being liar, Contradictory.

Giriş

Şahit isteme, yemin ettirme gibi faaliyetler üzerinden râvînin sorguya çekilmesi ile başlayan rical tenkidi, hicrî II. ve III. asırda hızlı bir telifât sürecini yaşamıştır. Akabinde IV. asırdan sonra, ilk üç asırda oluşan rical tenkit değerlendirmelerinden de istifade edilmiş böylelikle kapsamlı eserler oluşturulmuştur. Tüm bunlar yapılırken âlimlerin bilgiyi edinmek için rihleler yapmak ya da elde edilmek istenen kitabın çoğaltılmasının maliyeti, yazı malzemesinin temini, sahip olunan kitabın muhafazası gibi pek çok zahmete katlanmaları gerekmektedir. Bilgi ve telekomünikasyon çağı olarak içinde bulunduğumuz dönemse bilgiye ulaşma noktasında muazzam imkanlar sunmakta ve akabinde elde edilen verilerin işlenmesi ile rical tenkit saharlarında daha bütüncül bakışlı ürünlerin ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır.

Rical tenkit tarihinin kronolojik seyrine genel hatlarıyla bakıldığında râvîlerle ilgili değerlendirmelerin; coğrafya, yaşanan dönem, rihlelerin yönü, rihle sonucu telifâtta bulunan münekkidin ilim halkası kurması ya da böyle bir halkaya sahip olmaması, eserinin mütedâvel hale gelmesi, rical bilgisine sahip olan kişinin ilim merkezleri olan şehirlerde bulunup-bulunmaması ya da rical tenkidinde muteber kişi olup-olmaması gibi durumların bilginin herkes tarafından bilinir olmasına etki eden temel faktörler olduğu görülecektir. Yine buradan hareketle mütedâvel

hale gelen bilginin genel kabul görmesi, daha az yayılan veya yayılmamış bilginin ise ihmal edilmiş bir bilgi olması olasıdır. Bu durumlar herhangi bir râvî hakkında var olan değerlendirmeler arasında çelişkiler de doğurabilmiştir. Bu çelişkilerin anlaşılmasında yukarıdaki ifadelere ilaveten bilgiye ilk sahip olan kişinin müşahedesi, râvî açısından bilgiye sahip olunan dönem (ihtilat öncesi/sonrası, kaynak kitabını koruma/zayi olma durumu) gibi unsurların kolaylaştırıcı bir yönü bulunmaktadır.

Rical tenkit lafızları, cerh sebebini ortaya koyması açısından müfesser ve gayr-ı müfesser olarak iki kısma ayrılır. Herhangi bir râvî hakkında yalancı ya da muhtelit ifadesinin kullanılması hem cerh sebebini hem de râvînin rivayete ehil olup olmamasına dair kanaati ortaya koymaktadır. Çünkü muhtelit râvî, öncesinde güvenilir bir kimseyken arızî bir durum neticesinde zabt ehliyetini kaybetmiştir. Bununla birlikte; zayıf, metruk, la be's ya da terk ettik gibi ifadeler yalnızca râvî hakkındaki hükme işaret etmektedir. Şayet cerh gerekçesini açıklayıcı bir kullanım söz konusu değilse işaret edilen lafızlar râvî hakkındaki hükmü müfesser hale getirmekten uzaktır. Rical tenkit faaliyetleri, hüküm ve kullanılan lafızlar açısından doğrusal bir çizgi şeklinde düşünüldüğünde iki uç noktasını yalancı (kezzâb) ve güvenilir (sikâ) değerlendirmesinin oluşturduğu söylenebilir. Doğrusal çizgiyi resmeden bu ifade aslında herhangi bir râvînin hem tezkib hem de tevsik edilmesinin nadiren karşılaşılabilecek bir durum olacağını da zihinlere getirmektedir. Bu makalenin konusu da yalancılıkla suçlanan rastgele seçilmiş yüz râvînin bu açıdan değerlendirilmesidir. Bir başka ifadeyle haklarında hem yalancılık hem de tevsik ifadesi bulunan râvîler, bu makalede incelenecektir. Bu amaçla İbnü'l-Cevzî'nin *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn* adlı eseri kaynak olarak esas alınmıştır. Bu eserde kizb/vaz' ifadesi ve türevlerinin yer aldığı biyografiler incelenmiş¹ ve öncelikle tezkib/tevsik teâruzunu gösteren bir istatistik oluşturulmuştur. Bu bulgulardan sonra ilgili biyografiler hakkında analizler yapılarak tezkib/tevsik teâruzunun sebepleri ortaya konulmuştur. Buna ilaveten râvî ile ilgili tespit edilen değerlendirmeler de zikredilerek analizler gerçekleştirilmiştir.

Esasında bu konu, cerh-ta'dîl'in teâruzu başlığı altındadır. Cerh-ta'dîl'in teâruzu konusu çeşitli kaynaklarda tartışılmış ve çözüm adına muhtelif öneriler sunulmuştur.² Bu değerlendirmeler tespit ettiğimiz ihtilafın anlaşılması için önemli veriler arasındadır. Ancak biz teâruz için çözüm önermekten ziyade bizzat onun sebeplerini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Yaptığımız incelemeler neticesinde makalenin konusu ile ilgili müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır.³ Buna ilaveten

¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, nşr. Abdullah el-Kâdî Ebu'l-Fidâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406), 1/14,21,39,40,45,50,51,54,55,62,65,66,67,69,70,73,75,79,83,85,86,87,88,89,90,99,100,103,104,105,107,109,113,114,127,130,131,132,137,140,144,149,155,163,168,169,170,172,174,182,189,205,210,214,215,216,217,220,221,223,227,237,242,244,249,251,268,294,296,301,302,305,308,312,2/5,8,9,10,12,14,15,18,19.

² Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 55. Ayrıca râvîler hakkında dile getirilen tenkitlerin değerlendirmesi için bk.: Selahattin Polat, "Cerh ve Ta'dîl'in Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (1985).

³ Konu, kısmî de olsa ele alınmıştır. Bk. İsmail Kurt - Halil İbrahim Turhan, "En Az Bir Münekkit Tarafından Yalancılıkla Tenkit Edilen Hicrî İlk İki Asırdaki Râvîlerin İncelenmesi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2021), 200.

yapılacak analiz; râvîler hakkında aktarılan değerlendirmelerin oluşum süreci, bu sürecin eş zamanlı, ardışık ya da tam zıddına cevap niteliğinde olma ihtimalini ortaya koyması açısından önemli noktalara temas edecektir.

1. Tevsik-Tekzib Teâruzunun Oranı

Tevsik-tekzib bağlamında teâruzun boyutunu ortaya koymak üzere yaptığımız çalışmada hem tevsik hem de tekzib ifadesinin net olması gözetilmiştir. Bu durumun birkaç gerekçesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki râvînin zayıf bir ta'dîl ifadesi ya da yalancı sayılmadığına dair bir değerlendirme ile nitelenmesidir. Buna Ahmed b. Muhammed b. El-Hasan el-Mukriu (öl. ?) isimli râvîyi örnek olarak gösterebiliriz. Bu râvî, Ebû'l-Kâsım el-Ezherî (öl. 435/1044) tarafından bir değerlendirmesinde sikâ olmayan bir kişi, bir başka değerlendirmesindeyse yalancı şeklinde değerlendirilmiştir.⁴ Buna karşın Ebû Nuaym el-İsbahânî (öl. 430/1008) onu, zabt eksikliğini gösteren "leyyinu'l-hadis" ifadesi ile nitelemiştir.⁵ Bir başka ifade ile Ebû'l-Kâsım el-Ezherî tarafından vazzâ' şeklinde nitelenen bu râvî, Ebû Nuaym tarafından zayıf bir kimse olarak tanıtılmıştır. Râvîlerin kabul edilebilirlikleri açısından genel olarak sikâ, zayıf, metrûk, vazzâ' şeklinde tasnif edilmesi mümkündür. Dolayısıyla Ebû'l-Kâsım-Ebû Nuaym arasındaki ihtilaf, tevsik-tekzib değil taz'if-tekzib düzlemindedir. Bu ve buna benzer örnekler ise makalemizin dışında kalmaktadır.

Değerlendirmemizde hem tevsik hem de tekzib ifadesinin net olmasının gözetilmesinin ikinci gerekçesi, bir münekkidin herhangi bir râvî hakkında hem tevsik hem de tekzib değerlendirmesi dile getirmesidir. Bir başka ifade ile bizzat münekkidin değerlendirmeleri arasında teâruz bulunmasıdır. Elbette söz konusu münekkit incelediği bir râvî hakkında öncesinde farklı bir kanaate sahip olurken yeni öğrendiği bir bilgi ya da şahit olduğu bir olay üzerinden kanaatini değiştirebilir. ⁶ Bu tabii olmakla birlikte makalemizin konusu dışındadır. Bu duruma, İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) Hâlid b. Amr el-Kuraşî es-Sâidî (öl. ?) isimli râvî hakkındaki değerlendirmesi örnek olarak gösterilebilir İbn Mâin'in (öl. 233/848) yalancılıkla nitelediği bu isim, İbn Hibban tarafından hem tevsik hem de cerh edilmiştir.⁷

Bu mülâhazaların ışığı altında tevsik-tekzib teâruzuna dair hazırlanan grafik şu şekilde oluşmuştur:

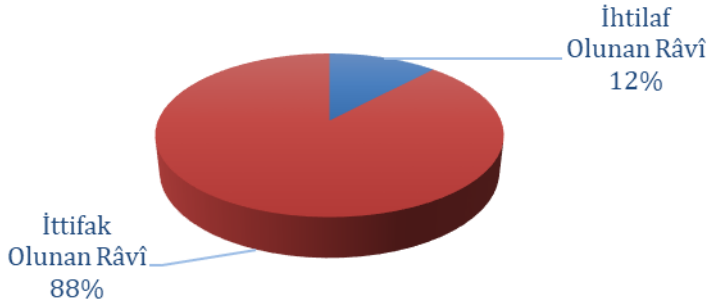
⁴ İbnü'l-Cevzî, ed-Duafâ ve'l-metrûkîn, 1/85.

⁵ Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahhâru muhaddisihâ zikru kuttâniha'l-ulemâi min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, nşr. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 6/114.

⁶ Kanaat değişikliğini konu alan bir makale için bk.: Nurullah Agitoğlu, "Hadis Tenkidinde Aceleci Tavır Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/74 (2020), 503-509.

⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî İbn Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Muhammed Kâmil el-Kassâr - Muhammed Mutî' el-Hâfız - Büdeyr el-Hâfız (Dimeşk: Mecme'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1405), 1/60; Ebû Hâtim et-Temimî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Riyad: Dâru'l-Sumeyî, 1420), 1/283; Ebû Hâtim et-Temimî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, nşr. Muhammed b. Abdülmüid Hân (Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1319/1973), 8/223.

Grafik 1: Tevsik-tekzib teâruzunun oranı



Grafik, öncelikle makaleye konu olan râvîlerden %88'i hakkında tevsik ifadesinin bulunmadığını, dolayısıyla sikâ olmamaları üzerine münekkithin ittifak halinde bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte herhangi bir râvî hakkında bazı münekkithin onların terk edilmeleri gerektiğine dair kanaat ortaya koyarken bazıları hakkında ise zabt sıfatları ile alakalı çeşitli tenkitler dile getirmişlerdir.⁸

Grafikteki "İhtilaf olunan râvî" kısmı %12'dir. Bu oran, öncelikle yalancılıkla nitelenmiş râvîlerden çok azı hakkında doğrudan tevsik ifadesi kullanıldığını göstermektedir. Bu dilimde yer alan râvîler hakkında dile getirilen değerlendirmelere bakıldığında yine tevsiktense râvînin terk edilmesini ifade eden tenkitlerin baskın olduğu ifade edilmelidir.⁹ Bu durum daha sonra analizine geçeceğimiz teâruzun anlamlandırılması noktasında önemli bir hususiyete sahiptir. Çünkü yalancılıkla nitelenmiş râvîler hakkında dile getirilen bütün değerlendirmeler göz önüne alındığında tevsik ifadelerinin çok az olduğu, râvînin zayıflığına yönelik değerlendirmelerin yer yer kullanıldığı ancak daha da baskın olarak metruk kavramı ile türevlerinin asıl olduğu görülmektedir.

Netice olarak grafik, asgari bir adet olmak üzere kezzâb veya vazzâ' ifadesiyle nitelenen yüz râvînin çok azı hakkında tevsik ifadesinin kullanıldığını göstermektedir. Bu durum rical tenkit faaliyetlerinin büyük bir oranda benzeştiğini ortaya koymaktadır. Bu benzeşmenin muhtemel sebepleri arasında rical bilgisinin otoritesi ve ilgili râvînin rivayetlerine yönelik değerlendirmeler dikkate alındığında isnad-metin analizinin uyumu gibi hususlar yer almaktadır.

Grafikte yer alan %12'lik dilim; teâruz bulunan râvînin adı, tekzib edenler ve tevsik edenler şeklinde şu şekilde tabloya çıkarılmıştır:

⁸ Örneğin İshâk b. İdrîs; Nesâî ve İbnü'l-Cevzî tarafından metruk sayılırken İbn Adî tarafından zayıf sayılmaya yakın denilmek sûretiyle değerlendirilmiştir. Ebû Abdurrahman b. Şuayb Nesâî, *Kitâbu'd-duafâ ve'l-metrûkin*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986), 153; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi dufâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed el-Muavviz & Abdülfettah Ebû Sünne (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/544; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkin*, 1/99.

⁹ Bu duruma İbrahim b. Muhammed b. Ebi Yahyâ el-Eslemî isimli râvî örnek olarak gösterilebilir. Şafîi, Hamdân el-İsbahânî ve İbn Adî'nin tevsik ifadeleriyle değerlendirilen bu râvî birçok münekkithin tarafından ya hükmen ya da lafzen metruk bir kimse olarak nitelenmiştir. İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/367.

Tablo 1. %12'lik Dilimin Detaylandırılması

	Râvî adı	Tekzib edenler	Tevsik edenler
1	İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ Ebû İshâk el-Esemî el-Medenî (öl. 184/801)	Mâlik b. Enes (öl. 179/795) Yahyâ el-Kattân (öl. 198/813) Yahyâ b. Maîn İbnü'l-Cârûd (öl. 307/919-20)	İmam Şâfî (öl. 204/820) Hamdân b. el-İsbehânî (öl. ?)
2	Ahmed b. Bekr (İbn Bekrûye) Ebû Saîd el-Bâlisî (öl. ?)	Ezdî (öl. 374/985)	İbn Hibbân Sehâvî (öl. 902/1497)
3	İshak b. Bişr b. Muhammed b. Abdullah Ebû Huzeife (öl.206/822)	Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî (öl.) Ebû bekr b. Ebû Şeybe (öl. 235/849) en-Nekkâş (öl. ?)	Muhammed b. Ömer ed-Dârebcerdî (öl. ?)
4	Cafer b. Abdulvahid b. Cafer b. Süleyman el-Kâdî (öl. 258/872)	İbn Hibbân İbn Adî (öl. 365/976) Dârekutnî (öl. 385/995)	Mesleme b. Kâsım (öl. 398/1007) Haliî (öl. 446/1055)
5	Cemi' b. Cümeyr et-Temimî (öl. ?)	İbn Nümeyr (öl. 234/849)	İclî (öl. 261/875)
6	el-Hâris b. İmrân el-Caferî el- Kûfî (öl. ?)	İbn Hibbân	İbn Abdilber (öl. 463/1071)
7	Husayn b. Muharik b. Verkâ Ebû Cünâde (öl. ?)	Dârekutnî	Taberânî (öl. 360/971)
8	Dâvud b. el-Muhabber b. Kah- zem b. Süleyman el-Basrî (öl. 206/821)	İbn Hanbel (öl. 241/855) Salih b. Muahmmmed el-Bağdâdî (öl. ?) İbn Hibbân	İbn Maîn Ebû Dâvud (öl. 275/889) İbn Şâhîn (öl. 385/996)
9	Zekeriya b. Yahyâ Ebû Yahyâ el- Vekkâr el-Msırî (öl. 254/868)	Salih el-Cezere (öl. 293/906) İbn Adî	İbn Hibbân Sehâvî
10	Selm b. Abdurrahman en-Nehâf (öl. ?)	İbnü'l-Cevzî	İbn Maîn İclî Ebû Hatim (öl. 277/890) Dârekutnî
11	Süleyman b. Ahmed ed-Dimeşkî el-Vâsitî (öl. 204/820)	İbn Maîn Salih el-Cezere	Abdân (öl. 306/918)
12	Süleyman b. Dâvud eş-Şâzekûnî el-Basrî (ö 236/851)	İbn Maîn İbn Hanbel Salih el-Cezere	İbn Hibbân

Tabloya genel hatları üzerinden bakıldığında birkaç hususun ön plana çıktığı görülecektir. Bunlardan ilki, tabloda yer alan râvîlerden herhangi birini tezkib eden isimlerin sayısal üstünlüğüdür. Buna karşın tevsikte bulunan kişiler daha azdır. Ön plana çıkan ikinci husus ise yine tezkib eden kimselerin ricâl ilminde daha meşhur, kanaatleri de daha fazla dikkate alınan kimseler olmasıdır. Bununla birlikte hem tevsik eden hem de tezkib edenler arasında ortak münekkithlerin de bulunduğu ifade edilmelidir. Bu duruma İbn Maîn, Dârektunî örnek olarak gösterilebilir.

Tevsik-tezkib bağlamındaki ihtilafın anlamlandırılması, tablonun daha analitik bir bakış açısıyla ele alınarak detaylı bir şekilde incelenmesine bağlıdır. Böylelikle ihtilafın muhtemel sebepleri ortaya konulacaktır. Bu sebeple bir sonraki aşamada tabloda yer alan râvîlerle ilgili analizler yapılacaktır.

2. Teâruzun Anlamlandırılması

Tespitlerimize göre tevsik-tezkib teâruzu, şu şartlar altında oluşmuştur: İlgili kişi ile uzun süre beraber olma, tenkitte aşırılık, tenkitte bulunan kişinin münekkith olarak kabul edilip-edilmemesi, rihle sürecinin ilmî kazanıma olası menfi etkisi, râvînin yaşam öyküsü, tenkidin kapsamı. Şimdi zikrettiğimiz hususlar örnekler üzerinden daha yakından incelenecektir.

2.1. Ders Halkasında Bulunmak

Râvîler hakkındaki değerlendirmeler çeşitli yollarla elde edilebilmektedir. Bu noktada ilgili kişi ile aynı ortamı paylaşmak önemli bir ayrıcalığa sahiptir. Bu paylaşım kısa süreli olabileceği gibi uzun süreli de olabilir. Herhangi bir hocanın öğrencisi olmak ya da aynı memlekette yaşamak uzun süreli beraberliğe örnektir. Bu şekildeki beraberlik, kişiler hakkında daha detaylı değerlendirmelere sahip olma imkânı sunmasından dolayı yer yer münekkithlerin vurgu yaptığı husus olmuştur.¹⁰ Bir başka ifadeyle bu yakınlık, uzun bir birliktelik sunmasından dolayı, tenkide konu olan râvînin tenkitte bulunacak kişi tarafından daha detaylı tanınmasını sağlayacaktır. Bu durum da böyle bir imkâna sahip olmayan kişinin yapacağı değerlendirmeyle ihtilafı doğurabilmektedir. Böylesi bir ihtilaf İbrahim b. Muhammed (öl. 184/801) isimli râvî hakkında mevcut olup İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin değerlendirmeleri bu bağlamda incelenecektir.

İbrahim hakkında dile getirilen değerlendirme lafızları dört ana başlıkta toplanabilir. Bunlar: kezzâb¹¹, metruk¹², sikâ¹³ ve müdellis'tir.¹⁴ Bu başlıklardan ilk ikisi, râvînin hükmen terk edilmesi gerektiğini ifade etmesi açısından benzerlik taşımakta

¹⁰ Mehmet Eren, "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları-II", *Dinî Araştırmalar* 3/7 (2000), 56.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1/51; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb* (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyyeti, 1325/1907), 2/186; Ebû Abdullah Alâuddin Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Âdil b. Muhammed & Üsâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1422), 1/287.

¹² İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/354,356; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1/51; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/286; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1411), 93.

¹³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/367.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebîr*, nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/63.

olup İbrahim hakkındaki kanaatlerin genelini oluşturmaktadır. Rical tenkit uygulamaları dikkate alındığında bu hüküm genel kabul görmüştür. Ancak İmam Şafîî yaptığı değerlendirmesiyle söz konusu hükme, daha özeldede adı geçen râvînin yalancı şeklinde nitelenmesine karşı gelmektedir. İmam Şafîî'nin bu kanaati, İbrahim hakkında tespit edilen ilk yalancı suçlaması ile birlikte değerlendirilecektir. Bu noktada incelemelerimiz, İmam Malik'in tekzibi ile İmam Şafîî'nin tevsikine daha yakından bakılması gerektiğini göstermektedir. Tekzib-tevsik teâruzu bağlamında, ilk değerlendirmelere yoğunlaşılmasını gerekli kılan bir başka unsur ise cerh gerekçesi barındırmayan yani müfesser olmayan değerlendirmelerin, önceki münekkitleri takip etmekten ibaret olması ihtimalini taşımasıdır.¹⁵

Malik b. Enes, İbrahim b. Muhammed'i açık bir şekilde kezzâb ifadesiyle değerlendirmektedir.¹⁶ İbnü'l-Mübârek'e (öl. 181/797) de İbrahim'i niçin terk ettiği sorulmuştur. O, cevap olarak İbrahim'i hem aşırı kaderî olduğu hem de tedlise başvurduğu gerekçesiyle terk ettiğini ifade etmiştir.¹⁷ İbrahim'in yalancı olmasına dair iddia İbnü'l-Medinî'nin (öl. 234/848-9) hocası olan Bişr b. Mufaddal (öl. 187/803 [?]) tarafından da Medineli alimlere sorulmak suretiyle araştırılmış ve onlar da İbrahim'in yalancı bir kimse olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸

İbrahim hakkındaki tevsik iddiasıysa İmam Şafîî ve Hamdân el-İsbahânî'ye aittir. İbn Adî'ninse, İbrahim'i doğrudan tevsik etmese de hadislerinde problem görmediğine dair değerlendirmesi, hakkındaki tevsik iddiasını destekleyen önemli bir husustur.¹⁹ Bu kimselerden İmam Şafîî hem Mâlik'in hem de İbrahim'in talebesidir.²⁰ Bir diğer ifadeyle Malik, akranı olan İbrahim'i tekzib ederken, öğrencisi olan Şafîî onu tevsik etmektedir. Yahyâ el-Kattân ve İbn Maîn'nin de İbrahim hakkında kezzâb ifadesini kullandıkları görülmektedir.²¹ Yine bu münekkitlerin de eleştiriye konu olan râvîyi yalancı sayan isimlerle muasarâtlarının bulunması önemli bir husustur.

İbrahim hakkında dile getirilen yalancılık suçlaması aslında İmam Şafîî'nin duymamış olduğu bir iddia değildir. O, bu duruma rağmen İbrahim'den nakilde bulunmuştur. Rivâyete göre Yahyâ b. Zekeriyya b. Hayve, İmam Şafîî'nin de talebesi olan Rebi'den bizzat Şafîî'den İbrahim'in kaderî olduğuna dair bir ifadesini işitmektedir. Bunun üzerine Şafîî'nin, İbrahim'den nakilde bulunması sebebiyle hayretini dile getiren Yahyâ, Rebi'nin şöyle cevap verdiğini ifade ediyor: Şafîî dedi ki "İbrahim'e göre gökten düşmek yalan söylemekten daha hayırlıdır. O, hadiste sika bir

¹⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/255-6. İbn İshâk'ın yalancı sayılmasında Yahyâ b. Said el-Kattân, Vüheyb b. Hâlid, Mâlik b. Enes'in durumu buna örnek olabilir. Rivâyete göre Hişam b. Urve, İbn İshâk hakkında yalancı ifadesini kullanmıştır. Burada zikredilen isimler de İbn İshâk'ı Hişam'ın değerlendirmesi üzerinden yalancı saymışlardır.

¹⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/353.

¹⁷ Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, 1/63.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad, 1953), 2/127.

¹⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/358, 367.

²⁰ Bilal Aybakan, "Şafîî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223.

²¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/356; Ebû'l-Haccâc Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 2/186.

kimsedir.”²² Şafîî bu ifadesiyle İbrahim hakkındaki yalancılık iddiasını reddetmektedir. Bu noktada İmâm Şafîî'nin niçin böyle davrandığı sorusu daha sonra da gündeme gelmiş olmalı ki İbn Hibban şu ifadeyi kullanma ihtiyacı hissetmiştir: “Şafîî'ye gelince o, küçük yaşlarında, İbrahim ile vakit geçirdi ve daha çocuk iken ondan işittiğini hıfzetti. Âhir ömründe Mısır'a girdiğinde hacimli kitaplar te'lif etmeye başladı ancak yanında kitapları da yoktu. Ekseriyetle hıfzındaki bilgileri eserine koydu ve İbrahim'den nakilde bulundu. Bunu yaparken de künyesini verdi ancak ismini zikretmedi.”²³ İbn Hibbân'ın ifadesi, İmam Şafîî'nin İbrahim'le mülakatına ışık tutmakla birlikte ondan nakilde bulunmasına açıklık getirecek net bir değerlendirme içermektedir. Ancak aktardığı nakillerde kitaplarının yanında bulunmamasına vurgu yapmak suretiyle hocası İbrahim'in ismini zikretmeksizin künyesi ile yetinmesine dair değerlendirmesi dikkat çekmektedir. Bu ifade iki ana mesaj vermektedir. Bunlardan ilki; Şafîî'nin onun yalancılığına ya çocuk olması ya da daha sonraki yaşlarında ondan uzak kalması sebebiyle vakıf olamama durumudur. İkinci mesajsa, İbrahim hakkındaki değerlendirmelere vâkıf olmasından dolayı -her ne kadar o görüşlere katılmasa da- adını gizleme gayretidir. Bu durum, İbrahim hakkındaki iddiaların, adının gizlenmesini gerektirecek boyutta olduğunu da göstermektedir.

İbrahim'in tedlis yaptığına dair İbnü'l-Mübârek'in değerlendirmesi yukarıda zikredilmişti. Her ne kadar tedlis, çeşitli isimler tarafından uygulansa da o, Şu'be, Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795) dahil bazı âlimlere göre yalancılığın kardeşi olarak telakki edilmektedir.²⁴ İmam Malik'in, İbrahim'i yalancılıkla suçlamasının arka planında tedlisin bulunup bulunmadığı da merak uyandırmaktadır. Ancak bizzat Mâlik'in de tedlisin bir çeşidi olan tesviye tedlisine başvurduğu dile getirilmektedir.²⁵ Dolayısıyla İmam Mâlik açısından baktığımızda onu yalancı olarak nitelemesinin başka gerekçeleri bulunmalıdır. Son olarak İbrahim hakkında dile getirilen iddialardan bir kısmının da bid'at ehli olmasıyla alakalı olduğunu ifade etmeliyiz. O; Cehmî, Mu'tezilî, Kaderî ve Rafizî gibi ifadelerle değerlendirilmiştir.²⁶

İbrahim'i yalancılıkla niteleyen İmam Mâlik, onun sika olmadığını hatta dininde de güvenilir sayılmayacağını ifade etmiştir. Bununla birlikte İbrahim'in, Malik'e küfrettiğine dair bir iddia da zikredilmiştir.²⁷ Bısr'ın sorusu üzerine Medineli alimlerin İbrahim'in yalancılığı hakkında kanaat belirttikleri yukarıda nakledilmişti. Bu kanaatin, sırf Mâlik'i mutlu etmek amacıyla gerçekleşmesinin makul olmadığı iddia olunarak onun yalancılığının sabit olduğu dile getirilmektedir.²⁸ Dolayısıyla Medineli âlimlerin de onun yalancılığı üzerinde ittifak halinde oldukları görülmektedir.

²² İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/357.

²³ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/104.

²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medinî, Ebû Abdullah es-Sevrakî, ts., 355,356.

²⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellesin*, nşr. Âsım b. Abdillâh Karyûtî (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 23.

²⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 1/323; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/354, 356; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 2/186.

²⁷ Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl, *Neslü'n-nibâl bi mu'cemi'r-ricâl ellezîne terceme lehum fadiletü's-şeyh el-Muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî* (Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433), 1/126.

²⁸ el-Vekîl, *Neslü'n-nibâl*, 1/126.

İbrahim hakkında ortaya konulan kanaatler, birçok râvînin itikâdî açıdan yoğun bir şekilde tenkide konu edildiği zaman diliminde vuku bulmuştur. Hakkındaki yalancılık iddiası ne kadar önemli ise çeşitli itikâdî mezheplere aidiyeti ile alakalı değerlendirmeler de o derece önemlidir. Bir başka ifadeyle İbrahim, yalancılık ve bid'at ehli olmanın gölgesinde tenkit edilegelmiştir. İmam Şafî'nin, onun kaderî olmasını ikrar etmesi bununla birlikte yalancılığını da reddetmesi hocasını değerlendirmesi açısından mühim bir hususiyettir. Bu noktada adı geçen râvî hakkında münekkitlerin tamamına yakınının terk hükmünü verdiği daha önce de ifade edilmişti. Yahyâ el-Kattân "Onu, kaderî olmasından dolayı değil yalancılığından dolayı terk ettik."²⁹ demek suretiyle, itkâdî aidiyetinin terke mesnet olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Bununla birlikte söz konusu ihtilafı anlamak üzere İbn Adî'nin de değerlendirmesine odaklanmak gerekir. Bu minvalde o, öncelikle İbrahim'in hadislerini derinlemesine araştırdığını ancak münker bir rivayetini görmediğini ifade etmektedir. İkinci olarak da rivayetleri arasında tenkide konu olacak nakillerin, kendisinden değil de hocalarından kaynaklandığını dile getirmiştir.³⁰ Onun vurgu yaptığı diğer husus ise yaşça büyük olan İbn Cüreyc (öl. 150/767), Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) gibi isimlerin İbrahim'den nakilde bulunmasıdır. Son olarak da o, Malik'in Muvatta'sından daha hacimli bir Muvatta'ya sahip olduğuna vurgu yapmıştır.³¹

Netice itibariyle İbrahim, münekkitlerin geneli nezdinde metruk bir kimsedir. Terk edilmesinin sebebi hakkındaki yalancılık iddiasının olduğu görülmektedir. Bununla birlikte İbrahim'in yalancılığı dolayısıyla terk edilmesi üzerine bir ittifak oluşmamıştır. Çünkü İbrahim'in öğrencisi olup hakkındaki yalancılık iddiasından haberdar olan İmam Şafî, hocası hakkındaki yalancılık iddiasını açık bir şekilde reddetmektedir. Ancak bu durum münekkitler nezdinde İbrahim hakkındaki hükmü değiştirecek nitelikte olmayıp adı geçen râvî metruk bir kimsedir. Bu örnek, yalancılıkla nitelenen râvî ile yakın temasın teâruza zemin hazırlayan unsurlardan olduğunu göstermektedir.

2.2. Cerh'te Müsrif Davranmak

Tevsik-tekzib teâruzunun sebeplerinden bir başkası da cerhte müsrif davranmaktan kaynaklanmaktadır. Bu durum; münekkidin incelediği râvî hakkında katı davranmasını ve onu, hak etmediği bir şekilde değerlendirmesini ifade etmektedir. Meşrep farklılığı³², râvîlerin davranışlarının cerh sebebi olarak telakki edilmesindeki farklılıklar³³ gibi unsurlar tenkitte aşırılığın muhtemel örnekleri arasında yer almaktadır.

İbn Hibbân ve Ezdî'nin, Ahmed b. Bekr Ebû Saîd el-Bâlisî isimli râvî

²⁹ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/102.

³⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/358.

³¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/367.

³² İtikâdî farklılık bağlamında Cüzcânî'nin yaptığı tenkitlerin sayısal dağılımı için bk.: Mohammad Yusuf Mohammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cüzcânî (259/873) ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 103.

³³ Bu konudaki bir örnek için bk.: Veysel Özdemir, "Cerh Ta'dîl İlminde Müteşeddit ve Mütesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 149.

hakkındaki değerlendirmeleri bir teâruz sebebi olarak tenkitte müsrif davranmaya güzel bir örnektir. Ahmed b. Bekr el-Bâlisî hakkında tespit edebildiğimiz ilk değerlendirme İbn Hibbân'a aittir. Bu durum onun cerh-ta'dîl metodolojisi açısından kayda değer bir husustur. Çünkü İbn Hibbân'ın tadilde müsamahakâr davrandığı ve incelediği râvînin cerhini gerektiren güçlü bir gerekçeye sahip değilse o râvîyi cerh etmediği ifade edilmektedir.³⁴ Dolayısıyla el-Bâlisî'nin, İbn Hibbân'dan önceki münekkitler nezdinde tenkide konu olmadığı görülmektedir.³⁵ Aynı şekilde tevsik edilmesini engelleyecek bir kusur da tespit etmediği anlaşılmaktadır. Böylelikle o, Ahmed b. Bekr el-Bâlisî'yi *Kitâbu's-Sikât'*ına almış ve hatalı rivayetlerde bulunduğunu ifade etmiştir.³⁶ Şu durumda İbn Hibbân, Ahmed'in yalancı olmadığını düşünmekte ancak rivayetlerinde de kendi metodolojisi çerçevesinde hoş görülebilir zabt kusurlarına sahip olduğuna kanaat getirmektedir. Ahmed b. Bekr el-Bâlisî hakkında tespit edebildiğimiz ilk değerlendirmenin İbn Hibbân'a ait olması yukarıda işaret ettiğimiz metodu çerçevesinde önemli bir husustur. Çünkü bu durum onun, Ahmed hakkında potansiyel bir müsamaha ile hüküm verme ihtimalini gündeme getirmektedir. Bir başka ifadeyle şayet İbn Hibbân öncesi herhangi bir münekkidin adı geçen râvî hakkında olumsuz kanaati olsa ve İbn Hibbân o değerlendirmeyi görseydi muhtemelen tevsike dair kanaat belirtmekte tereddüt edecekti.

İbn Hibbân'a karşın Ezdî; adı geçen râvîyi açık bir şekilde hadis uydurmakla suçlamaktadır.³⁷ Malumu olduğu üzere Ezdî de tenkitlerinde insafsızlık yaptığı gerekçesiyle birçok alim tarafından eleştirilmiştir.³⁸ Bu râvî özelinde tevsik-tekzib teâruzuna rical tenkit metodolojileri dikkate alındığında bizzat kendileri tenkide konu olan iki münekkit sebep olmuştur. Bu teâruzun anlaşılması için Ahmed hakkında diğer münekkitlerin değerlendirmelerine de bakmak faydalı olacaktır.

Ahmed b. Bekr hakkındaki incelemelerimiz, adı geçen râvî ile ilgili kısıtlı sayıda değerlendirme bulunduğunu göstermektedir. Bu değerlendirmelerden birinde İbn Adî, adı geçen râvînin hem zayıf bir kimse olduğuna hem de teferrüt ettiğine dair ifadeler kullanmaktadır.³⁹ Aynı şekilde Dârekutnî de "başkası ondan daha sebttir" ifadesi kullanmak suretiyle Ahmed'i, başka bir râvî üzerinden değerlendirmiştir.⁴⁰ Ona göre Ahmed'in daha az sebt olması aslında onun adalet sıfatına sahip olduğunu kabul ettiği ancak zabt sıfatıyla ilgili şüpheleri bulunduğunu da hissettirmiştir. Daha sonraki süreçte İbn Kutluboğa'nın (öl. 879/1474) sikâ bir kimse olarak kabul ettiği⁴¹ Ahmed, İbn Hacer tarafından da "Sahih senetli, mevzu rivayeti var"⁴² ifadesiyle

³⁴ Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/63.

³⁵ Vefat tarihini tespit edemediğimiz el-Bâlisî, 208 vefat tarihli Muhammed b. Musab el-Kurkūsânî'den nakilde bulunmuştur. İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/309.

³⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 8/51.

³⁷ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1/66.

³⁸ Ezdî'nin tenkitlerinde insafsız davrandığına dair 62 nolu dipnota bk. Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Râvî Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 131-132.

³⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/308, 3/430.

⁴⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1423), 1/411.

⁴¹ Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî, *es-Sikât mimmen lem yekau fi'l-kütübî's-sikât*, nşr. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âli Numan (Sana: Merkezü'n-Nu'mân, 1432), 1/34.

⁴² İbn Hacer, *Lisân*, 1/411.

nitelenmiştir.

Ahmed b. Bekr el-Bâlisî hakkında sika ifadesinin bulunması, zabt kusuruna vurgu yapılması ve analitik bir metotla inceleme yapan İbn Adî'nin yalancılığına işaretle bulunmaksızın onun için zayıf lafzını tercih etmesi beraberce düşünüldüğünde adı geçen râvînin adalet sıfatından ziyade zabtı ile alakalı problemlere sahip olmasının daha makul bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu pekiştiren bir başka unsur ise Ezdî'nin iddiasına destek verecek erken döneme ait herhangi bir değerlendirmenin bulunmaması, buna ilaveten onun tenkitte eleştiri yöneltilen tutumudur. Bir başka ifadeyle tenkitteki aşırılığdır. Bu durum Ezdî'nin Ahmed b. Bekr el-Bâlisî hakkındaki değerlendirmesinin akabinde muasır bir yazar tarafından "âdeti olduğu üzere abarttı" ifadesiyle dile getirilmektedir.⁴³ Bu değerlendirmeler var olan teâruzun tenkitteki aşırılıktan kaynaklandığına işaret etmektedir.

2.3. Değerlendirmede Bulunanın Tenkit Ehliyeti

Ebû Huzeyfe İshak b. Bişr b. Muhammed b. Abdullah, münekkitlerin geneli tarafından yalancı ve metruk bir kişi olarak kabul edilmiştir.⁴⁴ Tespitlerimize göre Ebû Huzeyfe hakkındaki kezzâb ifadesi Ali b. el-Medinî'ye aittir. Buna karşın Muhammed b. Ömer ed-Dârebcirdî'nin Ebû Huzeyfe'yi sikâ ifadesini kullanmak suretiyle tevsik ettiği görülmektedir.⁴⁵ Bu ihtilafı anlamlandırabilmek, değerlendirmeleri zikredilen her iki ismin İshâk ile bağlantısını ve Muhammed b. Ömer ed-Dârebcirdî'nin tenkitçiliğinin ortaya konulmasıyla bağlantılıdır.

Ali b. el-Medinî'nin oğlunun aktardığına göre babası, Ebû Huzeyfe hakkında kezzâb ifadesini kullanmıştır. Rivayete göre yalancılığının tespiti, adı geçen râvînin kendisi doğmadan önce vefat etmiş olan İbn Tavus'tan nakilde bulunmasının ortaya çıkmasıyla alakalıdır.⁴⁶ Bu durum aslında İbnü'l-Medinî'nin ricâl bilgisini kullanmak suretiyle Ebû Huzeyfe'nin yalancılığını ortaya koyduğunu göstermektedir. Ebû Huzeyfe'yi tevsik eden Muhammed b. Ömer ed-Dârebcirdî ile ilgili yeterli derecede bilgi bulunmamaktadır. Ancak Zehebî, onun adı geçen râvîyi tevsik etmede tek kaldığını ve değerlendirmesinin dikkate alınmayacağını ifade etmektedir. O, bir başka ifadeinde de "Bu adamın tevsiki gönle ferahlık vermez" demektedir.⁴⁷ Aynı şekilde İbn Hacer de Ebû Huzeyfe'yi tevsik etmede teferrütte bulunduğu ve adı geçen râvînin hüküm açısından durumunun ortada olmasından dolayı Dârebcirdî'nin söz konusu tevsikine itibar edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁸

⁴³ el-Vekîl, *Neslü'n-nibâl*, 1/101.

⁴⁴ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/146; Ebü'l Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, nşr. Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî (Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1304), 1/257; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdî'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/184; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Muğni fi'd-duafâ*, nşr. Nureddin İtr, ts., 1/69; İbn Hacer, *Lisân*, 2/45, 46.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Siyerü 'Âlâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9/478.

⁴⁶ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 7/338.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 14/49; Zehebî, *es-Siyer*, 9/478.

⁴⁸ İbn Hacer, *Lisân*, 2/45.

Netice itibariyle Muhammed b. Ömer ed-Dârebcirdî tevsike dair bir değerlendirme ifadesi dile getirmek suretiyle Ali b. el-Medinî ile teâruza sebep olmuştur. Onun değerlendirmesinin gerçekte hangi gözlem ya da esasa dayandığını bilmemekle birlikte rical bilgisine vakıf olmaması, kendisine isnat edilen başka değerlendirmelerin de bulunmaması dikkate alındığında münekkit olmadığı ifade edilebilir. Dolayısıyla kişinin meslekî olarak münekkit olması ya da olmaması bu râvî hakkındaki teâruzun başlıca sebebidir.

2.4. Rihle Sürecinin Tenkide Menfi Etkisi

Tevsik-Tekzib teâruzunun görüldüğü bir başka husus da bilgiye ulaşmak üzere yapılan rihle ve rihle sürecidir. Mesleme b. Kâsım el-Endelüsî'nin Iraklı bir râvî hakkındaki kanaatinde yine Bağdat'lı olan Dârekutnî ile teâruz halinde olması rihle süreciyle ilişkilendirilebilir.

258/872 yılında vefat eden Iraklı Cafer b. Abdulvahid b. Cafer b. Süleyman el-Kâdî adlı râvî Dârekutnî tarafından açık bir şekilde "kezzâb" ifadesiyle değerlendirilmiştir.⁴⁹ Dârekutnî öncesi münekkitlerden Ebû Zür'a (öl. 264/878); Cafer'in asılsız rivayetlerde bulunduğunu, İbn Hibbân; rivayetleri bilinçli bir şekilde kalb ettiğini, İbn Adî de hadis uydurmakla itham edildiğini ve hadis hırsızlığı yaptığını ifade etmektedir.⁵⁰ Bu isimlerden farklı olarak Mesleme b. Kâsım ise onu sikâ bir kimse olarak değerlendirmiştir.⁵¹

Endülüslü bir münekkit olan Mesleme, İslam dünyasının doğusuna yani hareket noktası Endülüs olmak üzere Kayrevan, Mısır, Mekke, Yemen, Irak, Bağdad, Basra Vâsıt gibi bölgelere rihle gerçekleştirmiştir. Rihle sonrasındaysa Endülüs dönüşünde gözlerini kaybettiği ifade edilmiştir.⁵² Şu durumda Mesleme'nin teâruza sebep olması ile ilgili birkaç ihtimal dile getirilebilir. Bunlardan ilki, Bağdat'ta ilim aldığı kimselerden mütedâvel kaynaklara geçmemiş bilgi alma olasılığıdır. Bir diğeri de ilim yolculuğu sürecinde bilgi alışverişinde ya da onu muhafaza etmede hata yapma ihtimalidir. Gözlerini kaybetmesi, bu sürecin sonunda bir zabt noksanlığı yaşadığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde bir yabancı olarak Bağdat'ta ilim aldığı kimseler de teâruzun muhtemel sebepleri arasındadır.

Netice olarak ilk dönemlerde bölgesel ilim alışverişinin temel vasıtalarından biri olan rihlelerin meşakkatli yolculuklar olduğu ifade edilmelidir. Mesleme örneğinde görüldüğü üzere hareket noktası ile hedef memleketler arasındaki mesafelelerin çok fazla olması söz konusu meşakkati daha da artırmaktadır. Dolayısıyla bu durumun hem bilgiyi toplama hem de muhafaza etmeye etki edebilecek şartlara sahip olması söz konusudur.

2.5. Râvînin Yaşam Öyküsü

İncelememize konu olan râvîler hakkındaki değerlendirmeler

⁴⁹ Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1/261.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1/172; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/253; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/399.

⁵¹ İbn Hacer, *Lisân*, 2/118.

⁵² İbn Hacer, *Lisân*, 8/61.

karşılaştırıldığında râvînin yaşam öyküsünün de teâruza sebep olabileceği görülmektedir. Elbette bu öyküsüne dair haberin elde edilmesi ya da o haberin değerlendirilmesi de söz konusu teâruzun sebepleri arasındadır. Ancak burada, yaşam öyküsünün varlığı başlı başına ön planda bulunmaktadır. Bu noktada Dâvud b. el-Muhabber b. Kahzâm el-Basrî ve Süleyman b. Dâvud eş-Şâzekûnî tespit edebildiğimiz örneklerdir.

Dâvud b. el-Muhabber b. Kahzâm, İbn Hanbel tarafından yalancılıkla suçlanmıştı. O, Dâvud hakkında hem kezzâb ifadesini kullanmış hem de onu hadis bilmemekle nitelemiştir.⁵³ Buna karşın İbn Maîn, Dâvud'un ilmî açıdan yaşadığı süreci anlamamıza katkı sunacak değerlendirmeler yapmıştır. Bir rivayete göre İbn Maîn tarafından övgüye mazhar olan Dâvud, hadis ilmini bırakmış ve Mu'tezilî bir çevreye dâhil olmuştur. Bu değişim Dâvud'un düşüncelerinde bozulmalar meydana getirmiştir. İbn Maîn'den aktarılan bir başka değerlendirmeye göreyse Dâvud, sikâ bir kimsedir.⁵⁴ Ancak o, Abadân bölgesinde tasavvuf ehli kimselerle arkadaşlık etmiştir.⁵⁵ İbn Maîn'nin bu ifadeleri, Dâvud'un yalancı olmadığı, bununla birlikte hadis ilmini terk ettiğine dair açıklama yapma zarureti hissettiğine işaret etmektedir. Bir başka değerlendirmesinde ise yaşlandığında ilim taliplerinin kendisinden hadis dinlemek üzere geldiğini, onun da sikâ bir kimse olmakla birlikte çokça hata yaptığı ve tashifte bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

Dâvud'un aklın fazileti hakkında bir kitap yazdığı ve bu kitap sebebiyle hadis uydurma dahil birçok münekkit tarafından çeşitli gerekçelerle ciddi bir şekilde eleştirildiği görülmektedir. Ancak ona yönelik eleştiri yapanlardan biri olan Dârekutnî, bu kitabı kendisinin değil Meysere b. Abdirabbih (öl. ?) isimli kimsenin uydurduğunu sonra da Dâvud'un söz konusu kitaptaki rivayetleri ondan çaldığı ve Meysere'nin senetleri dışında farklı senetleri eklediğini iddia etmektedir.⁵⁷ Dârekutnî'nin bu ifadesi, onun hadis uydurmadığını ancak hadis hırsızlığı yaptığını göstermektedir. Bu noktada İbn Adî'nin de Dâvud hakkındaki değerlendirmesini daha yakından görmek faydalı olacaktır. İbn Adî söz konusu kitabın yazarı olarak Dâvud'u işaret etmiş ve bu kitaptaki rivayetlerin tamamına yakınının gayr-ı mahfuz yani bilinir olmadığını ifade etmiştir. Söz konusu eser dışında ise sâlih rivayetleri bulunduğunu buna ilaveten İbn Maîn'in ifadesine atıfta bulunarak adı geçen râvînin çokça hata yapan sadûk bir kimse olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸ Şu durumda Dâvud, Dârekutnî tarafından adalet, İbn Adî tarafından da zabt sıfatı üzerinden eleştirilmiştir.

Dâvud hakkında İbn Maîn-İbn Hanbel teâruzuna tekrardan dönecek olursak her ikisinin de onun terk edilmesi noktasında hemfikir oldukları dile getirilebilir. Bununla birlikte İbn Maîn'in, Dâvud'u takip ettiği ve rivayetlerindeki problemlerin

⁵³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Kitabu'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422), 1/388; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/356.

⁵⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî İbn Maîn, *Târihu Yahyâ b. Maîn*, nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, ts.), 4/388.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 8/445.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 8/445-6.

⁵⁷ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/20.

⁵⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/574.

yaşadığı süreç dikkate alındığında zabtından kaynaklanan hatalar şeklinde nitelendiği ifade edilmelidir. Buna karşın adı geçen râvî, İbn Hanbel tarafından değerlendirilirken onun; Mu'tezileden olması, aklın faziletiyle ilgili bir eserin bulunması ve İbn Adî'nin de ifadesiyle hatırı sayılır bir şekilde gayr-ı mahfuz yani bilinir olmayan nakillerde bulunması yalancı olarak nitelendirilmesini sağlamıştır.

Hafızasının kuvvetiyle meşhur olan Süleyman b. Dâvud eş-Şazekûnî birçok münekkitt tarafından ağır bir şekilde cerh edilmiştir. Bunlar içerisinde açık bir ifadeyle yalancılığına vurguda bulunan İbn Maîn ve İbn Hanbel ön plana çıkmaktadır. İbn Maîn onu "Allah'ın düşmanı, kezzâb, hadis uyduruyor"⁵⁹ ifadeleri ile nitelerken, İbn Hanbel'se onun hakkında "yalan söylüyor"⁶⁰ demeyi tercih etmiştir. Buna karşın İbn Hibbân'nın da söz konusu râvîye *Sikât*'ında yer verdiğini görmekteyiz.⁶¹ Her ne kadar İbn Hibbân'ın, onu *Sikât*'ına almasının gerekçesini ortaya koyacak bir ifadesini göremesek de Abdân bu konuda analiz yapılmasını mümkün kılacak değerlendirme aktarmıştır.

Abdân el-Ahvâzî "Şâzekûnî'yi itham etmek mi? Allah korusun. Onun kitapları kayboldu da hafızasından nakilde bulundu ve hata etti" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.⁶² O, bu ifadesiyle Şâzekûnî'nin yalancı olmadığını, yalancılığına dayanak olarak kabul edilen durumunun kitaplarını koruyamamasından kaynaklandığını ifade etmiş olmaktadır. Abdân'ın bu görüşünü İbn Adî de kabul ederek benzer bir değerlendirme yapmıştır.⁶³

Şâzekûnî hakkındaki değerlendirmeler arasında yer alan teâruzun, râvînin yaşadığı süreçle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Abdân ve İbn Adî'nin kanaatleri söz konusu teâruzun giderilmesinden uzak olup başka bir probleme sebep olmaktadır. Çünkü Şâzekûnî, yalancılıkla suçlanmasının yanında bir kısım münekkittler tarafından da yaşadığı bölgede hafızası en güçlü kimseler arasında zikredilmektedir. Bu görüş dikkate alındığında rivayetlerindeki problemin zabt noksanlığından değil yalancılıktan kaynaklanma iddiasının güçlü bir tez olduğu dile getirilebilir. İbn Maîn'in "Allah düşmanı" gibi ağır bir ifade kullanmasının gerekçeleri arasında da hâfız olmakla birlikte yalan söylemesinin bulunması varsayılabilir. Netice itibarıyla Abdân'ın değerlendirmeleri kabul edildiğinde, râvînin yaşadığı sürece vukufiyetin, teâruzun oluşmasına sebep olan farklı bir değerlendirmeye kapı araladığı görülecektir.

2.6. Tenkidin Kapsamı

Gerçekleştirilen tenkidin kapsamındaki farklılık da ilgili râvî hakkında birbiri ile çelişen yani muteâriz tenkitlerin görülmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda İbn Hibbân ve Sâlih el-Cezere'nin Zekeriya b. Yahyâ el-Mısırî (öl. 254/868) hakkındaki değerlendirmeleri analiz edilecektir.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/115.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *Suâlâtü Ebi Bekr el-Esrem li'l-İmâmi'l-Kebîr fi'l-cerhi ve't-ta'dil ve ileli'l-hadis*, nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kâhire: el-Fârûk el-Hadisîyye li't-Tiba'ati ve'n-Neşr, 1428), 135.

⁶¹ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 8/279.

⁶² İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/300.

⁶³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/305.

İbn Hibbân, adı geçen râvîyi *Sikât*'na almış ve rivayetlerinde hata ve muhalefet bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ İbn Hibbân'a göre Zekeriya, zabt kusurlarına sahip sikâ bir râvîdir. Dolayısıyla o yalancı bir kimse değildir. İbn Adî'nin hocaları arasında yer alan Sâlih el-Cezere ise "büyük yalancı kimselerdendir" ifadesini kullanmak suretiyle Zekeriya'nın yalancılığına vurgu yapmıştır.⁶⁵ İbn Hibbân ve Sâlih el-Cezere arasındaki bu teâruzun anlaşılması adına İbn Adî'nin değerlendirmeleri önemli bir açılım sunmaktadır.

İbn Adî, Zekeriya hakkındaki tenkidi yalnızca hocasından aldığı bilgi ya da adı geçen râvînin rivayetleri ile sınırlı tutmamış onun hakkında daha kapsamlı araştırma yapmıştır. Öncelikle o, sarih bir şekilde Zekeriya'nın hadis uydurduğunu ve rivayetleri vasl ettiğini ifade etmektedir.⁶⁶ Buna ilaveten İbn Adî, adı geçen râvînin sâlih bir kimse olup ibadet ve fazilet ehlinde sayıldığını, rivâyetlerinden bir kısmının müstakim bir kısmının ise mevzu yani uydurma olduğunu, aynı zamanda hadis uydurmakla da itham edildiğini ifade etmektedir. Bu noktada İbn Adî, söz konusu ithamın gerekçesini "Çünkü o, sikâ kimselerden mevzu nakil rivâyet ediyor, gerçi sâlih kimseler amellerin faziletleri ile alakalı nakillerde mevzu-bâtıl nakillerde bulunur" ifadesiyle açıklamaktadır.⁶⁷ İbn Adî'nin, Zekeriya hakkında değerlendirmeleri onun daha geniş kapsamlı bir araştırma yaptığını göstermektedir. Şayet böyle yapmasaydı müstakim rivayetleri dikkate alındığında İbn Hibbân'ın değerlendirmesine benzerlik arz eden bir kanaat ortaya koyması kaçınılmazdı. Bir başka ifadeyle İbn Adî'nin aktardığı bilgi karşısında İbn Hibbân'ın daha detaylı bir araştırma yapmadığı anlaşılmaktadır. Aksi durumda onu *Sikât*'ına almaması gerekirdi. İbn Adî'yi daha kapsamlı bir araştırmaya iten sebepler arasında şunlar zikredilebilir: Hakkındaki yalancılık suçlaması, rivayetleri arasında bâtil ve mevzu nakiller bulunması, âit olduğu meşrebi. Zekeriya ile ilgili değerlendirmelerdeki teâruz, râvî hakkında hüküm verilirken tenkidin kapsamının belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İctihadî bir yönü de bulunan rical tenkit değerlendirmeleri doğası gereği birbirine tezat hükümler içerebilmektedir. Bu hükümler, bazen aralarında az fark olan bir karşıtlığa sahipken bazen de tam olarak çelişik hükümler şeklinde gerçekleşmektedir. Aynı râvî hakkında hem tevsikin hem de tekzibin bulunması böyle bir teâruzdur. Bu teâruzun muhtemel sebepleri bulunmakla birlikte gerekçesi açıklanmış ve kabule mâni olmayacak şekilde bir cerhin dikkate alınması alimler nezdinde hâkim olan bir anlayıştır.

Tevsik-tekzib teâruzunun incelendiği bu çalışmada yalancılıkla suçlanmış râvîlerden örneklem olarak alınan kişilerin yalnızca %12'si hakkında bazı münakitler tarafından açık bir tevsik ifadesi kullanıldığı tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle geriye kalan 88 râvîden herhangi biri hakkında sikâ ifadesi kullanılmamıştır. Bu isimler hakkında var olan diğer değerlendirmelere baktığımızda hüküm

⁶⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 8/253.

⁶⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/174.

⁶⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/174.

⁶⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/176.

açısından râvînin zayıflığına işaret edilen değerlendirmelerin bulunmasıyla birlikte hâkim hükmün râvînin terk edilmelerine yönelik kanaatler olduğu görülmektedir.

İşaret ettiğimiz teâruzun oluşmasına şu hususların sebep olduğu tespit edilmiştir: Tenkide konu olan râvî ile birlikte uzun bir süre geçirmek veya râvîyi yakından tanımak, tenkitte aşırı gitme, meslekî olarak ricâl tenkit faaliyetlerinde bulunmama yani münekkit olarak şöhret sahibi olmama, rihle sürecinin meşakkati ve bunun bilgi edinme-muhafaza etme üzerine etkileri, râvînin yaşam öyküsünü oluşturan dinamik süreç, tenkidin kapsamlı olup-olmaması. Çalışmanın daha kapsamlı hale getirilmesiyle birlikte burada zikredilen gerekçelerde artış olması muhtemeldir.

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

- Agitoğlu, Nurullah. "Hadis Tenkidinde Aceleci Tavır Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/74 (2020).
- Aybakan, Bilal. "Şafî". *İslam Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Dârekutnî, Ebû'l Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. nşr. Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî. Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1304.
- Eren, Mehmet. "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları-II". *Dinî Araştırmalar* 3/7 (2000), 53-82.
- Hatîb, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ zikru kuttâniha'l-ulemâi min gayri ehlihâ ve vâridihâ*. nşr. Beşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medinî, Ebû Abdullah es-Sevrakî, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî dufâi'r-ricâl*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed el-Muavvid & Abdülfettah Ebû Sünne. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarabad, 1953.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1423.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tabakâtü'l-müdellesîn*. nşr. Âsım b. Abdillâh Karyûtî. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbu't-tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1411.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyyeti, 1325/1907.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Suâlatu Ebi Bekr el-Esrem li'l-İmâmî'l-Kebîr fi'l-cerhi ve't-ta'dîl ve ileli'l-hadis*. nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kâhire: el-Fârûk el-Hadîsiyye li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 1428.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitabu'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*. nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî,

- 1422.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Kitâbu's-Sikât*. nşr. Muhammed b. Abdülmuîd Hân. 10 Cilt. Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1319/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Sumeyî, 1420.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî. *Ma'rifetü'r-ricâl*. nşr. Muhammed Kâmil el-Kassâr - Muhammed Mutî' el-Hâfîz - Büdeyr el-Hâfîz. 2 Cilt. Dimeşk: Mecme'u'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 1405. <https://islamansiklopedisi.org.tr/merfu>
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî. *Târîhu Yahyâ b. Maîn*. nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Merkezü'l-Bahsi'l-'İlmî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. nşr. Abdullah el-Kâdî Ebu'l-Fidâ. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406.
- İsmail, Mohammad Yusuf Mohammad. *Ebû İshâk el-Cüzcânî (259/873) ve Ahvâlü'r-Ricâl Adh Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 121-152.
- Kasım b. Kutluboga el-Hanefî, Zeynüddin. *es-Sikât mimmen lem yekau fi'l-kütübî's-sikât*. nşr. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âli Numan. 9 Cilt. Sana: Merkezü'n-Nu'mân, 1432.
- Kurt, İsmail - Turhan, Halil İbrahim. "En Az Bir Münekkit Tarafından Yalancılıkla Tenkit Edilen Hicrî İlk İki Asırdaki Râvîlerin İncelenmesi". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2021), 191-204. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.872493>
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî. *Tezhîbu'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâuddin. *İkmâlü tezhîbi'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*. nşr. Âdil b. Muhammed & Üsâme b. İbrahim. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1422.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *Kitâbu'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986.
- Özdemir, Veysel. "Cerh Ta'dîl İlminde Müteşeddî ve Mütêsâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 129-175.
- Polat, Selahattin. "Cerh ve Ta'dîl'in Tenkidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (1985), 221-248.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Hibbân". *İslâm Ansiklopedisi*. 20/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *ed-Duafâu'l-kebîr*. nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Vekîl, Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-. *Neslü'n-nibâl bi mu'cemi'r-ricâl ellezîne terceme lehum fadîletü's-şeyh el-Muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî*. Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğnî fi'd-duafâ*. nşr. Nureddin İtr. 2 Cilt, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdî'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyerü 'Âlâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer

Abdüsselam Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2022

'Akîdetü İbn Dakîku'lîd Örneği Üzerinden Din Eğitimi Bağlamında Akîde Metinlerinin Önem ve Değeri

The Importance and Value of Creed Texts in the Context of Religious Education through the Example of 'Aqida Ibn Daqiq al-'id

Hasan Çetinel 

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
Assist. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences
Nevşehir / Türkiye
hasancetinel@nevsehir.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9851-2711>

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1176753

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 17.09.2022
Accepted / Kabul Tarihi: 13.12.2022
Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Çetinel, Hasan. "'Akîdetü İbn Dakîku'lîd Örneği Üzerinden Din Eğitimi Bağlamında Akîde Metinlerinin Önem ve Değeri". *Marife* 22/2 (2022): 759-784. <https://doi.org/10.33420/marife.1176753>

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 Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Akâidetü İbn Dakîkâl'îd Örneği Üzerinden Din Eğitimi Bağlamında Akide Metinlerinin Önem ve Değeri

Özet

Her din, itikadi bir temel üzerine kuruludur. İslam, önemine binaen inanç sisteminin odağına tevhit inancını yerleştirmiştir. Bu mihver kavram, İslam tarihi içerisinde Müslüman bireylere, Allah'ın zati ve sıfatlarını öncelikli konu edinen, Kur'an-Sünnet merkezli akli delillerle desteklenen bir inanç eğitim modeli ile öğretilmeye çalışılmıştır. Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatı sonrasında yaşanan fikri ve siyasi bir dizi ihtilaf, mezheplerin doğuşuna ve beraberinde İslami ilimlerden Kelam ve Akâid'in teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Bu ilim dallarının teşekkülü sürecine, artan fetih hareketleri sonucunda Müslümanların farklı dini-etnik toplumlara iletişime geçmeleri ve tercüme yoluyla İslam dünyasına giren Yunan felsefesinin yaygın ilgi görmesi de tesir etmiştir. Bu süreçte kaleme alınan akâid eserleri çocuklardan, gençlerden, kadın ve ihtiyarlardan oluşan kalabalık kitlelere, Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatından hemen sonra baş gösteren ihtilafli kelâmî konuları onların anlayacağı sadelikte bir yöntemle öğretmeyi amaçlamıştır. Öncülüğünü Hanefî-Mâturîdî çizgide âlimlerin yüklediği, İslami ilimlerin gelişiminden süzülen nosyonun geniş halk tabanına yayılmasına katkı sağlayan bu ilim dalında kaleme alınan eserlerin inanç eğitimi açısından icra etikleri görevler yadsınamaz. Bu çalışmada, İslam tarihi içerisinde inanç esaslarının, nakli ve akli deliller doğrultusunda ilahi murada uygun bir tarzda öğretimi için kaleme alınan akâid metinlerinden bir tanesi, içerik analizine tabi tutulmuştur. Metnin genel yapısı üzerine analizleri, günümüz din eğitimi metodolojisinde yer bulan bir kavramsal çerçeve esas alınarak yapılan analizler takip etmektedir. Bu amaçla, ülkemizde henüz üzerine araştırma-inceleme yapılmamış olan İbn Dakîkâl'îd'e (ö.702/1302) ait "Akâidetü İbn Dakîkâl'îd" isimli eser seçilmiştir. Akâidetü İbn Dakîkâl'îd vb. muhtasar akide metinlerinde, istisnalarına rağmen derin kelâmî konular ayrıntıya girilmeden, uzun uzadıya eser isimlerine yer verilmeden ele alınmaktadır. Araştırmanın bir örnek üzerinden merkezize aldığı akâid metinleri, eğitimin tüm tür ve aşamalarında hâkim ögenin İslam olduğu geleneksel din eğitim-öğretiminin yapıldığı bir döneme ait metinler olarak nitelendirilebilir. Bu metinler, İslam coğrafyasının genelinde doktriner (confessional) tarzda din eğitimi yürütülen merkezler olan medreselerde, yüzyıllar boyu okutularak, dini eğitimin doktrin yönünün önemli bir parçası olmuşlardır. Araştırmanın hareket noktalarından bir tanesi; akâid metinlerinin, her ne kadar tevhit inancı, Allah ve sıfatları hakkında konuşmanın imkan ve sınırları, nübüvve dair meseleler, ahirete ilişkin durumlar vb. İslam inanç esasları gibi spesifik bir alana yönelik metinler olsa da yazıldıkları dönemin genel siyasi-sosyolojik hareketliliklerden etkilenen metinler olduklarıdır. Nitekim bu metinler, tarihsel süreçte İslam inanç esasları etrafında ortaya çıkan tartışmalar sonrasında gerçekleşen mezhep merkezli ayrışmalar karşısında hedef kitleyi, içeriğinde yer alan temel dini doktrinler etrafında birleştirmek gibi bir amaca yönelik hazırlanmışlardır. Araştırmanın birinci bölümünde konusu, yöntemi ve sınırlılıkları tanımlanmaktadır. Devamında; akâid ilminin tanımı, konusu, müellif İbn Dakîkâl'îd'in hayatı ve eserleri, literatür taraması yoluyla aktarılmaktadır. İkinci bölümde, Akâidetü İbn Dakîkâl'îd'in çevirisiyle, günümüz din eğitimi metodolojisinde yer bulan din eğitimi modelleri bağlamında metnin genel yapısı üzerine yapılan analizler yer almaktadır. Araştırmanın odağını söz konusu metnin günümüz din eğitimi metodolojisinde geliştirilemeye çalışılan din eğitimi modelleri ekseninde analizler oluşturmaktadır. Araştırmanın satır aralarında, "Yüzyıllar boyu İslam inanç esaslarının kalabalık kitlelere öğretilmesine, bu yönde dini tutum ve kimlik oluşturulmasına aracılık etmiş akâid eserlerinin bugünün dünyasında yeri nedir? Terk edilen geleneksel, doktriner/confessional din eğitimi anlayışıyla birlikte küreselleşme, çoğulculuk, çok kültürlülük, farklılıklar ve ötekileştirme gibi bir dizi kavramsallaştırmanın din eğitimi süreçlerini hedefler, yöntem ve teknikler noktasında etkilediği günümüzde akâid metinlerine ihtiyaç kalmadığı iddia edilebilir mi?" sorularına cevap aranmaktadır. Araştırma boyunca yapılan analizlerle elde edilen veriler, din eğitimi-öğretimi süreçleri planlanırken çoğulculuk, çok kültürlülük, farklılıklar ve ötekileştirme, küresel mali rekabet gibi bir dizi çağa ait kavramsallaştırmanın, birey ve toplum üzerindeki menfi etkileri dikkate alınarak, inanç eğitimi bağlamında öğretim programlarına yansıtılması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İnanç, Akâid, Doktriner Din Eğitimi, İbn Dakîkâl'îd.

The Importance and Value of Creed Texts in the Context of Religious Education through the Sample of 'Aqida Ibn Daqiq al-'id

Summary

Each religion is based on a creed. Due to the importance of the subject, Islam places the principle of tawhid (the unity) at the core of the Islamic belief system. This key concept has been taught to Muslims in the history of Islam through a religious education model supported by Qur'anic and -Prophetic rational arguments which prioritize the essence and attributes of God. A series of intellectual and political conflicts after the death of the Messenger of Allah pave the way for the emergence of sects and the formation of Islamic sciences, Kalam and Aqid. As a result of the increasing conquest movements, the communication of Muslims with different religious-ethnic societies and the widespread interest in Greek philosophy, which entered the Islamic world through translations, also affected the formation of these branches of science. The akaid works written in this process aimed to teach the controversial theological issues that emerged immediately after the death of the Messenger of Allah to the children, young people, women, and old people in a simple way that they could understand. The function of the works which contributed to the spread of the notion that filtered from the development of Islamic sciences and which were pioneered by scholars in the Hanafî-Mâturîdî line, cannot be denied in terms of faith education. In this research, one of the creed texts written for the teaching of the principles of belief in Islamic history following the divine will in line with the narration and mental evidence was subjected to content analysis. Analyzes of the general structure of the text are followed by the analyzes based on a conceptual framework of the current religious education methodology. For this purpose, the work named "Akîdetü İbn Dakîkî'îd" belonging to Ibn Dakîkî'îd (d.702/1302), which has not been researched and studied in our country yet, has been selected. Despite the exceptions, deep theological issues are discussed without going into details and including the names of the works in the concise creed texts such as Akîdetü İbn Dakîkî'lîd. The creed texts, on which the research focuses through an example, can be characterized as texts belonging to a period in which traditional religious education was conducted. The dominant element in all types and stages of education was Islam in that period. These texts have been an important part of the doctrinal religious education by being taught for centuries in madrasas, the centres of doctrinal (confessional) religious education throughout the Islamic geography. One of the main points of the research is that the texts were affected by the general political-sociological movements of that period although there are texts for a specific field such as the principles of Islamic belief, the belief in tawhid, the possibilities and limits of talking about Allah and His attributes, issues related to prophethood, situations related to the hereafter etc. These texts have been prepared with the aim of uniting the target audience around the basic religious doctrines in their content against the sectarian-centred divisions that took place after the debates about the Islamic belief principles in the historical process. In the first part of the study, the subject, the method and the limitations are defined and later the definition of the science of creed, its subject, and the life and works of the author Ibn Dakîkî'îd are conveyed through literature review. In the second part, there are analyzes of the general structure of the text in the context of religious education models of the current religious education methodology besides the translation of Akîdetü İbn Dakîkî'îd. The research focuses on the analysis of the text in the context of religious education models tried to be developed in today's religious education methodology. The research tries to answer some questions: "What is the place of the creed works that have mediated the teaching of Islamic belief principles to large masses for centuries and the formation of religious attitudes and identities in this direction in today's world? Can it be claimed that there is no need for creed texts today that a series of conceptualizations such as globalization, pluralism, multiculturalism, differences and marginalization together with the abandoned traditional, doctrinal/confessional understanding of religious education affect the religious education processes in terms of targets, methods and techniques? The data obtained through the analyzes reveal the necessity of reflecting the several contemporary conceptualizations such as pluralism, multiculturalism, differences and marginalization, and global financial competition to the teaching programs in the context of faith education while planning the religious education-teaching processes, considering the negative effects on the individual and society.

Keywords: Religious Education, Faith, Creed, Confessional Religious Education, Ibn Daqiq al-'id.

Giriş

İnsan, hiçbir şey bilmez halde geldiği hayatta, sınırlı imkân ve yeteneklere sahip bir varlık olarak fizyolojik ve zihinsel gelişim gösterdikçe gerek kendi varlığı gerekse doğduğu evren hakkında bir anlam zemini elde etme imkânına sahip olmaktadır. Bu süreç çoğu zaman içine doğduğu sosyal çevrenin, toplumun ve kültürün etkinliğinin hissedildiği ideolojik, dini temelli bir anlam yüklemesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bazen de İbrahim peygamber örneğinde olduğu gibi bireyin akli soruların sonucunda aşkın bir varlık fikrine yani Allah inancına ulaşmasıyla tamamlanmaktadır.

“Varlığımızın delillerini (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?”¹ ayetinin de işaret ettiği üzere insan varlığında ve kendisini kuşatan evrende bezeli izleri sürerek, yaratanın rahmetinin eseri olarak kulu ve elçisi Hz. Muhammed’e gönderdiği vahyin, bir anlamda bu ayetlerin yazıya dökülmüş şekli olduğunun ayırıcına varmaktadır.

İslam inanç sistemi açısından insan fitri olarak bu müşahedeye, keşfe müsait bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın kendi varlığında ve evrende mündemiç (içkin) ayetler üzerinden ulaştığı aşkın varlık fikrinin vahiyle uyuşmasının önemi göz ardı edilmemelidir. Zira vahiyle uyuşmayan Tanrı algısı, bizzat dünyevileşmiş insan marifetiyle pasifize edilmiş, hayata müdahil olmaktan uzak bir ilah düşüncesinin ürünüdür. İslam inanç sistemiyle çelişen insanın bu ikircikli yaklaşımı, dinin birinci kaynağı Kur’an’da, *“Allah’ın kadrini gereği gibi bilemediler.”²* gibi ayetlerde eleştirilmektedir. İslam, konunun önemine binaen İslam inanç sisteminin merkezine tevhit inancını koymuştur. Bu mihver kavram, İslam tarihi içerisinde Müslüman bireylere, Allah’ın zatı ve sıfatlarını merkezine alan Kur’an ve Sünnet merkezli, akli delillerle desteklenen bir inanç eğitim modeli ile öğretilmeye çalışılmıştır. Zarûrât-ı dîniyye kapsamındaki inanç esaslarını bir sistematiğe ele alan bu eserler, ortaya çıktıkları çağdan bugüne inanç eğitimi açısından önemli bir öğrenme alanı ve dini kaynak olarak, farklı biçimlerde ve ortamlarda okunmaya devam etmişlerdir. Akâid metinlerinde ele alınan inanç esaslarının zarûrât-ı dîniyye kapsamında olduğuna dair vurgu, şu amaçla yapılmıştır: “Dinden oldukları sübût ve delâlet açısından kesin bir delille belirlenmiş hususlar” şeklinde tanımlanabilen zarûrât-ı dîniyye kavramı, dinin temel ilkelerine işaret ettiğinden, daha çok kelimelere tekabül etmektedir.³ Seleften bir kısım âlimle başlayan ve ehl-i sünnet geleneğinin doğuş çağında İslam inanç sisteminin sınırlarının nakli ve akli delillerle ortaya konduğu bu ilim dalına ait metinler, bir anlamda İslam inançlarını doktriner tarzda ele almaktadırlar.

1. Araştırmanın Konusu ve Yöntemi

Araştırmada, İslam tarihi içerisinde inanç esaslarının, nakli ve akli deliller

¹ Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Fussilet, 41/53.

² ez-Zümer, 39/67.

³ Mahmut Çınar, “Zarûrât-ı dîniyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/138.

doğrultusunda ilahi murada uygun bir tarzda öğretimi için kaleme alınan akâid metinlerinden bir tanesi, içerik analizine tabi tutulmuştur. Metnin genel yapısı üzerine analizleri, günümüz din eğitimi metodolojisinde yer bulan bir kavramsal çerçeve esas alınarak yapılan analizler takip etmektedir. Bu amaçla, ülkemizde henüz üzerine araştırma-inceleme yapılmamış bir metin seçilmiştir. Seçilen akâid metni, yaşadığı yüzyılda ilmi ve saygınlığı nedeniyle halktan, ulemâ sınıfından ve yöneticilerinden tazim görmüş,⁴ müçtehit imam İbn Dakîkul'îd'e (ö.702/1302) aittir. Metnin seçiminde etkili olan bir diğer faktör, ehl-i sünnet itikadının klasik metinleri arasında yer alan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) ait *"el-Fıkhü'l-ekber"* ve Tahavi'ye (ö. 321/933) ait *"el-Akîdet'üt-Tahaviyye"* gibi klasik akâid metinlerine olan benzerliğidir. Araştırmanın birinci bölümünde konusu, yöntemi ve sınırlılıkları aktarıldıktan sonra akâid ilminin tanımı, konusu, müellif İbn Dakîkul'îd'in hayatı ve eserleri, literatür taraması yoluyla ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise kaynak metin, *'Akîdetü İbn Dakîkul'îd'*in çevirisiyle, günümüz din eğitimi metodolojisinde yer bulan din eğitimi modelleri bağlamında metnin genel yapısı üzerine yapılan analizler yer almaktadır.

Araştırmanın odak problemini, seçilen metnin içeriğinin kelâmî tarzda, kelimeler metodolojisi doğrultusunda analizi oluşturmamaktadır. Sınırlılık olarak belirtilmesi gereken bir diğer husus, araştırmanın farklı akâid metinlerinin içeriklerinin kıyaslandığı karşılaştırmalı bir metin analizi çalışması da olmadığıdır. Araştırmanın odağını söz konusu metnin günümüz din eğitimi metodolojisinde geliştirilemeye çalışılan din eğitimi modelleri ekseninde analizler oluşturmaktadır. Bu hedefe yönelik olarak, ihtiyaç durumlarında diğer akâid metinlerine de atıfta bulunulmuştur.

2. Akîdetü İbn Dakîkî'l-Îd

2.1. İbn Dakîkul'îd

Tam Adı Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali. b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî'dir. Künyesinin ilginç bir öyküsü vardır. Babasının büyükbabası Mutî'nin bir bayram günü giydiği elbisenin beyazlığı öyle göz alıcıdır ki görenler, bayram unu gibi anlamında "Dakiku'l-îd" benzetmesinde bulunurlar. Bu lakap artık onun ve neslinden gelenlerin ortak nisbesi haline gelecektir. Hicri 624'de (1228) ebeveyninin hac yolculuğu sırasında bir gemide dünyaya gelen İbn Dakîkul'îd, memleketi olan Mısır'ın Saîd bölgesindeki Kûs şehrinde büyümüştür.⁵Babası Mâlikî mezhep imamıydı ve ilk fıkıh eğitimi ondan aldı. Şafîî fıkıh eğitimi ise İzzeddin İbn Abdüsselam'dan (ö. 660/1262) alan İbn Dakiku'l'îd, dönemin seçkin birçok isminden hadis ilmi eğitimi de almıştır. İbn Dakiku'l'îd, "takıyyü'd-dîn" lakabını şahsen de taşıyan muttaki bir âlimdi. İslami ilimlere hâkim olan, cahiliye dönemi söz sanatlarında uzman addedilen İbn Dakiku'l'îd, kendisine kafa karıştıran sorularla gelen samimi herkese cevap üretebilecek kadar da aklî ilimlere hâkimdi. Bunun yanı sıra iyi bir hatip

⁴ Fatıha Bozbaş, "Eyyûbî ve Memlûklü Dönemi Mısır'ında Fukahâ-Siyâsî Otorite İlişkisi", Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi 2/2 (2020), 102.

⁵ Ahmet Özel, "İbn Dakîkul'îd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/407.

olarak tanınırdı. Tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat vb. farklı ilimlerdeki vukufiyeti yanı sıra geceleri ibadet ve taatla ihya eden âbid bir yönü de vardı. Ahmed Muhammed Şakir, onun içtihat ehli olduğu noktasında bir kuşkunun olmadığını da ayrıca belirtir.⁶

Araştırmada, akâid metni analize tabi tutulan İbn Dakiku'l'îd, inançta Eş'ariyye mezhebine mensup bilinse de mezhep taassubunu ve taklidi eleştiren görüşleri mevcuttur. Onun ilmi meselelere yerine göre mezhepler üstü bir bakış açısıyla yaklaştığı kaydedilmektedir. Nitekim Maliki imamı bir babadan dünyaya gelen İbn Dakiku'l'îd, bazı görüşlerine katılmadığını belirttiği İmam Şafii'nin mezhebinin uzun süre kadılık görevini üstlenmiştir.⁷

Önemli eserleri:

- *el-İlmâm fî ma'rifet-i ehâdîsi'l-ahkâm*: Oldukça hacimli bir eser olup tamamlayamadan vefat ettiği bilgisi vardır.⁸

- *el-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*: Bir önceki eserinin muhtasarı mahiyetinde olup⁹, Hüseyin İsmail el-Cemel tarafından tahkiki yapılmıştır.¹⁰

- *İhkâmü'l-ahkâm şerh-u umdetü'l-ahkâm*: İmam Makdisî'nin sahih ahkam hadislerini derlediği eseri 'Umdetü'l-ahkâm'ın şerhidir. Ahmed Muhammed Şakir tarafından tahkiki yapılmıştır.¹¹

- *Şerhu'l-Erba'îne hadisen*. İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) kırk hadisinin İbn Dakiku'l'îd tarafından yapılan şerhidir.¹²

2.2. Akâidetü İbn Dakîkû'l-Îd Hakkında

Akâid ve akîde, bir şeyin kenarlarını toplamak hakiki anlamı yanı sıra istiare yoluyla "akıt, sözleşme" anlamlarına da gelen "عَقْدٌ" kökünden türeyen kelimelerdir.¹³ Allah ile kul arasındaki sıkı ve koparılamayan bir bağa işaret eden iman olayı, Allah ile kulu arasında bir sözleşme niteliği taşımaktadır. İlk dönemlerde akâid yerine "fıkıh" ve "usulü'd-dîn" kavramları kullanılmış olsa da sonraki dönem âlimlerinin yaptıkları dini ilimler, dini olmayan ilimler tasnifinde dini ilimlerin başında yerini almıştır.¹⁴ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), akâidin Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününe ilişkin halleri tanımak olduğunu; ma'rifetullâhın Allah'ı zâtı ve sıfatlarıyla tanımakla gerçekleşebileceğini belirtir. Bu anlamda Allah'ın zâtı ve sıfatlarının O'nun keremi, fiilleri, ahkâmındaki hikmetleri ve isimlerinin bilinmesiyle kavranabileceğini, ayrıca Kur'an'ın tüm bu sayılan

⁶ Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîkû'l'îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerh-u umdetü'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1997), 19-20.

⁷ Zeynüddîn Abdürrahîm Hüseyinî, *Nazm-u kit'ab'il-iktirâh* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2006), 25.

⁸ Özel, "İbn Dakîkul'îd", 19/408.

⁹ Özel, "İbn Dakîkul'îd", 19/408.

¹⁰ Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîkû'l'îd, *el-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin İsmail el-Cemel (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2002).

¹¹ İbn Dakîkû'l'îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerh-u umdetü'l-ahkâm*, 7.

¹² Özel, "İbn Dakîkul'îd", 19/409; Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîkû'l'îd, *Şerh-ul erba'îne hadisen* (Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, ts.).

¹³ Râğib el-İsfahânî, *Müfredât* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 714.

¹⁴ Hüseyin Doğan, *İslam İnanç Esasları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 29.

hususlarla ilgili başka hiçbir kitapta olmadığı kadar delil içerdiğini belirtir.¹⁵ Akâid ilmi, İslam dininin amelî boyutundan ziyade îtikâdî hükümlerine odaklanan bir ilim olarak, iman esaslarını yorumlarken selevin metoduna uygun tarzda, yalnızca nakle dayalı bir metot benimseyebildiği gibi kelamcılarının metoduna benzer şekilde aklî açıklamalarda da bulunabilmektedir. Akâid, İslam dininin inanç esaslarından muhtasar olarak, selevin nakle dayalı metoduna uygun şekilde derin tartışmalardan uzak kalarak bahseden bir ilim dalıdır.¹⁶

Peygamberin vefatı sonrası İslam dünyasında ortaya çıkan fikhî-amelî ve îtikâdî mezhepler, “ehl-i sünnet” şeklinde bir kavramsallaştırmaya zemin hazırlamıştır. Gölcük, sünnet ve cemaat ehli kavramsallaştırmasını ele aldığı bölümde, bu oluşumun bir zorunluluktan doğduğunu belirtir. Gölcük, sünnet ve cemaat ehlini Şia, Mu'tezile ve Havaric gibi mezhebi oluşumlar karşısında kitaba ve sünnete sağlam, sarsılmaz, kopmaz bağlarla tutunan bir kitle olarak tanımlar.¹⁷ Bu topluluğun tarih içerisinde teşekkülü ve serencamı da aşamalı gerçekleşmiştir. Hicri üç yüze kadar olan dönemde Selevîye, Sifatîye, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye mektepleri Akâid ilminin etkin ekolleri olmuştur. Bundan sonraki dönem İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar olan iki yüzyılı kapsar ki mütekaddimîn dönemi olarak adlandırılır. İmam Gazzâlî, Akâid ve Kelâm ilmi tarihi açısından müteahhirîn dönemin başlangıcı kabul edilir.¹⁸ Dolayısıyla bu araştırmaya kaynaklık eden İbn Dakîkûl'îd'e ait akâid metni, müteahhirîn döneminde kaleme alınmış bir akâid metnidir. Ancak akâide ait meseleleri ele alma yöntemi ve akâid metninin içeriği ilk dönem akâid metinleriyle ağırlıklı olarak benzeşmektedir.

Araştırmaya konu olan risâle sekiz varaktan oluşmaktadır ve büyük bir bölümü Allah'ın sıfatlarının açıklanmasına ayrılmıştır. Bilinen tek şerhi, *el-İkdü'n-nazîd* adıyla İbrâhim b. Ebû Şerîf el-Kudsi tarafından yapılmıştır.¹⁹

¹⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l Çayb-Tefsîru'l Kebîr* (Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Türâsî'l Arabî, 2008), 31/253.

¹⁶ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 27.

¹⁷ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2000), 83-84.

¹⁸ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 58-60; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 84.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Akîdetü İbn Dakîkûl'îd”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/257. Yavuz tarafından DîA'ya yazılan maddede, Kâtip Çelebi tarafından İbn Dakîkûl'îd'e nisbet edilen eserin bir nüshasının Süleymâniye Kütüphanesinde olduğu bilgisi verilmektedir. Eserin el yazmasına ulaşmak amacıyla Süleymaniye Kütüphanesiyle iletişime geçilmiş, TDV İslam Ansiklopedisi kaydına göre, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1803/3'te bulunan 19 numaralı yazma, talep edilmiştir. Kütüphaneden elde edilen yazma üzerinde yapılan incelemede söz konusu yazmanın İbn Dakîkûl'îd Akâid'i olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Kütüphane yönetimiyle ikinci kez iletişime geçilerek bir hata sonucu farklı bir yazma gönderilmesi ihtimali gündeme getirilmiştir. Kütüphane yönetimi tarafından bir hatanın söz konusu olmadığı, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1803/3'te kayıtlı yazmanın daha önce gönderilen yazma ile aynı olduğu bilgisi paylaşılmıştır. Her ne kadar literatürde böyle bir nüshadan bahsedilmiş ise de gönderilen nüshadan anlaşıldığına göre bu akâid metninin iddia edildiği gibi İbn Dakîkûl'îd'e ait olmadığı, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'ye (ö. 478/1085) ait, “Lüma'u'l-edille fi kavâ'idî ehli's-sünne” isimli muhtasar akâid metni olduğu anlaşılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1803/3'te kayıtlı yazmanın ilk varacağı dikkatle incelendiğinde; besmele ile başlayan metnin devamında müellif, Allah'a hamdü senada bulunduktan sonra; “هذا وقد استدعيتم اسعدكم الله”

diyerek söze girer. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin muhtasar akâid konularını içeren eseri, ismini burada geçen ifadeden almıştır. Bkz. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, Lüma'u'l-edille fi kavâ'idî Ehli's-sünne (İstanbul: Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1803/3), 1.

Araştırmanın konu edindiği İbn Dakîkûl'î'd Akâid'i, 2022 yılında Nizâr Hamâdî tarafından edisyon kritiği yapılan ve Tunus'ta Dâru'l-İmâm b. 'Arafe yayınevi tarafından basımı yapılan nüsha esas alınarak incelenmiştir.²⁰

2. 3. Akîdetü İbn Dakîkû'l-Îd Tercümesi

Hamd âlemin Rabbi Allah'adır, salât Âdem'in oğlu Muhammed aleyhisselâmadır. Allah'ın varlığına iman ederiz. O diridir. Onun varlığının başlangıcı da sonu da yoktur. Onun dışında kalan melek, felek, can, insan, cin ne varsa varlığı Sübhân olan Allah'tandır. Onun dışında varlığı zorunlu (Vâcibü'l-vücûd) şey yoktur. Gökler ve yer, her biri yokluktan var edilen muhdes varlıklardır. Yoktan var oldular. Kim onların ezeli olduğuna inanırsa kâfir olur. Biz Allah'ın tüm malumatı bildiğine iman ederiz. Onun ilmi küçük (cüziyyât), büyük (külliyyât) her şeyi kuşatır. Semi'dir, duyulması gereken her şeyi duyar. Basîr'dir, görülebilen her şeyi idrak eder. Onun bilgisi için en açık şey de birdir en kapalı şey de. Gökte ve yerde zerre miskal hiç bir şey O'nun bilgisinden kaçmaz. O, tüm mümkinâta güç yetirir. Kudretine hiç bir şey engel olamaz. O'nun istediğine engel olabilecek bir güç yoktur. Mizacı (niteliği) olmaksızın O'nun kudreti, eşyanın üzerindedir. Yaratması da malzemesizdir. O'nun her şeye gücü yeter. O'nun iradesi kendine hastır ve meşîeti doğrultusunda kimi mevcudatı diğerine tercih edebilir. Yine kendi iradesi doğrultusunda bazı nesnelere diğerlerinden üstün kılabilir. Âlemin varlığı O'nun dilemesi ve kudreti dolayısıyladır. "O, bir şeyin olmasını dilediğinde "Ol!" der ve olur." (Yâsîn, 36/82).²¹

O mütekelimdir, emreder, nehyeder. Kur'an'ı bir hidayet kaynağı ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek üzere peygamberi Hz. Muhammed'e indiren O'dur. Sonradan yaratılan hiç bir varlık O'na benzemez. Zatının diğer zatlara benzemediği gibi O'nun sıfatları da diğer varlıkların sıfatlarına benzemez. O'nun zatı ve sıfatları hiç bir varlığa hulûl etmez. Sonradan yaratılan varlıklara has tüm sıfatlar O'nun için muhaldir. Varlığı, diğer tüm varlıklardan önce ve zorunlu olduğu için O, bunlardan yücedir ve mukaddestir.²²

Tahayyül edilen ve vehmedilen her şeyden mukaddestir. Düşüncelerin kuşatmasından yücedir. Bedenlerin kusurlarından mütekebbirdir. "O'nun benzeri hiç bir şey yoktur. O, işitendir, görendir" (eş-Şûrâ, 42/11). Tüm kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Her türlü noksandan beridir. Tüm hacetler O'ndan istenir. Tüm işler O'na döner. İlahlıkta tektir. O'nun zıddı, ortağı, rakibi ve çocuğu yoktur. "Gökte ve yerde ne varsa hepsi Rahman'a kul olarak gelir." (Meryem, 19/93). Hayrı ve şerri ile kaderin tamamına iman ederiz. Tüm canlılar, zatı ile, sıfatları ile hareketleri ve durmaları ile O'nun irade ve kudreti üzere hareket ederler. "Siz dileyemezsiniz. Ancak Allah diler." (el-İnsân, 70/30). Onun yüce kudreti, tüm kudretlerin üzerindedir ve O'nun yüce meşîeti, tüm meşîetlere galiptir. Kişi ile kalbi arasına girer. Dilediği bir hususta tüm mahlûkatın iradelerini engeller. Dilediği nefis için bir sebebe ihtiyaç duymadan istediğini yapar.²³

²⁰

²¹ İbn Dakîkû'l'îd, *Akîdetü İbn Dakîkû'l'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 5.

²² İbn Dakîkû'l'îd, *Akîdetü İbn Dakîkû'l'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 5-6.

²³ İbn Dakîkû'l'îd, *Akîdetü İbn Dakîkû'l'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 6-7.

Müsebbipler olsa da dilediği zaman sebeplere engel olur. Müsebbible sebebin arasını ayırır. “Dedik ki; Ey ateş! İbrahim için serin ve esenlik ol.” (el-Enbiyâ, 21/69). Rasulullah’ın (s.a.v.) bize haber verdiği ve kast ettiği anlam ve veche göre, ru’yetullah’ın ahirette gerçekleşmesi caizdir. Allah’ı O’nun hakkında caiz olmayan teşbihlerden tenzih ederiz.

Kitapta ve Sünnette geçen tartışmalı lafızlar hakkında da aynı şeyi söyleriz. O’nun celaline yakışmayan sıfatlardan Allah’ı tenzih ederiz. Bununla birlikte O’nun ve Rasûlü’nün kastettiği doğrultuda söylenenlere hak ve doğru diye iman ederiz. Kitaptan ya da Sünnetten her hangi bir şeyi biri tevil ettiğinde şayet Arap dilinin gereklerine yakınsa ve onların konuşmalarında karşılığı varsa, onu inkâr etmeyiz ve bidat de ilan etmeyiz. Şayet uzak bir tevilse, kabul etmekten kaçınır ve reddederiz. İmanın temel kuralı olan tasdik etmeye döneriz. Tenzihle birlikte arzu edilen veche göre imanın anlamına esas anlama ve tasdike döneriz.²⁴

Sıfata ilişkin lafzın anlamı, Arap’ın hitabında geçtiği ve derinlemesine incelemeksizin söylediğimiz, Allah-ü Teâlâ’nın “Allah’tan yana yaptığım eksikliklerden dolayı bana yazıklar olsun!” (ez-Zümer, 39/56) kavlini göz önüne alarak, zahir ve açık anlamından gayrısı değildir. Bu lafzı, Allah’ın hukukuna uygun ve O’nun zatı hakkında vacip olduğu bir anlama ya da ona yakın bir anlama hamlederiz ve üzerinde fazla durmayız.

Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Müminin kalbi Rahmân’ın iki parmağının arasındadır.”²⁵ kavli de bunun gibidir. Biz, kalbin iradesi ve inançlarının Allah’ın tasarrufu altında olduğu ve O’nun kalpte vaki olduğuna hamlederiz.²⁶ Diğer durumlarda da durum buna benzer şekilde Arap’ın kelimelerinde olduğu gibi işitenin duyduğu sözden anladığı şekliyledir.

Bütün meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine küllî bir imanla iman ederiz. Cebrail, Mikail, Azrail gibi ismi sabit olanlara bizzat ve ismi sabit olmayanlara da topluca (icmâlen) iman ederiz. İndirilmiş kitaplarda da durum aynıdır. O’nun tarafından gönderilmiş peygamberlerden isimlerini bildiklerimize bizatihi, isimlerini bilmediklerimize de icmâlen iman vacip olur. Nas ya da tevatür yoluyla varlığı sabit bir peygamberi inkâr etmek, küfürdür. Hz. Muhammed’i bütün yaratılmışlara hak üzere gönderdiğine iman ederiz. Aralarında Kur’an-ı Mecîd’in yer aldığı mükemmel mucizelerle göndermiştir.²⁷ “Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O, hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye lâyık olan Allah tarafından indirilmiştir.”²⁸ Onlara bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okuyarak bütün söz ustalarını ve fasihleri acze düşürdü. De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’an’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.” (el-İsrâ, 17/88.). Yine onun benzeri bir sure getirme üzerine meydan okumuştur: “Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’an) hakkında

²⁴ İbn Dakîkâl’î, *Akîdetü İbn Dakîkâl’î’d / Akîdet-ü ehli’s-sünneti ve’l-cemâ’a*, 8.

²⁵ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce* (Kahire: Dâr-u İhyâ’il-Kütübî’l ‘Arabî, td.), 3834; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-’Arnâvût - Adil Mesud (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 29/160.

²⁶ İbn Dakîkâl’î, *Akîdetü İbn Dakîkâl’î’d / Akîdet-ü ehli’s-sünneti ve’l-cemâ’a*, 9.

²⁷ İbn Dakîkâl’î, *Akîdetü İbn Dakîkâl’î’d / Akîdet-ü ehli’s-sünneti ve’l-cemâ’a*, 10.

²⁸ Fussilet, 41/42.

şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sure getirin".²⁹ Onları topluca çaresiz bıraktı. Kendileri hakkında daha önceden Cennet sözü verilenler ona icabet ettiler.³⁰

Kur'an'ın dışında yine onun eliyle açığa çıkacak, gaipten haber verme, yemek ve suyu çoğaltma, ağacın ona gelmesi, hutbe verdiği kütüğün ona özlemi, ayın yarılması ve bunlardan başka adalet ehli tarafından aktarılan sahih haberlerde bildirilen diğer mucizelerle onu destekledi. Bununla birlikte Rasûlullah (s.a.v.), züht sahibiydi ve Allah'ın katındakiyle ahiret yurduna rağbet ederdi. Bütün işlerde sebeplerden önce Allah'a dayanırdı. Rablerin Rabbi'ne itimat ederdi. Kendisinden başka hiç kimsenin şahitliğine ihtiyaç duymayacak kadar çok sayıda şerefli halinin yanı sıra çokça zikreder, ibadette bulunur, Allah'ı anardı. Geceleri ayakları şişene kadar kıyamda dururdu.³¹

Allah katından ona bildirilen; gökyüzünün yarılması, yıldızların saçılması, güneşin söndürülmesi, evrenin yok olması ve canlıların kendi bedenleriyle ahirete intikal etmesi şeklindeki tüm haberlere iman ederiz. "O gün insanlar amellerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır. Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir." (el-Zilzâl, 99/6-8). Kulların hesaba çekilmeleri, amellerin tartılması, sıratın geçmeleri, nimet yurdu olan Cennet'e, azap yurdu olan Cehennem'e yerleşmeleri bütün bunlar azap veya mükâfat şeklinde cennet ve cehennemde yaşanılacak, gerçek olaylardır.³²

Kur'an'da ve Rasûlullah'tan (s.a.v.) varit olan sahih rivayetlerde yer alan tüm meselelere, zahiri akla uygun olduğu sürece zahiriyle iman ederiz. Kabirde azaba ve mükâfata, iki meleğin imandan sorguya çekeceğine, sûra ve ona üfleneceğine, ruhların bedenlere döneceğine; İsa'nın yeryüzüne inmesi, Deccal'ı öldürmesi; Yecüc ve Mecüc'ün ortaya çıkması, dabbetü'l arz gibi kıyametin sahih alametlerinin olduğuna iman ederiz.³³

Rasûlullah'ın (s.a.v.) tüm ashabını dost edinir, hiçbirisine sövmeyiz, kin taşımayız, olmayan bir kusuru onlara yakıştıramayız. Onların hayırda öncü, faziletli ve Allah'ın dinine destek veren, kıyamete kadar İslam'ın yolunu açan kişiler olduklarını biliriz. Onlardan sonra şehadet getiren her dil, imanın hasletlerinden bir haslet barındıran her kalp, onların iyiliklerinden bir iyilik yapmaktadır ve onların açtıkları bir yoldan ilerlemektedir. Çünkü "Her kim dinde güzel bir çığır açarsa kendisi için bir ecir ve kıyamet gününe kadar onu yapanın ecrinden bir pay vardır."³⁴ İman ise en büyük iyiliktir ve sünnetlerin en yücesidir. Nerede Allah'ın adının anıldığı bir yurt ve meşit varsa onlar için bundan bir pay vardır.³⁵ Aralarında vuku bulan tartışma ve mücadelelerin bir kısmı uydurmadır, batıldır ve bunlara iltifat edilmez.

²⁹ el-Bakara, 2/23.

³⁰ İbn Dakîku'lîd, *Akîdetü İbn Dakîkal'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 11.

³¹ İbn Dakîku'lîd, *Akîdetü İbn Dakîkal'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 12.

³² İbn Dakîku'lîd, *Akîdetü İbn Dakîkal'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 12.

³³ İbn Dakîku'lîd, *Akîdetü İbn Dakîkal'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 13.

³⁴ Müellif burada muhtelif hadis kaynaklarında farklı tarihlerle yer alan, Müsned-i Ahmed'de de 19183 numaralı hadis-i şerifte bildirilen bir hususa atıfta bulunmaktadır. Bkz. Hanbel, *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, 29/519.

³⁵ İbn Dakîku'lîd, *Akîdetü İbn Dakîkal'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 13-14.

Doğruluğu bilinen tartışmaları ise en güzel şekilde tevil eder ve uygun bir çözüm yolu ararız. Çünkü onlar önceden Allah tarafından övölmüş bir topluluktur. Bu tür rivayetler teville hamledilebilir. şüpheli olan şeyler ise malumu iptal etmez. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin imametlerinin hak olduğuna iman ederiz. Onlardan her biri, arada zulüm, haksızlık, gasp olmaksızın şeri delillerle, hak ederek hilafet makamını elde etmişlerdir. Malik'e (ö. 179/795) Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra kimin en faziletli olduğu soruldu. "Ebu Bekir ve Ömer'dir, bunda bir şüphe mi var?" dedi. Sünnete bağlı büyük hadis ehli ve fetva sahibi imamlar bu inanç üzeredirler.

Ecellerin, Allah'ın bilgisi üzere gerçekleşeceğine, onun bildiği vaktin ne öncesine alınabileceği ve ne de geciktirilebileceğine inanırız. Bir kimsenin Allah'ın bilgisi üzere belirli bir vakitte gerçekleşecek ecelini bizler engelleyemeyiz. İyiliği emir ve kötölükten nehyin buna gücü yeten, iyiliğin ve kötölüğün ne olduğunu bilen, bunu yaptığı takdirde güç yetirmeyeceği bir meşakkatle karşılaşmayacağını düşünene herkese farz olduğuna iman ederiz. Günahıtan korunmak, Allah'ın tevfikeyidir ve O'ndan başka da Rab yoktur³⁶

3. Akīdetü İbn Dakīkâl'îd'in İçerik Analizi

3. 1. Metin Üzerine Genel Analizler

Metin boyunca İslam tarihinde derin tartışmalara sahne olmuş birçok kelâmî konuya yüzeysel şekilde temas edildiği dikkat çekmektedir. Bu konular arasında, öncelikle Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında konuşmanın imkân ve esaslarına dair hususlara yer almaktadır.

Müellif, akâid eserine Allah'ın varlığı ve birliğine imanla giriş yapar ve akabinde ehl-i sünnet akidesinin ilah telakkisini açıklamaya yönelik, Allah'ın zatı ve sıfatları konusuna değinir. Onun Allah ve sıfatları hakkında konuşurken selefin hassasiyetlerine benzer bir yaklaşım sergilediği görölmektedir: "Aynı şekilde Kitap'ta ve Sünnet'te geöen tartışmalı lafızlar hakkında da aynı şeyi söyleriz. O'nun celaline yakışmayan sıfatlardan Allah'ı tenzih ederiz."³⁷

Müellifin Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili tartışmalı konulardaki bu görüşlerinin, "Bizler Allah'ı, kendisini kitabı Kur'an'da nasıl vasıflandırmışsa o vasıflarla tanırız."³⁸ şeklindeki Ebû Hanife'nin ifadeleriyle örtüştüğu görölmektedir. Bu bağlamda vurgulanması gereken bir diğer husus, müellifin Kur'ân ayetlerini tevil ve tefsire ilişkin indî, keyfi yorumları önlemeye yönelik tespitidir. Kur'an'dan veya Sünnet'ten bir hükmü tevil ederken Arap dilinin sınırları içerisinde hareket edilmesine yönelik tespitin bir benzerini İmam şâtübî de (ö. 790/1388) yapmaktadır. şâtübî, anlama faaliyetinde ilk olarak lafzın hakiki anlamı esas alınır. Lafzın geötiği metinde hem hakiki hem de mecaz anlamının kast edildiği müşterek bir durum söz konusu olabilir. Ancak bu durumun dışında kalan durumlarda yani lafzın hakiki ve mecaz anlamı dışında, Arapların hiçbir zaman kullanmadığı bir anlamda kullanılması caiz değildir. Kur'an'dan ve Sünnet'ten örneklerle konuyu açmaya çalışan şâtübî, Rasûlullah'ın

³⁶ İbn Dakīkâl'îd, *Akīdetü İbn Dakīkâl'îd /'Akīdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 14-15.

³⁷ İbn Dakīkâl'îd, *Akīdetü İbn Dakīkâl'îd /'Akīdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 8.

³⁸ Nu'man b. Sâbit Ebû Hanife, *Fıkhul-ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-furkân, 1999), 59.

(s.a.v.) “Tedavi olun; çünkü derdi indiren Allah mutlaka devasını da indirmiştir.” hadis-i şerifinden, “Günah dertlerinden tövbe ile temizlenin.” anlamı çıkarılamayacağını vurgular. Ona göre şeri deliller bu şekilde yorumlanamazlar. Böylesi bir tavrın sahih olmadığına en büyük kanıtı da, Kur’an’ın Arapça inmiş bir kitap olmasıdır. Sünnet’in dili de Arapçadır. Dolayısıyla her iki nassa ait lafızları, ait oldukları dili konuşan Arapların hiçbir zaman kullanmadıkları anlamlara hamletmek, caiz değildir ve yanlış anlamalara kapı aralar.³⁹

Müellif, eserinin giriş kısmında Allah’ın varlığı, birliği (tevhit) inancına kısa bir temasın ardından, O’nun kudreti, iradesi ve kelim sıfatı gibi üzerine konuşmanın uzmanlık ve hassasiyet gerektirdiği konulara değinmektedir. Bu durum, İslam inanç sisteminin mihver kavramı olan tevhidi merkeze alan Akâid ilminde kaleme alınmış bir eser için doğaldır. İslam tarihi içerisinde kaleme alınan mensur ya da manzum akâid eserlerinin hangisine bakılırsa ilk ele alınan hususun, tevhit inancı ve Allah’ın sıfatları olduğu görülecektir. Örneğin Fıkhü’l-ekber, “ اصل التوحيد و ما يصح الاعتقاد عليه؛ يجب

... اصل التوحيد و ما يصح الاعتقاد عليه؛ يجب ” ifadeleriyle başlar.⁴⁰ Ehl-i sünnet kelimasının önder isimlerinden İmam Maturidî’nin (ö. 333/944) kelâmî görüşlerine yer verdiği eserinin adı, “Kitâbü’tevhîd”dir.⁴¹ Manzum şekilde kaleme alınan akâid metinlerine örnek olması açısından Ali b. Osman’a (ö. 575/1179-80) ait “*Bed’ü’l-emâlî*” örnek verilebilir. Ezberlenmesi kolay olsun diye beyitler şeklinde yazılan ve yüzyıllar boyu medreselerde okutulan bu tür eserler, İslam akidesinin sonradan Müslüman olan toplumlar arasında yayılmasında önemli görevler icra etmişlerdir. Müellif eserine, “ يقول العبد في ” ibaresiyle başlar.⁴²

İbn Dakîkûl’îd, tevhit inancına temastan sonra meleklerle, kitaplara ve peygamberlere imana ilişkin esaslar üzerinde durur. Rû’yetullah⁴³ konusu ve Hz. Muhammed’in peygamberliğine delil teşkil eden mucizeler de temas ettiği akâid esasları arasında yer almaktadır. İbn Dakîkûl’îd, Kur’an-ı Kerim’i peygamberliğin en büyük delili olarak başa koyar. Diğer mucizeleri arasında, gaipten haber vermesi, yiyecek ve içecekleri çoğaltması, seslenerek çağırdığı ağacın ona doğru hareketlenmesi, ayın yarılması yer almaktadır. Ancak eserinde Miraç mucizesine yer vermediği görülmektedir. Oysa İmam Ebû Hanîfe, Miraç mucizesinin hak olduğunu, onu reddedenin bidat ehli sayılacağını ve doğru yoldan sapacağını ifade eder.⁴⁴

İbn Dakîkûl’îd’in peygamberliğin delili mucizeleri sıraladıktan hemen sonra Rasûlullah’ın (s.a.v.) zühdüne değinmesi de önemlidir. Rasûlullah’ın (s.a.v.) sıralanan mucizelerinden öte bir peygamberden beklenen zühde dayalı, amellerinin

³⁹ İbrahim b. Musa Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3/47-49.

⁴⁰ Ebû Hanîfe, Fıkhü’l-ekber, 5.

⁴¹ Ebû Mansûr Mâturidî, Kitâbü’t-tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr’u Sâdir, 2001).

⁴² Muhit Mert, “Oş’lu Din Âlimi Ali b. Osman ve Bed’ül-Emâlî Adlı Eseri Bağlamında İtikadi Görüşleri”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7-8 (2005), 7-10.

⁴³ Mü’minlerin ahirette Allah’ı görmesi anlamında, Hicri II. yüzyılda tartışılmaya başlanan bir konudur. Allah’ın kullar tarafından gözle görülüp görünmeyeceğine dair tartışmaları içerir. Bkz. Temel Yeşilyurt, “Rû’yetullah”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/311-314.

⁴⁴ Ebû Hanîfe, Fıkhü’l-ekber, 70.

karşılığını yalnızca Allah'tan bekleyen, ibadet merkezli yaşantısının onun peygamberliğinin gerçek delili olduğunu ifadeye çalışmaktadır.⁴⁵

İslam inanç sisteminin ulûhiyete, nübüvvete ve ahirete ilişkin haller şeklinde üçlü bir tasnife indirgenebileceği⁴⁶ bilgisinden hareketle akide metinlerinin temas ettiği konular arasında kıyamet ve ahirete ilişkin olay ve durumların yer alması zorunlu bir durumdur. İbn Dakîkûl'îd, Kitap ve Sünnette yer bulan kıyamet hallerine kısa kısa temas etmektedir. Ayrıca, kabirde sorguya çekilme, kabir azabı, sûra üfürülüş ve yeniden diriliş esnasında ruhların bedenlere dönüşü, kıyametin habercisi olarak İsa'nın yeryüzüne inişi, Deccâl'in, Ye'cüc ve Me'cüc'ün zuhuru gibi kelâmî açıdan karmaşık, fırkalar ve mezhepler arasında ihtilafa neden olmuş konulara kısa kısa temas edilmiş olması da önemlidir. Üstelik kelâmî açıdan bu denli kapsamlı konular, tartışmalara yönelik veriler içeren onca Kur'an-ı Kerim ayetine, Sünnet'ten nice rivayete rağmen, toplamda on ayet ve iki hadis-i şerif kaynak gösterilerek ele alınmışlardır.

İnanç esaslarını konu edinen, İslam tarihi içerisinde kapsam ve türleriyle pek çok farklı tarzda kaleme alınan akâid metinlerinin yazılma hedefleri nedir? Bu sorunun cevabını; çocuklardan, gençlerden, kadın ve ihtiyarlardan oluşan kalabalık kitlelere, Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatından hemen sonra baş gösteren ihtilafı kelâmî konuları onların anlayacağı sadelikte bir yöntemle öğretebilmek şeklinde ifade etmek mümkündür. Peygamberin vefat ettiği ilk günlerde baş gösteren ihtilaflardan akla gelenler, ondan sonra İslam devletini kimin yöneteceği meselesi, yalancı peygamberlerin ortaya çıkmaları ve sapkın iddiaları, büyük günah işleyeninin durumunun ne olduğu vb. konulardır.⁴⁷ Kur'an'ın bir hükmünün ait olduğu tarihsel ve ontolojik ilişkiler ağı gözetimeksizin Hariciler tarafından sloganlaştırılarak Müslümanlara karşı kullanılması gibi Müslümanlar arasında gerçekleşen siyasal tabanlı iç sorunlar;⁴⁸ diğer dinlerle, felsefi akımlarla temas ve tercüme faaliyetleri gibi dış amillerin etkisiyle⁴⁹ Müslümanlar arasında inanç esasları etrafında şekillenen mezhep ayrışmaları baş göstermiştir.

Arpaguş, 2016 tarihli araştırmasında; İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan, öncülüğünü Hanefî-Mâturîdî çizgide âlimlerin yüklediği, İslami ilimlerin gelişiminden süzülen nosyonun geniş halk tabanına yayılmasına katkı sağlayan ilmihal ve akâid eserlerini, Osmanlı ilmihal ve akâid literatürünün bir dökümünü yaparak incelemiştir.⁵⁰ Manzum tarzda kaleme alınan, âmentü şerhi adı altında telif edilen ve malumat-ı diniyye (dini bilgiler) şeklinde hazırlanan başlıca eserlerin dökümünü yapan Arpaguş, bu tür eserlerin kaleme alındıkları dönemin sosyal, kültürel havasını yansıttıkları ve konjonktürden etkilendikleri tespitinde bulunur. Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınan ve savaş yıllarına rastlayan eserlerde cihat konusunun sıklıkla

⁴⁵ İbn Dakîkûl'îd, Akîdetü İbn Dakîkûl'îd / 'Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a, 12.

⁴⁶ Gölcük - Toprak, Kelâm, 20.

⁴⁷ Gölcük, Kelam Tarihi, 27.

⁴⁸ Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar" (Din Dîli, İstanbul: Kuramer, 2015), 20.

⁴⁹ Gölcük, Kelam Tarihi, 21.

⁵⁰ Hatice K. Arpaguş, "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 327-376.

ele alınmasını buna delil olarak sunar.⁵¹ Dolayısıyla araştırmamızın odaklandığı İbn Dakîkûl'î'de olduğu gibi, "Rasûlullah'ın tüm ashabını dost edinir, onlardan hiçbirisine sövmeyiz, hiçbirine karşı kin taşımıyoruz, onlarda olmayan bir kusuru onlara yakıştırmayız."⁵² gibi İslam tarihi içerisinde mezhepsel kopmalara neden olmuş siyasi problemlere yapılan vurgular, siyasi, sosyal-kültürel göndermeler barındırmaktadırlar.⁵³

Ebû Hanîfe'nin Fıkh-ı Ekberi'nde yer alan, inanç esaslarıyla doğrudan bağlantı kurulamayan, "Mest üstüne mesh etmek caizdir. Ramazan gecelerinde teravih namazı kılmak sünnettir. Salih ya da günahkâr mü'minlerden herkesin arkasında namaz kılmak caizdir."⁵⁴ şeklindeki hükümlerin tefrikaların arttığı kriz zamanlarında din eğitiminin dini bilgi ve kültür aktarımı fonksiyonuyla açıklamak mümkün görünmektedir.⁵⁵ Benzer şekilde İbn Dakîkûl'î'din, "Hayrı ve şerri ile kaderin tamamına iman ederiz." aktarımı yalın anlamda İslam'ın iman esaslarından birinin bilgi boyutunda aktarımından ibaret görmemek gerekmektedir. Bu yaklaşım, bilgi aktarımının yanı sıra Rasûlullah'tan (s.a.v.) hemen sonra ortaya çıkan Kaderiye, Cebriye⁵⁶ gibi kader inancı üzerine spekülasyonlara karşı duruşu da ifade eden bir dini tutum belirleme şeklidir. Nitekim mensubu olduğu ehl-i sünnet geleneğinin en önde gelen isimlerinden İmam Mâtürîdî, onun eserine nazaran mufassal sayılabilecek eseri Kitâbü't-tevhîd'de, Rasûlullah'tan (s.a.v.) "Şüphesiz kaderiyye ehli bu ümmetin Mecusileridir." rivayetini naklederek başladığı bir bölümü, bu fırkaların eleştirisine tahsis etmiştir.⁵⁷

Uludağ, "Dinlerde -hatta ideolojilerde- akideler (iman esasları) mühim yer tutarlar." demektedir.⁵⁸ Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatı sonrası yaşanan fikri ve siyasi hareketliliklerin ortaya çıkardığı yeni dini anlayış ve yorumlar; fetih hareketleriyle Müslümanların geniş bir coğrafyada farklı dini-etnik toplumlarla iletişime geçmeleri, Yunan felsefesinin tercüme yoluyla Müslümanlar arasında yaygın ilgi görmesi sürecinde, oldukça hareketli bir konjonktürde ortaya çıkan ilim dallarından olan Akâid, doğal olarak bu hareketlilikten etkilenmiştir. Ayrıca Akâid ilminin odaklandığı konuların çeşitliliğinde, dini metinlerden hükümler çıkarmasının zarureti, İslam'ın insanlara tanıdığı fikir ve vicdan hürriyeti ile kimi naslardaki kapalı anlamların farklı şekillerde anlaşılmasına müsait olması gibi iç nedenler de etkili

⁵¹ Arpaguş, "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri", 372-373.

⁵² İbn Dakîkûl'î'd, *Akîdetü İbn Dakîkûl'î'd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cem'a'a*, 13.

⁵³ Bu noktada altı çizilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Osmanlı toplumunda yaygın mezhepler Hanefî-Mâtürîdî çizgide olsalar da bu medreselerde aynı çizgide fakat farklı mezheplere ait eserlerin okutulabildiği de bir gerçektir. Nitekim İpek, Gözütoğ'ın, Hanefîliği benimseyen Osmanlı medreselerinde Mâtürîdî kelâmına ait eserler yerine Eş'arî kelâm eserlerinin okutulmasını bu duruma örnek olarak aktarır. Bkz. Fatih İpek, "İslâm Eğitim Geleneğinde Bilginin Üretim, Paylaşım ve Dolaşım Kültürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 755.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, *Fıkhul-ekber*, 45.

⁵⁵ Eğitimin kültür aktarımı rolü için bkz. Hikmet Celkan, "Eğitim ve Toplum", *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 40; Süleyman Akyürek, "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve", *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 95.

⁵⁶ Bkz. Gölcük, *Kelam Tarihi*, 55-58.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 305.

⁵⁸ Uludağ, Süleyman. Sunuş, *(Kelâm ilmi ve İslâm akâidi: = (Şerhu'l-akâid)* Mesud b. Ömer Taftazânî) içinde. 4.

olmuşlardır.⁵⁹

İbn Dakîkûl'îd'e ait muhtasar, mensur akâid metninde de amentüde ifade olunan temel iman esaslarının dışında kalan, doğrudan iman esaslarıyla ilişkilendirilemeyen ancak müellifin anlam dünyasıyla ve yaşadığı dönemle bağıntı kurulabilecek ifade ve göndermelerin varlığı da gözden kaçmamaktadır. Eserinin son paragrafında değindiği “Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker” (insanlara iyiliği emredip, kötülükten vazgeçirmeye çalışmak) vazifesinin güç yetirebilen herkese farz olduğu noktasındaki görüşü,⁶⁰ ehl-i sünnet akâidine dair birçok metinde yer almamaktadır. Elbette insanlara iyiliği emredip, kötülükten vazgeçirmeye çalışmak, ehl-i sünnet açısından da dinin umdelerinden addedilmektedir. Ancak “Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker” Mu'tezile akadının önemli bir düsturu kabul edilmektedir ve Mu'tezile'nin inanç esaslarını ifade için kullanılan Usûlü'l-hamse'nin beşinci esasıdır.⁶¹ Konunun kelâmî arka planına girmemekle birlikte, ehl-i sünnet geleneğine mensubiyeti bilinen İbn Dakîkûl'îd'in Mu'tezile'nin temel inanç umdelerinden bir tanesine yer vermesi, incelenmeye değer bir durumdur. Bu maksatla müellif İbn Dakîkûl'îd'in hayatı ve kişiliğine odaklanmak fayda sunabilir.

İbn Dakîkûl'îd, yaşadığı dönemde toplum nezdinde saygın bir kişilikti. Bu saygınlıkta küçük yaştan itibaren dâhil olduğu ilim halkalarında, dönemin önemli âlimlerinden aldığı derslerle henüz gençken hem Şafii hem Maliki mezheplerinde fetva verecek derecede fıkhîta derinleşmesinin payı da büyüktür. Saygınlığını besleyen bir diğer husus da muttaki kişiliğidir. Dini ölçülere uymadaki hassasiyeti, dönemin iktidar sahipleriyle olan ilişkisine de yansımıştır. Birçok medresede ders vermiş, bu süreçte Takıyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355), İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334) gibi seçkin âlimlerin yetişmesine katkı sunmuş olan İbn Dakîkûl'îd, kendisine teklif edilen resmi kadılık görevini uzun yıllar reddetmiştir. Ancak ilerleyen yaşlarında yapılan son teklifi, reddettiği takdirde bu göreve gelmesini istemediği, ehliyet sahibi olmayan iki kişiden bir tanesinin üstlenmesi ihtimali nedeniyle kabul etmiştir. Dönemin yönetimiyle arasında çıkan ihtilaflar nedeniyle birkaç defa istifa etse de ısrarlar üzerine görevine devam etmiştir. Kadilkudâtlığı döneminde hâkimlerin ipek hilat giyme geleneğini o kaldırmıştır. Moğollara karşı hazırlanacak ordu için kendisinden, halktan ek vergi toplanması yönünde fetva talep eden yöneticilere, kendilerinin ve ailelerinin bütün mülklerini ortaya koymadıkları sürece fetva vermeyeceğini bildirmiştir. Hayatı boyunca dini ve ilmi kişiliğini makamın vakarına yakışır tarzda temsil etmeye çalışmış ve dönemin yöneticileri de dâhil, insanlara iyiliği emir onları kötülükten vazgeçirme görevini ihmal etmemiştir. Müellifin hayatına ve kişilik özelliklerine dair bu bilgiler dikkate alındığında onun eserini “emir bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker” vurgusuyla tamamlamasındaki gayesi daha iyi anlaşılacaktır.⁶²

⁵⁹ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 37; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 21-23.

⁶⁰ İbn Dakîkûl'îd, *Akîdetü İbn Dakîkûl'îd / Akîdet-ü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, 15.

⁶¹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 66.

⁶² Özel, “İbn Dakîkûl'îd”, 19/407-408; Bozbaş, “Eyyûbi ve Memlûklü Dönemi Mısır'ında Fukahâ-Siyâsî Otorite İlişkisi”, 102.

3. 2. Din Eğitimi Yaklaşımları ve Akâid Eğitimi

Batı'da aydınlanma sonrası, özellikle David Hume (ö. 1776) ve Auguste Comte (ö. 1857) gibi düşünürler nezdinde oluşan algı, toplumlar modernleştikçe ve insanlık bilimsel anlamda geliştikçe dinin zayıflayacağı, etkinliğini kaybedeceği yönündeydi. Hume, dini ilkel düşünce dönemlerine ait bir fenomen olarak görüyor, kaçınılmaz olarak gerileyeceği ve modern dünyada zamanla kaybolacağı tezini savunuyordu. Comte ise, insanlık tarihi boyunca kat edilen kültürel aşamalar göz önüne alındığında en ilkel aşamanın teolojik dini basamak olduğunu, bireyler ve toplumlar dünya hakkında rasyonel bilgilere sahip oldukça bu ilkel aşamanın yerini öncelikle felsefeye, sonrasında bilime ve son aşamada bilimlerin kralı olan sosyolojiye bırakacağını iddia ediyordu.⁶³

Din olgusu hakkında benzer bir kanaati Liagkis, Peter Berger'den alıntılı olarak şu şekilde aktarır: *"1950'li ve 1960'lı yıllarda bu alanda (din sosyolojisi) çalışan herkesle paylaştığım, ancak bariz bir hata olduğunu düşündüğüm şey, modernizmin dini gerileteceği düşüncesiydi. Modernizmin sekülerleşmeyle bağlantılı olmadığı giderek artan bir şekilde açığa çıkmaktadır."*⁶⁴

Modernizm ve ondan bir kopuşu mu yoksa onun süreği bir duruma mı işaret ettiği tartışmalı bir durumu ifade eden post-modernizmle birlikte din algısının toplumlar nezdinde değiştiği bir dünya ile karşı karşıyayız. Modernleşmeden kaynaklı değişimler dinleri yalnızca yeni üslup ve model arayışlarına itmekle kalmamış daha radikal dönüşümlere zorlamıştır.⁶⁵Bu durumu din eğitimi süreçlerinin düzenlenmesinde, geleneksel yöntemlerden kopuş ve konuya bilimsel bir perspektiften bakış takip etmiştir.

Bu dönem aynı zamanda gerek Hristiyan Batı'da gerekse Müslüman Doğu'da yüzyıllar boyu süren geleneksel din eğitimi yöntemlerinin terkine, din eğitiminin bilimsel yöntem ve yaklaşımlarla doğasının değişimine kapı aralamıştır. Din eğitiminin modern dönemle birlikte değişen doğası ve amaçları küreselleşme, çok kültürlülük, farklılıklar, öteki/leştirme vb. bir dizi sosyolojik kavramın etkisi altında şekillenirken, dünyada yeni din eğitimi modelleri arayışına tanıklık edilmiştir. Modern dünya toplumlarının çoğunluğu için çoğulculuk doğal bir olgu haline gelmiştir. Küreselleşmeden kaynaklı toplumsal dönüşümler, beraberinde ortaya çıkan çoğul kimlikler, ulus ötesi kurumların gitgide artan etkinlikleri, birey açısından farklılaşmış kimlikler şeklinde yaşadığımız dünyanın bir gerçeği haline gelmiştir. Homojen ulus devlet modelinin zayıfladığı, farklı etnik kimliklerin, dini-mezhepsel grupların bir arada yaşadıkları çoğulcu toplumların varlığı, birçok sosyal-kültürel olgu gibi din eğitimi uygulama ve politikalarını da etkilemiştir.⁶⁶

Çoğunluğun Katolik olduğu Batı toplumunda tüm Orta Çağ boyunca eğitim

⁶³ Mustafa Köylü, "Batı Ülkelerinde Din Eğitimi: Genel Bir Bakış", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 225.

⁶⁴ Marios Koukounaras-Liagkis, "Religion in the Curriculum in the Post-Modern Era: Why Young People Should Know about Religion?", *International Journal for Cross-Disciplinary Subjects in Education (IJCDSE)* 3/1 (2013), 1373.

⁶⁵ Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 171.

⁶⁶ Muhiddin Okumuşlar, "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli" 7/2 (2007), 252.

süreçlerinin hâkim gücü olarak Hristiyanlık ve temsil makamı olarak kilise, eğitimin her tür ve aşamasında otoriteydi. Benzer durum İslam dünyası için de geçerliydi.⁶⁷ Aydın, dinle ilgili eğitim-öğretim faaliyetleri temel alındığında Batı için Aydınlanma, Osmanlı toplumu içinse Tanzimat'ı bir kırılma anı olarak nitelendirmektedir. Bu kırılma dönemine kadar tüm dünyada kutsal metinler etrafında şekillenen gelenek, eğitim çalışmalarının temel dayanağı olmuştur. Aydın, Tanzimat'a kadar yürütülen geleneksel din eğitim-öğretim faaliyetleri için "Dini Eğitim", Tanzimat'la başlayan süreçte yürütülen din eğitim-öğretim faaliyetlerine ise "Din Eğitimi" nitelendirmesini yapmaktadır.⁶⁸

Araştırmanın bir örnek üzerinden merkezine aldığı akâid metinleri, eğitimin tüm tür ve aşamalarında hâkim ögenin İslam olduğu geleneksel din eğitim-öğretiminin yapıldığı bir döneme ait metinler olarak nitelendirilebilir. Bu metinler, İslam coğrafyasının genelinde doktriner⁶⁹ tarzda (confessional)⁷⁰ din eğitimi yürütülen merkezler olan medreselerde, yüzyıllar boyu okutularak, dini eğitimin doktrin yönünün önemli bir parçası olmuşlardır.

Din Eğitimi biliminin bugün için de üzerine odaklandığı en temel araştırma başlıkları arasında, bilimsel anlamda din eğitime amaç belirleme problemi yer almaktadır. Geçmişin geleneksel, doktriner din eğitim-öğretim yöntemlerinin terk edildiği, hızla değişen bir dünyada din eğitime amaç belirlemek, aynı zamanda belirlenen amaca ulaşılırken eğitim bilimlerinin ilkeleri doğrultusunda yöntem arayışlarını da geliştirme ihtiyacı doğurmaktadır. Altaş, "Din Eğitime Nasıl Yaklaşalım?" başlığı altında eğitim programlarının amaç, içerik, öğrenme öğretme süreci, yöntem ve değerlendirme aşamaları boyutlarıyla analiz edildiği bilgisini hatırlatır. Altaş, eğitimi anlama süreçlerinin, bizlerin dünyayı bütüncül olarak anlamaya dönük hareket halinde olduğumuz temel anlama biçimimizden, dünyayı yorumlama tarzımızdan etkilendiğini iddia etmektedir.⁷¹ Bu iddiayı şu şekilde açmak mümkündür: Özü itibarıyla din, inananlarından, önerdiği ilkeler üzerinden iman düzeyinde bir kabulleniş beklemektedir. Varoluş ve hayat üzerine sorgulamalar yapabilen özel bir varlık olan insan için din, tarihin her döneminde olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır. Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi tespit noktasında başka hiçbir bilgi alanı din kadar etkili cevaplar üretememektedir ve din, Allah âlem arasındaki ilişkiye cevap üretirken de başlangıçta *dogmatik* prensiplerle hareket etmektedir.⁷²

Türcan, din ve nasların önceliği noktasında, "Dinin amacı ve daha ziyade dini heyecan barındıran dini metinlerin amacı iman ve hidayet oluşturmaktır." yargısında bulunmaktadır. Akâid metinleri, dinin inananlardan iman etmelerini talep ettiği dogmaları, kendi kurgusal dili üzerinden tartışmaya açarak dolaylı anlamda bu

⁶⁷ Ayla Oktay, *Eğitime Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 75.

⁶⁸ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik, 2019), 102-103.

⁶⁹ "Doktrin, öğretimi. Savunulan ve öğretilen bir öğretim ya da ilke; dini, felsefi ya da siyasi bir sistem veya öğretimdeki inanç ve kavramların bütünü; bir konu ile ilgili fikirler toplamı; bir düşünür filozofun düşüncelerinin bütünü. Bkz. Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 615.

⁷⁰ "Confessional Model" için bkz. Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 355.

⁷¹ Altaş, *Din Eğitimi*, 153.

⁷² Galip Türcan, "Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği", *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 86.

amaca hizmet etmektedirler.⁷³ Ancak araştırmada buraya kadar sıralanan veriler doğrultusunda bütün akâid metinlerini, içerikleri, konuları ele alma yöntemleri ve metin özellikleri açısından tek kategoride ele almanın indirgemeci bir yaklaşım olacağı açıktır.

Araştırmanın önemli hareket noktalarından bir tanesi; akâid metinlerinin, her ne kadar tevhit inancı, Allah ve sıfatları hakkında konuşmanın imkan ve sınırları, nübüvvete dair meseleler, ahirete ilişkin durumlar vb. İslam inanç esasları gibi spesifik bir alana yönelik metinler olsa da yazıldıkları dönemin genel siyasi-sosyolojik hareketliliklerden etkilenen metinler oldukları iddiasıdır. Bu iddiayı destekleyen en önemli bileşense, akâid metinlerinin bir dini metin türü olarak, her türlü dini soru ya da sorunun kaynağından bizzat vahiy ve peygamber kanalıyla çözüldüğü, ihtilafların minimum düzeyde olduğu peygamber döneminin sonunda, sahabe arasında ve İslam toplumunda siyasi-mezhepsel ihtilafların baş gösterdiği bir dönemde ortaya çıkmalarıdır. Hz. Peygamber'in Müslümanları ihtilaflardan sakındıran tutumundan sonra yeni dönemde, İslam toplumu nezdinde ortaya çıkabilecek ihtilafların önüne geçecek onun kadar güçlü bir otorite kalmamıştır. Bu dönemde yaşanan teolojik tartışmalara ek olarak siyasilerin tercihleri doğrultusunda yeni teolojik tartışmalar ortaya çıkmıştır. Yeni dini/teolojik yorumları, dini motivasyon kadar belki ondan da fazla olacak şekilde siyasi motivasyon etkilemeye başlamıştır. Din, inananlarından kendi dogmalarına iman etmelerini isteyip, onlar etrafında ortaya çıkabilecek her türlü ihtilafı yasaklarken, yeni dönemde ortaya çıkan ihtilafların merkezinde yine dinin dogmalarının yer alması da paradoksal bir durumdur.⁷⁴

Akâid metinleri, içerikleri dikkate alındığında tarihsel süreçte İslam inanç esasları etrafında ortaya çıkan tartışmalar sonrasında gerçekleşen mezhep merkezli ayrışmalar karşısında hedef kitleyi, içeriğinde yer alan temel dini doktrinler etrafında birleştirmek gibi bir amaca yönelik hazırlanmışlardır. Akîdetü İbn Dakîku'lîd'in başlığında yer alan "Akîdetü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a" vurgusu, bu dini metin türünün söz konusu yönüne işaret etmektedir. Yüzyıllarca İslam toplumunun kalabalık bir kesimi, dini kimliğini ifade ederken Müslüman nitelemesinin yanında ehl-i sünnet vurgusu da yapmıştır. Akâid metinleri arasındaki içerik, yöntem, yaklaşım farklılıklarına bu perspektiften bakmakta fayda vardır.

Akîdetü İbn Dakîku'lîd vb. ehl-i sünnet akidesini temel alan muhtasar akide metinlerinde, istisnalarına rağmen derin kelâmî konular ayrıntıya kaçılmadan, uzun uzadıya sahada kaleme alınmış eser isimlerine yer verilmeden ele alınmaktadır. Yanı sıra eserlerde yer verilen konularla irtibatlarına rağmen tarih içerisinde ortaya çıkan îtikâdî fırka ve mezheplerin isimlerine yer verilmediği de dikkat çeken bir diğer husustur. İbn Dakîku'lîd, eseri boyunca tek bir fırka, mezhep veya bu konularda kaleme alınmış herhangi bir eser ismine yer vermemiştir. Bu eserlerin tıpkı ilmihal gibi İslami ilimlerin gelişiminden süzülen bilinci geniş halk tabanına yayma maksadıyla kaleme alındıkları dikkate alınınca, neden derin kelâmî tartışmalara girilmediği, uzunca kitap listelerine, fırka ve mezhep bilgilerine yer verilmediği anlaşılacaktır.

⁷³ Türçan, "Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği", 87.

⁷⁴ Türçan, "Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği", 87.

Kelâmî açıdan tartışmalı konuların öğreneni ayrıntıya boğmadan özetlendiği, Kur'an'dan ve Sünnetten sınırlı sayıda delile başvuru, kalamcı, fırka ve kitap isimlerine mümkün merteye yer verilmeyen bu eserlerin, günümüzde bilimsel metotlarla yürütölen öğretim faaliyetlerinin temel ilkeleri arasında yer alan; "amaca dönüklük"⁷⁵, "öğrenciye görelilik"⁷⁶ ilkelerini gerçekleştirdikleri görölmektedir. Bu eserler, İslam inanç esasları gibi spesifik bir alana yönelik metinler olsa da yazıldıkları dönemin siyasi-sosyolojik hareketliliklerinden etkilenen metinlerdir. Bu yönleriyle de "hayata yakınlık"⁷⁷ ve "güncellik/aktüellik"⁷⁸ ilkelerini karşılamaktadırlar. Halifelik, imamet vb. siyasi konularda tutum belirleyici metinler olarak da öğretim ilkelerinden "otoriteye itaat ve özgürlük" (sosyallik)⁷⁹ ilkesine yönelik unsurlar barındırmaktadırlar.

Bu aşamada şu soru gündeme gelmektedir: Temel İslami ilimlerin doğuş çağında ilkler arasında yer alan Akâid ilminin, yüzyıllar boyu İslam inanç esaslarının kalabalık kitlelere öğretilmesine, bu yönde dini tutum ve kimlik oluşturulmasına aracılık etmiş Akâid eserlerinin bugünün dünyasında yeri nedir? Terk edilen geleneksel, doktriner/confessional din eğitimi anlayışıyla birlikte küreselleşme, çoğulculuk, çok kültürlölük, farklılıklar ve ötekileştirme gibi bir dizi kavramsallaştırmanın din eğitimi süreçlerini hedefler, yöntem ve teknikler noktasında etkilediği günümüzde akâid metinlerine ihtiyaç kalmadığı iddia edilebilir mi?

Yüzyılın başlarında (2001) ölkemizde, din öğretiminde yeni yöntem arayışlarının geniş bir perspektiften masaya yatırıldığı, John M. Hull, Karl Ernst Nipkow gibi akademisyenlerin de iştirak ettiği kapsamlı bir uluslararası sempozyum gerçekleştirilmiştir. Hull, sunumunda meslektaşı M. H. Grimmit tarafından geliştirilen, "Dini Öğrenme", "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme" ayrımından hareketle günümüz çok kültürlölük, demokratik-çoğulcu toplumlarında din eğitiminin rolü, din eğitimi süreçlerinde devletin alması gereken pozisyon gibi olgular perspektifinden değerlendirmelerde bulunmuştur.⁸⁰ Bu iki bilim insanı tarafından geliştirilen din öğretimi modellerine yönelik söz konusu tasnif ölkemizde de ilgi görmüş, bu konuda önemli çalışmalar yapılmıştır. Okumuşlar, Bahçekapılı, Altaş ve Aydın gibi araştırmacılar, söz konusu modelleri anlamaya, analize yönelik çalışmalarıyla, ölkemizdeki din eğitimi süreçlerine yönelik bir takım saptama ve çözümlemelerde bulunmuşlardır.⁸¹

Hull'un sunumunun az önce ifadeye çalışılan problem için önemi, araştırmasının sonunda, "Mali Küreselleşme ve Ruhsal Değerler" başlığı altında ifade ettiği bir

⁷⁵ Söz konusu öğretim ilkesiyle ilgili ayrıntı için bkz. Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 12.

⁷⁶ Bkz. Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 14.

⁷⁷ Bkz. Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 18.

⁷⁸ Bkz. Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 20.

⁷⁹ Bkz. Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 19.

⁸⁰ John M. Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", çev. Didem Nasman, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2004), 42-51.

⁸¹ Okumuşlar, "Çok Kültürlölük Toplumlarında 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli", 251-264; Mehmet Bahçekapılı, "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar: 'Din hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme'", *Journal of Islamic Research*, (2011), 101-120; Altaş, *Din Eğitimi*, 176-178; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 354.

ikilemde mevcuttur. Eğitimin ruhi ve ahlaki değerleri ön plana çıkaracak bir ideal üzerine kurulması gerektiğini vurgulayan Hull, işaret ettiği ikilemi şu ifadelerle ortaya koymaktadır: *“Ama, bunda başarılı olursak, bu defa gençlerin mali dünyanın yıkıcılığında rekabet anlayışını sağlayan eğitimde başarılı olamayacağız. Değerler, bir-biriyle uyumsuzdur.”*⁸² Hull, mali küreselleşmenin ulus devletleri aşan güçlü etkisini, süper güç ABD’nin dahi mali çıkarlar üzerinden kontrol edilişi örneği üzerinden açıklamaktadır. Resmini çizmeye çalıştığı uluslararası ve sermayeler arası rekabete ilişkin tespitleri, modern zamanları anlama yönünde ipuçları barındırmaktadır. Küresel mali rekabetin hükümet politikalarını aşan, birey ve topluma tesir eden bir doğası vardır. Bu küresel mali rekabet, insanlığın geçmiş ahlâkî ve toplumsal değerlerinin yerine, paraya-sermayeye özgü yeni sosyal ve toplumsal değerler oluşturmaktadır. Hull, bu düşüncelerini, *“Aslında, özgürlük-sevgi, kişiler arası dayanışma ve etiksel hayat yaşamak gibi insani değerler, mali rekabetin merhametsiz baskılarıyla öylesine kemirilmektedir ki para kültürümüzün Tanrısı, putperest bir ilahı olmuştur demek abartı olmayacaktır.”* yargısıyla tamamlamaktadır. O, çok kültürlü toplumlarda farklılıkların ötekileştirilerek çoğulculuk düşüncesinin yara almasını önlemek adına dinler arasındaki rekabeti önlemeye yönelik yeni din eğitimi modeli arayışlarını analize çalıştığı araştırmasının sonunda, dinler arasındaki rekabet ve mücadeleyi, sermayeler arasındaki rekabetin çarpıtılmış bir şekli olarak gördüğünü söylemektedir. Ona göre bu anlamda dinler arasındaki rekabet de etkisiz kılınmalıdır. Hull’un bu görüşü tartışmaya açık dursa da dinler arası rekabeti önlemeye yönelik, dikkat çeken bir öneride bulunur. Hull, dinler arasındaki rekabetin ancak dinlerin kendileri tarafından, kendi içsel yaşamlarını yenilemeleri ve misyonlarını tekrar hatırlamaları yoluyla gerçekleşebileceği tespitinde bulunur.⁸³

Aynı oturumda tebliğ sunan Nipkow da çoğulcu bir toplumda din eğitiminin niteliğiyle, dinler arası rekabete ilişkin analizlerde bulunmaktadır. Nipkow, etkili bir din eğitimi anlayışının temel şartının diğer dinlerle rekabet olmaması gerektiği tespitinde bulunur. Bu durumu ülkesi Almanya için açıklarken, eğer Hıristiyan inancını diğer inançlarla özellikle de İslam’la rekabet etme düşüncesinden kurtaramazlarsa açık fikirli, demokratik bir din eğitimi anlayışına ulaşamayacaklarına vurgu yapmaktadır.⁸⁴

Nipkow, dinin temel fonksiyonunun insan ile doğaüstü güçler arasında bağlantı kurmak olduğunu aktardıktan sonra, üç ilahi din için bu doğaüstü gücün “Allah” olduğunu hatırlatmakta ve ülkesindeki din eğitimi süreçleri için şu tespitte bulunmaktadır: *“Benim ülkemde din eğitimi Allah kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu dikkate alınabilir bir gelişmedir. Bizim öğrencilerimiz Allah’ı tanımak, bilmek ve de onun hakkında bazı şeyler öğrenmek istiyorlar. Özellikle bazı bölgelerde ateist rejimler hakimdir.”*⁸⁵

Nipkow’un kendi ülke gençliği için din eğitiminin önceliğini “Tanrı’yı

⁸² Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, 49.

⁸³ Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, 50.

⁸⁴ Karl Ernst Nipkow, “Avrupa Birliği Anlayışı Çerçevesinde Almanya’da Din Öğretimi”, çev. Didem Nasman, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2004), 92.

⁸⁵ Nipkow, “Avrupa Birliği Anlayışı Çerçevesinde Almanya’da Din Öğretimi”, 93.

tanımak" olarak ifade etmesi, tespitini gençlerin konuya duyduğu ilgiyle ve yakın geçmişte ülkenin bir kısmının ateist bir rejimin tesiri altında kalmasıyla açıklıyor olması, bu araştırmada akâid metinlerine yönelik yapılan analizlerle örtüşmektedir. Çünkü Nipkow, ülkesinin konjonktürüyle, gençliğin ilgi ve ihtiyaçlarından hareketle bir hedef ortaya koymaktadır. Araştırma boyunca yapılan analizlerle akâid metinlerinin, İslam inanç esaslarının geçmişin birikiminden hareketle yeni nesillere aktarımı fonksiyonu yanı sıra kaleme alındıkları dönemde gündem oluşturan inanç eksenli tartışmalara "ehl-i sünnet" düşüncesinin genel ilke ve esasları doğrultusunda cevaplar üretme işlevi vurgulanmıştı. Kapsadıkları konular, konuları ele alış yöntemleri dikkate alındığında bu dini metinlerin genel öğretim ilkelerinden, "amaca dönüklük, öğrenciye görelilik, hayata yakınlık, aktüellik" vb. başta gelenlerine uygunluklarının altı çizilmişti. Nipkow'un ülkesindeki din eğitimi süreçlerine yönelik tespitlerinde de söz konusu öğretim ilkelerinin izlerine rastlanılmaktadır.

Nipkow'un tespiti, Hull'un şu analiziyle birlikte değerlendirildiğinde konuya farklı bir perspektiften bakma imkânı doğmaktadır. Hull, bildirisinde üzerinde durduğu ilk model olan "dini öğrenme" hakkında konuşurken, bu öğrenme modeline göre, her bir dinin bir sonraki nesillere aktarımını sağlamanın o dinin kendi işi olduğu tespitinde bulunmaktadır.⁸⁶Müslüman ülkelerde devletin din eğitimi süreçlerine dair politikaları, öğretim programı geliştirme yaklaşımları farklılık gösterse de geniş halk kitleleri için halen dini umde ve değerlerin yeni nesillere aktarımı sorumluluğunun kendilerine ait olduğu kanaati ağır basmaktadır.⁸⁷ Ayrıca yapılan araştırmalar, ülkemizde DKAB öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun da bu modellerden "dini öğrenme" modelini benimsediklerini ortaya koymaktadır. Öğretmenler de tek bir dini geleneğin yine kendi dinamiklerinden hareketle öğretildiği geleneksel ya da savunmacı din eğitimi modeli olan dini öğrenme modelini savunmaktadırlar.⁸⁸

Farklı din eğitimi modelleri üzerine araştırmalarıyla ünlü bir bilim insanı olan Hull'a ait, "Bizlerin ruhsal ve ahlaksal değerleri yüceltecek bir eğitime sahip olması gerekir."⁸⁹şeklindeki amaç cümlesi, modernizm etkisi altında tüm dünyada yükselen küresel mali rekabetin temel insani değerleri aşındırdığı verisiyle birlikte ele alındığında din eğitim-öğretimi hedef ve yöntemlerinin belirlenmesi süreçlerinde karar alıcıların işaret edilen değişimin doğasına dikkat etmeleri ve bu doğrultuda gerekli güncellemeleri yapmaları zorunluluğunu doğurmaktadır. Günümüzde

⁸⁶ Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", 47-48.

⁸⁷ Akkuş ve Uçar tarafından 2018 yılında Türk toplumunun dindarlık algısı üzerine yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, araştırmada kullandıkları "Dindarlık Kriterleri Ölçeğinde" yer alan "Mezhepler dinimizin birer zenginliğidir." maddesine, araştırmaya katılanlar tarafından "3,65" düzeyinde yüksek bir tutum derecesinde cevap verilmiştir. "Dini yaşamak için mezheplere gerek yoktur." maddesine ise "3,26" ile orta derecede katılım sağlanmıştır. Bu durum, ülkemizde yürütölmekte olan din öğretimine yönelik program ve politikaların "mezhepler üstü" bir anlayışa dayandırılmasının halkta karşılığının düşük düzeyde olduğu şeklinde yorumlanabilir. Aynı ölçekte yer alan "Müslümanın en önemli görevlerinden biri de İslâm'ı başkalarına anlatmak ve öğretmektir." maddesine katılım, "4,36" ile çok yüksek derecede gerçekleşmiştir. Bkz. Halil İbrahim Akkuş - Ramazan Uçar, "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumunu", Toplum Bilimleri Dergisi 12/24 (2018), 131-134.

⁸⁸ İbrahim Aşlamacı, "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 722.

⁸⁹ Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", 49.

gerek dünyada gerekse ülkemizde öğrenmenin niteliği ve yöntemine dair bilimsel veriler öğrenme kuramlarında değişikliklere, yeni teorilerin doğuşuna kapı aralamıştır. Doğaldır ki bilgiye bakış ve eğitim alanındaki gelişmelerden din eğitimi anlayış ve uygulamaları da etkilenmiştir. Mahiyet itibarıyla genel eğitimden ayrı durmayan, onun bir parçası olan din eğitiminin bu gelişmelerden uzak kalması, onun etkisini, verimini azaltacaktır ve ilgi çekici olmasını önleyecektir.⁹⁰

Hull'un vurgu yaptığı, küresel mali rekabetin temel insani değerleri aşındırmakta olduğu, din eğitim-öğretimi hedefleri belirlenirken bu durumun göz önünde bulundurulması gerekliliğine benzer bir yaklaşımı Meydan şu ifadelerle ortaya koymaktadır: *"Oysa günümüz eğitim anlayışı kendine amaç belirlerken büyük oranda iş gücü, rekabet edebilirlik, toplumsal endişeler gibi araçsal beklentilerden yola çıkmakla eleştirilmektedir. Din eğitimi anlayışlarımızın da bundan uzak olduğunu iddia etmek kolay değildir. Zira din eğitimi süreçlerimizde de bireyin anlam dünyasından, manevi tecrübelerinden çok bireyi topluma feda eden şekilci bir anlayıştan kurtulduğumuzu söylemek mümkün görünmemektedir."*⁹¹

Aydın, bilgi anlayışında yaşanan değişimler ve öğrenen merkezli bir yapıya bürünen eğitim süreçlerini değerlendirdikten sonra şu tespitlerde bulunur: *"Bu noktada belirtmek gerekir ki, öğrenme/öğretme sürecinin düzenlenmesinde öğrenenin merkeze alınması ilkesi, dini muhtevanın din eğitimindeki önemini ortadan kaldırmak şöyle dursun zayıflatmamalıdır bile. Esasen, dini muhteva, kendi önemini kendi içinde, kendi niteliklerinde taşımaktadır. Düzenlenen din eğitiminin amaçları, öncelikle dini muhtevada yer alan değerlere göre oluşturulmak durumundadır."*⁹² İslam dini için en önemli muhteva âmentüde ifade bulan iman esaslarıdır ve sağlam bir inanç zemini üzerine kurulmayan din eğitimi, dindarlık anlayışında ve dini kimlik oluşumunda zemin kaymalarına neden olacaktır.

İslam'ın hedeflediği ahlaklı birey ve toplumun oluşumu, sağlam bir inanç zemini üzerine kurulan, Kur'an'da sıklıkla, "İman edip salih ameller işleyenler" şeklinde vurgulanan mümin kimliğinin inşasıyla mümkün olacaktır. Güler, imanı tasdikten sonra gelen, salih amel doğuracak bir motivasyon ve duyarlılık hali olarak tanımlamaktadır. Tasdikten sonra gelen imanın bireye eğitimle kazandırılması mümkündür. İmanın doğal sonucu ahlakıdır. Ahlak eğitimi de böyledir. Bireye önce değerlerin bilgisi ve bunların motivasyon kaynağı (iman kast edilmekte) verilir, sonra davranış beklenir.⁹³

Bir itikat temeli üzerine kurulu olan din kavramı,⁹⁴ yeni nesillere öğretilirken temel soru, söz konusu itikadının hangi aşamalarda, hangi yöntemlerle öğretilceğidir. Kant, din eğitimine özel bir bölüm ayırdığı eserinde, çocukta dini bir itikadın oluşturulması sürecine dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin, çocuğun itikat eğitimi erken yaşta başlamalıdır önerisinde bulunmaktadır. Doğru olanın çocuğa yüce yaratıcı kavramından ve onun isimlerinden bahsetmeden önce insanlığın

⁹⁰ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 348-349.

⁹¹ Hasan Meydan, "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anlamalı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 88.

⁹² Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 350.

⁹³ İlhami Güler, "Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(İye) Dindarlığı", *İslâmiyât* 5/4 (2002), 101.

⁹⁴ Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, çev. S. Emre Sekman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 71.

hedeflerinden bahsetmek, var oluş amaçlarını öğretmek ve çocuğun bakış açısını geliştirmek olduğu söyledikten sonra bir kaygısını dile getirmektedir. Bir aile bu tavsiyelere uyup çocuğa yüce yaratıcıdan sonra bahsetme kararı alırsa ve çocuk bundan önce başka bir figürü tanır ve sapkın, farklılaşmış fikirlere kapılırsa bu arzu edilmeyen bir durum olacaktır. Bu sebeple, çocukların hayal dünyalarında böyle sapkın bir fikrin yerleşmesi istenmiyorsa, dini fikirlerin aşılmasına erken dönemde başlanmalıdır.⁹⁵

İslam dini için en önemli muhteva âmentüde ifade bulan iman esaslarıdır ve sağlam bir inanç zemini üzerine kurulmayan din eğitimi, dindarlık anlayışında ve dini kimlik oluşumunda zemin kaymalarına neden olacaktır. İslam'ın hedeflediği ahlaklı birey ve toplumun oluşumu, sağlam bir inanç zemini üzerine kurulan, Kur'an'da sıklıkla, "İman edip salih ameller işleyenler" şeklinde vurgulanan mümin kimliğin inşasıyla mümkün olacaktır. Güler, imanı tasdikten sonra gelen, salih amel doğuracak bir motivasyon ve duyarlılık hali olarak tanımlamaktadır. Tasdikten sonra gelen imanın bireye eğitimle kazandırılması mümkündür. İmanın doğal sonucu ahlaktır. Ahlak eğitimi de böyledir. Bireye önce değerlerin bilgisi ve bunların motivasyon kaynağı (iman kast edilmekte) verilir, sonra davranış beklenir.⁹⁶

Sonuç

Araştırmada analizine çalışılan örnek "Akîdetü İbn Dakîku'l-İd" gibi dini metinler, yüzyıllar boyunca İslam dünyasının farklı bölgelerinde ve toplumlarında kalabalık kitlelerin zarûrât-ı dîniyye kapsamında olan temel İslam inanç esaslarını Kitap ve Sünnetin ruhuna uygun bir tarzda öğrenebilmelerini, bu doğrultuda iman ve heyecan geliştirebilmelerini amaçlamışlardır. Günümüzdeyse Akâid, ülkemizde müstakil bir ders olarak yalnızca İmam Hatip Liselerinde okutulmaktadır. Öğretim programı hedefi "Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencilerine inanç konularında doğru bilgi kazandırmayı hedeflemektedir."⁹⁷ ifadeleriyle ortaya konulan bu dersin, bir okul türüyle ve hedef kitle olarak ergenlik çağındaki gençlerle (11. Sınıf öğrencileri) sınırlandırılmasının yalnızca pedagojik gerekçelerle açıklanamayacağı kanaatindeyiz. Kant'ın belirli bir itikada dayanan dinin temel inanç esaslarının çocuklara erken yaşta öğretilmesi yönündeki görüşü, Aydın'ın Rousseau'dan alıntılıdığı, "Çocuk zekâsını çok iyi tanıyan bir zihnin, onlara mahsus bir akâid kitabı yazmasını pek isterim."⁹⁸ temennisi dikkate alınınca, çocukların gelişim özellikleriyle uyuşan, onların duyuşsal yönünün dikkate alındığı inanç esaslarına yönelik çalışmaların yapılması gerekliliği doğmaktadır.

İçerik ve kapsam açısından geleneksel akâid öğretiminde ele alınan konuların, ülkemizde hâlihazırda din eğitimi kapsamındaki öğretim programlarında genel olarak yer aldıklarını söylemek mümkündür. Ancak dersin öğretim programında bulunan kavram havuzunda klasik Akâid ilminin kavramsal çerçevesinin dışında kalan, güncel tartışmalı meselelerden yalnızca "Satanizm" kavramının yer aldığı dikkat

⁹⁵ Kant, *Eğitim Üzerine*, 71.

⁹⁶ İlhami Güler, "Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(İye) Dindarlığı", *İslâmiyât* 5/4 (2002), 101.

⁹⁷ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Öğretim Programları" (Erişim 14 Eylül 2022).

⁹⁸ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 350.

çekmektedir. Araştırma boyunca, Akâid ilminin doğuşunun, Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatı sonrası İslam toplumunda ortaya çıkan ihtilaflar döneminde olduğu; akâid eserlerinin içerikleri ve yöntemleri noktasında kaleme alındıkları konjonktürden etkilendikleri verileri delilleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştı. Din öğretimi modelleri üzerine araştırmaları olan Hull ve Nipkow gibi bilim insanlarının analizleriyle birlikte değerlendirilince, eğitimin temel amacının modern çağda mali rekabet ve tüketim kültürü etkisi altında aşınan ahlaki değerlerin gençlere kazandırılması olmalıdır. Ayrıca deizm, ateizm gibi inanç sapmalarından korunmaları amacıyla merkezinde Allah fikrinin yer aldığı bir din eğitimi sürecinin yürütülmesi ihtiyacı doğmaktadır. Her toplum kendi konjonktürü ve sosyo-kültürel yapısı doğrultusunda çocukları, gençleri için din eğitimi politikalarını belirleme hakkına sahiptir. Bu sayede popüler kültür, tüketim alışkanlıkları, küreselleşme vb. dini kimliklerde aşınmalara neden olan çağcıl problemlere karşı çözüm geliştirmek mümkün olabilecektir. Din öğretimi süreçlerine dâhil olan uzman ve araştırmacılara düşense; farklılıkları ötekileştirmekten, çatışmalardan uzak içerikler üretmek ve yöntemler geliştirmek, çocukları ve gençleri inanç noktasında tehdit eden çağa ait problemlerin de kavram havuzunda yer aldığı öğretim programları oluşturmak olmalıdır. Bu noktada geçmişin birikiminden yararlanmak, klasik akâid metinlerden hareketle yeni içerikler üretmek mümkün görünmektedir.

Acknowledgement / Teşekkür: I would like to thank Dr. Ramy Mahmoud for his contribution to the selection of the sample aqîdah text. / Örnek akîde metninin seçimi noktasında sunduğu katkıdan dolayı Dr. Öğretim Üyesi Ramy Mahmoud'a teşekkürlerimi sunuyorum.

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

- Akkuş, Halil İbrahim - Uçar, Ramazan. "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumunu". *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/24 (2018), 115-139.
- Akyürek, Süleyman. "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve". *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Aşlamacı, İbrahim. "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 718-744.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 10. Basım, 2016.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik, 3. Basım, 2019.
- Bahçekapılı, Mehmet. "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar: 'Din hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme'". *Journal of Islamic Research*, 101-120.
- Bozbaş, Fatıha. "Eyyübî ve Memlûklü Dönemi Mısır'ında Fukahâ-Siyâsî Otorite İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2020), 95-113.
- Celkan, Hikmet. "Eğitim ve Toplum". *Eğitim Sosyolojisi*. 40-68. Ankara: Pegem Akademi, 1.

- Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 1. baskı., 2017.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Lüma'ü'l-edille fi kavâ'id Ehlî's-sünne*. İstanbul: Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1803/3.
- Çağrıcı, Mustafa. "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfu'z-zunûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Çınar, Mahmut. "Zarûrât-ı dîniyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Doğan, Hüseyin. *İslam İnanç Esasları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Öğretim Programları". Erişim 14 Eylül 2022. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- Ebü Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. *Fıkhü'l-ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-furkân, 1. Basım, 1999.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 4. Basım, 2000.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1991.
- Güler, İlhamî. "Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlığı". *İslâmiyât* 5/4 (2002), 99-108.
- Hanbel, Ahmed b. Müsnedi Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb el-'Arnâvût - Adil Mesud. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Hull, John M. "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler". çev. Didem Nasman. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*. 33-51. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. Basım, 2004.
- Huseynî, Zeynüddîn Abdürrahîm. *Nazm-u kit'ab'il-iktirâh*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2006.
- İbn Dakîku'l'îd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî. *Akîdetü İbn Dakîkâl'îd /'Akîdetü ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*. haz. Nizâr Hamâdî. Tunus: Dârü'l-İmâm b. 'Arafe, 1. Basım, 2022.
- İbn Dakîku'l'îd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî. *el-İlmâm bi ehâdisi'l-ahkâm*. thk. Hüseyin İsmail el-Cemel. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2002.
- İbn Dakîku'l'îd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî. *İhkâmü'l-ahkâm şerh-u 'umdetü'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1. Basım, 1997.
- İbn Dakîku'l'îd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî. *Şerh-ul erba'ine hadîsen*. Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn-i Mâce*. Kahire: Dâr-u İhyâ'il-Kütübî'l-'Arabî, ts.
- İpek, Fatih. "İslâm Eğitim Geleneğinde Bilginin Üretim, Paylaşım ve Dolaşım Kültürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 749-775.
- İsfahanî, Râğib. *Müfredât*. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- K. Arpaguş, Hatice. "Osmanlı Geleneysel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 327-376.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*. çev. S. Emre Sekman. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2020.
- Koukounaras-Liagkis, Marios. "Religion in the Curriculum in the Post-Modern Era: Why Young People Should Know about Religion?" *International Journal for Cross-Disciplinary Subjects in Education (IJCDSE)* 3/1 (2013), 1373-1378.
- Köylü, Mustafa. "Batı Ülkelerinde Din Eğitimi: Genel Bir Bakış". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 223-245.
- Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011).
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr'u Sâdır, 2001.
- Mert, Muhit. "Oş'lu Din Âlimi Ali b. Osman ve Bed'ül-Emâlî Adlı Eseri Bağlamında İtikadi Görüşleri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 7-32.

- Meydan, Hasan. "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anlamli Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 85-114.
- Nipkow, Karl Ernst. "Avrupa Birliği Anlayışı Çerçevesinde Almanya'da Din Öğretimi". çev. Didem Nasman. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*. 52-74. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. Basım, 2004.
- Oktay, Ayla. *Eğitime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 9. Basım, 2018.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 251-264.
- Özel, Ahmet. "İbn Dakîkul'îd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/407-409. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Özen, Şükrü. "'Teftâzânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l Çayb-Tefsîru'l Kebîr*. Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Türâsi'l 'Arabî, 3. Basım, 2008.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer. *Kelâm ilmi ve İslâm akâidi: = (Şerhu'l-akâid)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. baskı, 1991.
- Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar". 19-62. İstanbul: *Kuramer*, 2015.
- Türcan, Galip. "Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği". *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 85-101.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "'Akîdetü İbn Dakîkul'îd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/311-314. Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Hadislerde Ruhbanlık: “İslam’da ruhbanlık yoktur” Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme

Monasticism/Priesthood in Hadiths: A Study in the Context of the Narration "There is no monasticism/priesthood in Islam"

Fatih Bayram 

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Manisa / Türkiye
fatih.bayram@cbu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7745-0964>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 11.09.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 15.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

DOI: 10.33420/marife.1173656

Cite as / Atıf: Bayram, Fatih. “Hadislerde Ruhbanlık: “İslam’da ruhbanlık yoktur” Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme”. *Marife* 22/2 (2022): 785-819. <https://doi.org/10.33420/marife.1173656>

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 Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.”

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Hadislerde Ruhbanlık: “İslam’da ruhbanlık yoktur” Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme

Özet

“Ruhbanlık” ve “ruhban” terimleri ayet ve hadislerde yer alması, bu minvalde de Tefsir, Hadis, Tasavvuf ve Dinler Tarihi gibi farklı bilim dallarıyla bağlantısı sebebiyle dinî terminolojinin önemli kavramları arasındadır. İslam düşünce tarihinde ve yaşam pratiklerinde müspet ya da menfi yaklaşımlarla kendisine yer bulmuş görünmektedir. Bu nedenle bahis konusu farklı alanların ilgisine mazhar olmuştur. Ancak diğer alanlarda çalışılmış olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Hadis sahasında konuyla ilgili müstakil bir araştırma bulunmamaktadır. Yapılan çalışmalarda ilgili hadislere atıflar olsa da konuyla/kavramla bağlantılı tüm rivayetlerin derlenip değerlendirilmesi söz konusu değildir. Ayrıca modern dönemde bilhassa “İslam’da ruhbanlık yoktur” rivayeti bir slogan gibi kullanılarak her türlü dinî-ilmî otoritenin reddi için delil yapılmıştır. Bu minvalde çalışmamız öncelikle ruhbanlık lafzının yer aldığı rivayetleri içeriklerine göre altı gruba ayırarak derlemiştir. Birinci grup rivayetler evlenmemeyi ve bekâr yaşamayı ruhbanlık olarak tanımlamaktadır. İkinci gruptakilerde ruhbanlık “evli olduğu halde kişinin hanımıyla cinsel ilişkiden uzak durması” şeklinde tanımlanır. Üçüncü gruptaki rivayetler ruhbanlığı ibadet maksadıyla toplumdaki uzak kalarak münzevi bir hayat sürmek şeklinde tanıtır. Dördüncü gruptakiler kelimenin sözlük anlamından hareketle ruhbanlığı “huşu ve mahviyet hali” olarak tasvir etmektedir. Beşinci gruptaki rivayetler ise onu “Allah yolunda cihad etmek” şeklinde tanıtır. Altıncı grupta ise -öncekilerden farklı olarak- herhangi bir bağlam zikredilmeyen “İslam’da ruhbanlık yoktur” rivayeti yer alır. Tüm rivayetlerin sıhhat durumlarına bir fikir verecek boyutta temas edilmiş, akabinde de kavramın ve başlıkta yer verdiğimiz rivayetin anlam sınırlarının tespitine çalışılmıştır. Bu noktada dinî bir metnin bilhassa nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyacağından hareketle bağlam tespiti yapılmaktadır. Tüm rivayetler dikkate alınarak anlam bütünlüğü temin edilmiş, kavramın zaman-zemin, dil ve Kur’an’daki kullanımları açısından neye tekabül ettiği ortaya konulmuştur. Esas itibarıyla ruhbanlık Hristiyanlıkla, bir açıdan da Yahudilikle alakalıdır ve iki türünden söz etmek mümkündür. Birincisi; dinî ve ilmi otorite olmaktan öte bir tür yaşam tercihinin tekabül eden, evlenmeyerek dünya lezzetlerinden uzak kalarak münzevi bir hayat sürmeyi ifade eden (informel) ruhbanlıktır. Vahyin ilk muhataplarının yakından tanıdığı da bu tür ve onun temsilcileridir. İkincisi ise dini anlama, anlatma, dinî metinleri yorumlama ve din adamlığını muhtevî bir otorite anlamındaki (formel) ruhbanlıktır. Rivayetlerde bahsedilen bunların birincisidir. İkinci tür (formel) ruhbanlık ise sadece ayetlerde yer almıştır. Gerek ayetler gerekse rivayetler her iki türün de varlığını reddetmemekte, mevcut hallerini onaylamayarak tashih etmekte ve ruhban sınıfını bazı ontolojik hataları ile ahlakî zaafı hususunda kınayarak uyarılarda bulunmaktadır. Ayrıca rivayetlerin “müsamahakâr/kolay, mutedil ve hanif” vasıflarını haiz alternatif bir ruhbanlık ya da yaşam şekli ortaya koyduğu görülmektedir. Ancak vahyin ilk muhataplarından başlayan tarihi süreç içerisinde rivayetlerdeki “ruhbanlık” lafzı Müslümanlar tarafından bir dini otorite şeklinde anlaşılmamıştır. Zira konu başlığımız olan “İslam’da ruhbanlık yoktur” haricindeki tüm rivayetler bir bağlam içerisinde nakledilmiştir ve zikredilen bağlamlar, kavramın “dini ve ilmi otorite” şeklinde anlaşılmasına müsaade etmemektedir. Sonuç olarak “ruhbanlık” ve ilgili rivayetlerin İslam dünyasının Batı karşısında gücünü yitirmeye başladığı zamanlara kadar “evlenmemek”, “toplumdan ve bazı dünyevi lezzetlerden uzak kalarak ibadetle meşgul olmak” şeklinde anlaşılması gerektiği hususunda ittifak edilmiş görünmektedir. Aynı şekilde Tasavvuf’un da bu unsurları -birer hayat doktrinine dönüştürmeden- bir eğitim usulü olarak kullandığı kabul edilmiş ve kavrama menfi bir anlam yüklenmemiştir. Hatta ittifak edilen anlam içeriğiyle uyumlu olacak şekilde “rahib” lafzı bazı önde gelen Müslüman âlimlerin vasfı olarak ve onları tanımlamak üzere dahi kullanılmıştır. Ancak İslam dünyasının zayıflamasıyla paralel bir şekilde menfi yaklaşımlar ve değerlendirmeler kavramın anlam dairesine girmeye başlamıştır. Son noktada Batı’nın kilise otoritesini bertaraf ederek ilerlediği ön kabulünden mülbet menfi bir yaklaşımla, reddedilmek ya da pasifleştirilmek istenen her türlü dini ve ilmi kurum, kuruluş, kişi, eser de birer “otorite” olmalarından hareketle “ruhbanlık” kavramının kapsamına dâhil edilmiştir. Hâlbuki bağlam dikkate alındığında “İslam’da ruhbanlık yoktur” rivayetinin bu doğrultuda anlaşılması mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ruhbanlık, Ruhban, İslam, Otorite

The Monasticism/Priesthood in Hadiths: A Study in the Context of the Narration "There is no monasticism/priesthood in Islam"

Summary

The terms of "monasticism" and "priesthood/clergy" are among the important terms of religious terminology as they are included in the Qur'an and hadiths, and they are related to religious disciplines such as Qur'anic Exegesis, Hadith, Sufism and History of Religions. It seems to have found a place for itself in the history of Islamic thought and life practices with positive or negative approaches. For this reason, it has attracted the attention of the mentioned different fields. Although it has been studied in other disciplines, as far as we can determine, there is no detached research on the subject in the discipline of Hadith in our country. Even though there are references to relevant hadiths in the studies, not all narrations related to the subject/concept have been compiled and criticized. In addition, the narration of "There is no monasticism/priesthood in Islam" has been used as an argument to reject all kinds of religious-scientific authority in the modern period. In this context, our study firstly collects the narratives of the word "monasticism" within six groups according to their contents. The first group of narrations describe "not to get married" and "single living" as monasticism. Those in the second group describe monasticism as abstinence from sexual relations while being married. The narrations in the third group describe monasticism as anchorite and staying away from society for worship. Those in the fourth group describe awe and humility as monasticism in accordance with the dictionary meaning of the word. The narrations in the fifth group describe it as jihad in the way of Allah. In the sixth group, there is only the narration of "There is no monasticism/priesthood in Islam" without any context, unlike the ones in other groups. Our research refers to authenticity evaluation of all narrations enough to give an idea and then tries to determine the limits of meaning of the concept and narration in the title. At this point, it determines the context about how we should not understand a religious text. By taking into account all the narrations, the integrity of meaning has been ensured and it has been revealed what the concept corresponds to in terms of time-ground, language and its usage in the Qur'an. In essence, the monasticism is related to Christianity and in a sense Judaism and it is possible to talk about its two types. The first one is the (informal) monasticism which corresponds to a kind of life preference rather than being a religious and scientific authority and means to lead a solitary life by staying away from worldly pleasures. It is this type and its representatives who are well known by the first addressees of the revelation. The second one is the (formal) monasticism/priesthood which means understanding and explaining religion, interpreting religious texts, and an authority including clergy. The first one is mentioned in the narrations. The second type (formal) monasticism/priesthood is only included in the verses. Both verses and narrations do not deny the existence of both genres, correct their current state by disapproving, and warn the clergy by condemning some of their ontological mistakes and moral weaknesses. In addition, it is seen that the narrations reveal an alternative priesthood or way of life with the characteristics of "tolerant/easy, moderate and hanif". However, the word of "monasticism/priesthood" in the narrations have not been understood by Muslims as a religious authority in the historical process that started from the first addressees of the revelation. Because all the narrations except our subject title "There is no monasticism/priesthood in Islam" have been narrated in a context and the contexts mentioned do not allow the concept to be understood as "religious and scientific authority. As a result, it seems to have been allied that "monasticism/priesthood" and relevant narrations should be understood as "not getting married" and "to be engaged in worship by staying away from society and some worldly pleasures" until when Islamic World began to lose its power against the West. Likewise, it was accepted that Sufism used these elements as an educational procedure without transforming them into a doctrine of life and no negative meaning was imposed on the concept. In fact, the word of "priest" was used as the characteristic of some leading Muslim scholars and even to define them in compliance with the agreement on its meaning. However, in parallel with the weakening of the Islamic world, negative approaches and evaluations have begun to enter the meaning circle of the concept. At the last point, in an inspiration from the pre-acceptance that the West progressed by eliminating the church authority, all kinds of religious and scientific institutions, organizations, figures and works that had been intended to be rejected or made passive were accepted as "authority" and included in the scope of the concept of "monasticism/priesthood". However, when the context is taken into consideration, it does not seem possible to understand the narration of "There is no monasticism/priesthood in Islam" in this way.

Keywords: Hadith, Monasticism, Priesthood, Islam, Authority

Giriş

“Ruhbanlık” ve “ruhban” terimleri hem ayet ve hadislerde yer alması, hem muhteva olarak İslam düşünce geleneğinde ve dînî yaşam pratiklerinde müspet ya da menfî yaklaşımlarla kendisine yer bulması, hem de -öncelikle Hıristiyanlıkla bağlantılı olarak- dinler tarihinin ilgi alanına dâhil olması hasebiyle dînî terminolojinin önemli kavramlarından. Söz konusu geniş hinterlandı sebebiyle de farklı bilim alanları tarafından tetkik edilmiştir. Nitekim ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda Tefsir¹, Tasavvuf² ve Dinler Tarihi³ açısından müstakil araştırmalara konu olmuştur. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Hadis alanında konuyla ilgili rivayetlerin müstakil bir derleme ve incelemesi yapılmamıştır. Bizi böyle bir araştırmaya sevk eden birinci sebep bu olsa da ikinci ve asıl sebep, bu kavramların yer aldığı rivayetlerin “bağlam-anlam” düzleminde incelenmesinin elzem olduğu yönündeki kanaatimizdir.

Zira Hz. Peygamber döneminde vahiyyle hayat yani realite arasında bir açıklık söz konusu olmamıştır. Ancak onun vefatından sonra vahiy ve hadisler varlığını devam ettirirken hem muhatapları hem de muhatapları açısından durumları değişmeye başlamış, özellikle fetihlerle birlikte ortaya çıkan yeni problemler, “otoritesini salt vahiyden alan nihaî bir karar mercî bulunmaksızın” çözüm bekler hale gelmiştir. Bu da İslam’ın hızla yayılmasıyla birlikte onun nasıl ve hangi araçlarla anlatılacağı, yeni toplumsal şartlarda nasıl yaşanacağı gibi sorunları gündeme getirmiştir⁴ ki esas itibarıyla bu, dînî metinlerin yeniden anlaşılıp yorumlanması ihtiyacını ifade etmektedir. Ancak ayet ve hadislerin birincil/doğrudan muhatapları için anlama ameliyesindeki akış “anlatan-anlatım-anlatılan” şeklinde olup “anlatan”a “ne demek istediğinin” sorulması mümkün olduğundan “anlam”, “anlatılan”dan ibaretken Hz. Peygamber’den sonraki ikincil/dolaylı muhataplar için akış, anlayan öznenen hareketle şekillenmiş ve “anlayan-anlama-anlaşılan” formuna dönüşmüştür. Yani artık “anlam”, “anlaşılan”a tekabül etmekte, doğal olarak da anlayan öznenin çabası, idraki ve zihin dünyası devreye girmektedir.⁵ Bugün bizler de dâhil tâbiînden itibaren

¹ Fethi Ahmet Polat, *Kur’ân’a Göre Ruhbanlık ve Rabbanilik*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Orhan Atalay, “Ahbâr ve Ruhbân (Kur’ân’ın Din Adamlarına Yönelik Eleştirisinin İkili Örneği)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 27-40.

² Süleyman Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 9-23; Ahmet Cahid Haksever, “‘Ruhbanlık’ Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvuf İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (30 Haziran 2013), 5-30.

³ Rauf Karakurt, *Hristiyanlıkta Ruhbanlık* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Öznur Gider, *Budizm ve Hristiyanlığın Ruhbanlık Anlayışı (Karşılaştırmalı Bir Araştırma)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Hatice Salar, *Hristiyanlıkta Ruhbanlığın Kökenleri ve Ruhbanlık Sınıfı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Nadide Şahin, *Hristiyanlık’ta Ruhbanlık Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Önder Kaya, *Katolik Kilisesinde Ruhbanlık Anlayışı* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁴ Bkz. Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 15.

⁵ “Anlam” ve “anlama faaliyetine” dair geniş açıklamalar için bkz. Düccane Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 7-23; Mehmet Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 295-299.

gelen tüm nesiller için durum tam olarak bundan ibarettir ve içerisinde çeşitli riskler barındırmaktadır. Bunların belki en başta geleni ise değişen şartların etkisinde kalarak metinlerdeki ibarelerin "mefhum ve kapsamının değiştirilmesi"dir. Kanaatimizce her dönem için geçerli olmakla beraber bilhassa İslam'ın otantik şartlarından tamamen farklı bambaşka bir zihin dünyası tesis eden modern zamanların içerisindeki anlama faaliyetinin taşıdığı en büyük risk budur.

Bahsi geçen sebeplere istinaden dinin hangi araçlarla ve nasıl anlatılıp yaşanacağı sorunu başta dil bilimleri olmak üzere tümüyle İslamî ilimlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu minvalde zuhur eden temel bilim dalları Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf olmuştur.⁶ İslamî ilimlerin teşekkülü ise devamında kurumsallaşmayı getirmiştir ki bu da tarihî süreç içerisinde inşa edilen "medrese" ve "tekke"ye karşılık gelmektedir. Son noktada ortaya çıkan şey, dînî metinlerin nasıl anlaşılıp yorumlanmasının sınırlarını tespit eden "kurumsal yorum alanları"dır. Onlar vasıtasıyla dînî metinler, birer hukuk ve ahlak normuna yani kültür ögesine dönüşerek hayatın/realitenin bir parçası haline almıştır.⁷ İfade ettiğimiz bu hususların bize göre doğruluğunu teyit eden, aynı zamanda da araştırma başlığımızda yer alan "ruhbanlık" kavramını ve ilgili rivayetleri tetkik edilmesi gereken birer probleme dönüştüren ise yakın tarihimizde şahit olduğumuz bazı gelişmelerdir. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz sürecin tersine döndürülmek ya da yönünün değiştirilmek istendiği yani bir başka kültür ve medeniyetin değerlerine sahip olmanın hedeflendiği zamanlarda özellikle mevcut yorum alanlarının pasifleştirilmeye ya da bertaraf edilmeye çalışıldığı görülmüş, bu amacın gerçekleştirilmesi için de yine dînî metinlere -bilhassa da hadislere- başvurulmuştur. Bu yapılırken şu iki söylemden birisi ya da her ikisi birden kullanılmıştır: Ya menşei mezkûr yorum alanları olan uygulamalar, özellikle "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayetine istinat edilerek "ruhbanlık" sayılmış, tatbik ve tavsiye edenler de "ruhban" sınıfını oluşturmuş⁸ ya da onlara ve temsilcilerine itibar edenlerin hali "ruhbanı rab edinmek" olarak tanımlanmıştır.⁹ Böylece büyük oranda ve kurumsal olarak ortadan kalkmaları ya da fonksiyonlarını yitirmeleri temin edilebilmiştir. Çünkü "modernlik, bir paradigma olarak merkezi düşünme ve yaşam pratiklerini belirler şekilde inşa edildiğinde kendisinden önceki paradigmanın kurum ve kavramları onun içinden yeniden anlamlandırılır."¹⁰ Sonuçta da metinle hayatın birbirinden ayrılması ve metnin dönüştürücü gücünü yitirmesi söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda âlimlere hürmet etmek ruhban sınıfına hizmet etmek, Allah'la kul arasına araçlar koymak olarak tanımlanmış; tarihe ve geleneklere itibar edip hürmet gösterenler atalar dinini yaşatmakla ve şirke düşmekle itham

⁶ Bkz. Türker, *Anlamı Tamamlamak*, 25-27.

⁷ "Yorum alanı" ve "kültür" bağlantılı geniş bir değerlendirme için bkz. Fatih Bayram, "Hadisten Kültürel Norma: Rivayet-Tasavvuf-Kültür", *Türk Kültürü, Sanatı ve Edebiyatında Hadisler Sempozyumu - Bildiriler Kitabı*, ed. Zeynep Ekici - Melek Yalvaç (İstanbul: Meridyen Destek Derneği-Seçil Ofset, 2022), 1/67-95.

⁸ Zikrettiğimiz konu ve rivayetle bağlantılı bir örnek ve değerlendirme için bkz. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 76-104.

⁹ Örnek için bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 10/324-341.

¹⁰ K. Oya Paker, "Bireyselleşme Ekseninde Farklılaşan Din Temsillerimiz", *Eskiye* 19 (13 Aralık 2010), 113.

edilmişlerdir.¹¹

Söz konusu manzara müsellemler bir hakikate işaret etmektedir ki o da bir konuyla ilgili tüm rivayetlerin bir araya getirilmesi ve bağlamlarının tespitidir. Zira bu, yeni şartlarda dînî metinlerin yanlış anlaşılması ve hatalı istidlale kaynak teşkil etmemesi yani ihtiva ettikleri kavramlarla beraber bağlamlarından koparılarak gayrın meşrulaştırıcısı haline getiril(e)memesi adına son derece kritik önemi haizdir. Bu noktada Haricilerden İbnü'l-Kevvâ'nın Hz. Ali'ye (öl. 40/661) hakem olayını kasdederek "Biz insanların verdiği hükme razı değiliz. Kur'an'ın hükmüne razıyız" demesine karşılık onun da "Biz bir yaratılmışı değil, sadece Kur'an'ı hakem tayin ettik. Kur'an ise iki kapak arasında yazılı bir hattır ve kendi kendine konuşmaz. Onu insanlar konuşturur..." cevabını vermesi¹² meseleyi özetleyen manidar bir anekdotur. Yani başta, konu edindiğimiz rivayet olmak üzere içerisinde yaşadığımız modern dönemde dînî metinleri hangi insan, daha doğrusu hangi zihin/kavram dünyasına sahip insan konuşturmaktadır? Ve bu bağlamda klasik dönemde zahîrî ve batınî ilimlerde birer otorite kabul edilen unsurların pasifleştirilmesinde ve yeni ilim/bilim anlayışı ile yeni ulema(!) sınıfının etkin hale getirilmesinde ciddi bir argüman ve hatta bir slogan olarak kullanılan "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayetinde ve ilgili diğer rivayetlerde yer alan "ruhbanlık" lafzı neye tekabül etmekte, onunla ne murat edilmektedir?

Araştırmamızda öncelikle "ruhbanlık" lafzını muhtevî rivayetler ile kaynakları, akabinde ise bağlamları tespit edilmekte; son olarak da tarihî süreç içerisinde rivayetlerin nasıl anlaşıldığı üzerinde durularak bir sonuca varılmaktadır.

1. Rivayetlerin Kaynakları

Bu başlık altında konuyla ilgili tüm rivayetler tek tek sıralanmayacak ve ayrı ayrı sıhhat değerlendirmesine tabi tutulmayacaktır. Benzer manalı rivayetler gruplandırılacak ve manayı değiştirmeyen farklılıklar dikkate alınmayarak kaynakları gösterilecektir. Ayrıca içerisinde "ruhbanlık" lafzı yer almamakla beraber zikredeceğimiz rivayetlerle mana olarak aynı ya da benzer başka hadisler de bulunmaktadır ki dipnotlarda onların kaynakları da verilecektir. Rivayetlerin sıhhati hakkında ise bir fikir verecek genel tespitler yapmakla yetinilecektir. Zira bize göre bu husus müstakil bir çalışmayı gerektirecek genişliktedir.

Bu bağlamda ruhbanlığın söz konusu edildiği rivayetleri altı grup halinde bir araya getirmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz:

1.1. Birinci Grup

Evlenmemeyi ve bu şekilde kadınlardan uzak durmayı ruhbanlık olarak

¹¹ Dücane Cündioğlu, *Hakikat ve Hurafe* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 52-53.

¹² Ebu'l-Muzaffer Şemsüddin et-Türki el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434), 6/305-306. Ayrıca bu bağlamda bazı değerlendirmeler için bkz. Mehmet Ergün, *Vaaz Ve Hutbelerde Bağlamından Koparılan Ayetler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 17-18.

tanımlayan hadislerdir. Bu grubu temsilen "sahih" hükmü verilen¹³ bir rivayette Hz. Peygamber, kıyamet gününde ümmetinin çokluğuyla övüneceğini beyan ederek evliliğe teşvik etmekte, evlenmemekten sakındırmakta ve bu doğrultuda nikâhtan/evlilikten uzak durmayı "Hristiyanların ruhbanlık uygulaması-كربانية النصارى" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴

Rivayetin kaynaklarına dikkat edildiğinde aynı metnin "ruhbanlık" lafzını ihtiva etmeyen meşhur tariklarının yer aldığı eserlerin hadis literatüründe daha muhterem kabul edilen kaynaklar olduğu görülecektir.

Yine bu gruba dâhil edilebilecek rivayetlerden olmak üzere varlıklı olmasına rağmen eşi ya da cariyesi bulunmayan Akkâf b. Vedâ'a el-Hilâlî isimli sahabiye Hz. Peygamber "Şayet Hristiyanlar içerisinde olsaydın onların ruhban sınıfından/rahiplerinden olurdu" buyurarak kendi sünnetinin nikâh olduğunu beyan etmiştir.¹⁵ Ancak bu rivayetin zayıf olduğu değerlendirilmektedir.¹⁶

¹³ Bkz. Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 7/308-313; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406), 471; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin Elbânî, *Silsiletü Ehâdisi's-Sahîha* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1415), 4/385; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Zâyâdâtühü* (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1/566.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Musnedu'r-Rûyânî*, thk. Eymen 'Alî Ebû Yemânî (Kahire: Muessesetu Kûrtuba, 1416), 2/274 (No. 1188); Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 7/125 (No. 13457); Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, thk. Abdulâlî Abdulhamid Hâmîd - Muhtar Ahmed en-Nedvi (Riyad - Bombay: Mektebetü'r-Rüşd - Dâru's-Selefiyye, 1423), 7/340 (No. 5099); Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-Âliye* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime - Dâru'l-Gays, 1419), 8/266 (No. 1638); İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/312. Beyhakî'nin *Şu'abu'l-İman*'da tahrîc ettiği rivayette "رهبانية" yerine aynı manadaki "تبتل" kelimesi geçer ve Hz. Peygamber'in onu yasakladığı ifade edilir. Rivayetin رهبانية lafzı yer almayan benzer manadaki diğer tarikları için bkz. Ebû

Osman el-Horasânî Said b. Mansur, *es-Sünen*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1403), 1/164 (No. 490); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421), 20/63 (No. 12613), 21/191 (No. 13569); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), "Nikâh", 1 (No. 1846); Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Nikâh", 4 (No. 2050); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 13/95 (No. 6456); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sahih*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414), 9/338 (No. 4028); Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvedullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 5/207 (No. 5099); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/131 (No. 13476); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülvâhid Zıyâuddin el-Makdisî, *el-Ehâdisu'l-Muhtâra*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheş (Beyrut: Dâru Hızır, 1420), 5/261-262 (No. 1889).

¹⁵ Ebû Bekr es-San'ânî Abdürrezâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 6/171 (No. 10387); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/355 (No. 21450); Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dümeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404), 12/260-261 (No. 6856); Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 18/85 (No. 158); Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, 7/336 (No. 5094).

¹⁶ Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebu Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, thk. Hüsâmu'ddin el-Makdisî (Kahire: Mektebetü'l-Makdisî, 1414), 4/250 (No. 7297); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban el-Büstî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-

1.2. İkinci Grup

Evli olduğu halde kişinin, hanımlarından uzak durmasını ruhbanlık olarak tanımlayan hadislerdir. Bu grupta -bilhassa Osman b. Maz'ûn gibi- evli sahabilerin hanımlarından uzak kalarak sadece ibadete yönelme arzusu ruhbanlık şeklinde nitelenmekte ve böyle hareket etmenin sünnetten yüz çevirmek olduğu vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber bu hakikati bazen “لم أومر بالرهبانية – Ben ruhbanlıkla emrolunmadım” diyerek beyan etmektedir. “Kitabu'n-Nikâh” başlığı altında tahrîç edilen rivayet muhaddisler tarafından sahih olarak değerlendirilmiştir.¹⁷ Bazen de mezkûr uygulamalarla ilgili Hz. Peygamber'in “ان الرهبانية لم تكتب علينا” Biz ruhbanlıkla yükümlü kılınmadık” dediği görülür. Bu rivayet de aynı şekilde “sahih” hükmü verilerek¹⁸ “Kitabu'n-Nikâh” içerisinde yer almıştır.¹⁹

Yine bu çerçevede Taberânî'nin (öl. 360/971) tahrîç ettiği bir rivayette Osman b. Maz'ûn'un kendisini hadım etmek için izin istediği görülür. Hz. Peygamber ise onun talep ettiği şeyin ruhbanlık olduğunu ve risaletiyle birlikte Allah tarafından bunun “الحنفية السمحة – el-hanefiyyetü's-semha”ya²⁰ dönüştürüldüğünü, kendisinin Yahudilik ya da Hristiyanlıkla değil de bununla gönderildiğini ifade etmekte ve zıddını “الرهبانية البدعة – sonradan ortaya konulan ruhbanlık (üretilmiş dindarlık)” şeklinde

Va'y, 1396), 3/3-4; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsruddin Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Da'îfe ve'l-Mevdû'a* (Riyad: Dâru'l-Ma'rife, 1412), 6/16.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1412), “Nikâh”, 3 (No. 2215). Rivayetin رهبانية lafzı yer almayan benzer manadaki diğer versiyonları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/334 (No. 26308); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şahîh*, nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Nikâh”, 1 (No. 5063); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Nikâh”, 5; Ebû Dâvûd, “Kiyâmu'l-Leyl”, 12 (No. 1369); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Zühd”, 63 (No. 2413); Bezzâr, *el-Müsned*, 10/152 (No. 4223); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 13/216 (No. 7242); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Haleb: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406), “Nikâh”, 4 (No. 3217); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 2/19 (No. 316); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 4/67 (No. 6900).

¹⁸ Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 4/301 (No. 7611); Elbânî, *Silsiletü Ehâdîsi's-Sahih*, 4/387.

¹⁹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 6/167 (No.10375), 7/150 (No. 12591); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/70 (No. 25893); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 1/185 (No. 9); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 9/38 (No. 8319). Rivayetlerin رهبانية lafzı yer almayan benzer manadaki diğer versiyonları için bkz. Ahmed b.

Hanbel, *el-Müsned*, 21/169 (No. 13534), 21/437 (No. 14045); Buhârî, “Nikâh”, 1 (No. 5063); Nesâî, “Nikâh”, 4 (No. 3217); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 2/20 (No. 317).

²⁰ İslâm'ın kolaylık ve Hristiyanlıktan farkını ve onlarda ruhbanlık şeklinde tezahür eden aşırılıkları kabul etmediğini, müsamaha ve ruhsatlar barındırıldığını anlatmaktadır. Fayda ve maslahatı incelemekte, zarara uğramayı ve zarar vermeyi yasaklamaktadır. Ebu'r-Rebi' Necmuddin Süleyman b. Abdilkavi et-Tûfî, *et-Ta'yîn fi Şerhi'l-Erba'în*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Beyrut – Mekke: Müessesetü'r-Reyyân - el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419), 13, 236. İbadetlerde ya da yeme, içme, giyinme gibi dünyevi işlerde, düşmanlıkta ya da muhabbette orta yol üzere olmaktadır. Ebu'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 9/303. Ayrıca bidatlerden, heva ve hevese tabi olmaktan, dinde ihtilafa düşmekten, birbirini tekfir etmekten uzak olmak şeklinde de anlaşılmıştır. Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshak el-Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420), 146.

adlandırarak onunla gönderilmediğini söylemektedir.²¹ "el-Hanefiyyetü's-semha"nın aşağıda gelen ayette yer alan "sonradan ortaya konulan ruhbanlığın" karşılığı olarak konumlandırıldığı dikkate alındığında ona "mutedil, hanif dindarlık/ruhbanlık" ve ona da rivayetin bütünlüğü esas alınarak "İslam Dini" demek, isabetli görünmektedir.

Benzer şekilde "(Kendilerinin) ortaya koyduğu ruhbanlığa gelince, biz bunu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak adına onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar"²² ayeti zikredilerek bunun tefsiri sadesinde bir rivayete yer verildiği görülür. Buna göre Hz. Peygamber, kişinin nefesine eziyet etmesine varacak şekilde ibadette aşırı gitmesini ruhbanlığa benzetmekte ve onaylamamaktadır.²³

Birinci grupta olduğu gibi burada da "ruhbanlık" lafzının yer almadığı rivayetlerin kaynakları -kütüb-i sitte gibi- klasik literatürde daha muteber kabul edilen eserlerdir.

1.3. Üçüncü Grup

Münzevî bir hayat sürmeyi ruhbanlık olarak tanımlayan hadislerdir. Buradaki ruhbanlık, geçerli bir mazerete istinat ettiğinde reddedilmemiştir. Hz. Peygamber geçmiş ümmetlerden bahisle insanların yetmiş iki fırkaya ayrıldığını ve onlardan üç grup hariç diğerlerinin helak olduğunu anlatır. Kurtuluşa erenlerden birinci grup, Hz. İsa'nın dini üzere kalarak zalim yöneticilerin karşısında duran, onlarla savaşıyor, onlar tarafından yakalanıp öldürülen kimselerdir. İkinci grup, savaşıyor güçleri olmadığı halde buldukları yeri terk etmeyerek kendi kavimleri içerisinde kalıp Hz. İsa'nın dinine davete devam eden ve zalim yöneticiler tarafından işkence edilerek öldürülenlerdir. Üçüncü grup ise hem zalim yöneticilerin karşısında duracak, hem de kavimleri arasında ikamet edecek güç ve imkânı olmayan, bu nedenle de Hz. İsa'nın dinine davet maksadıyla başka yerlere giden ya da dağlara çekilip oralarda ibadet eden ve ruhban hayatı yaşayanlardır. Ayrıca rivayetlere göre bir önceki başlıkta zikrettiğimiz Hadid Suresi 27. ayette bahsedilenler bu kimselerdir. Ancak ruhbanlığın hakkını verememişlerdir. Hz. Peygamber de kendisine iman edip tâbi

²¹ Taberâni, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 6/62 (No. 5519), 8/170 (No. 7715), 8/216 (No. 7868). Taberâni'de yer alan bu rivayetler senedlerindeki bazı raviler sebebiyle zayıf görülmüştür. Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 4/463 (No. 7308), 4/555 (No. 7613). Rivayetin, bu grupta zikredilenlerle aynı manada olup da içerisinde "الرهبانية" lafzı yer almayan versiyonları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/273 (No. 24753), 43/334 (No. 26308); Buhârî, "Nikâh", 8 (No. 5073, 5074); Müslim, "Nikâh", 6; Tirmizî, "Nikâh", 2 (No. 1083).

²² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Hadîd, 57/27.

²³ Ebû Dâvûd, "Edeb", 52 (No. 4904); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/365 (No. 3694); Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ'*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yusuf el-Hindivânî (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 2/7-8, 468 (No. 1540, 3166). Ebû Ya'lâ rivayetindeki tüm ravilerin "sika" olduğu zikredilmiştir. Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 6/390 (No. 10546). Aynı ayetin, başlanılan nafle ibadetlerin terk edilmemesi ve devamlı olması gerektiğini ifade eden rivayetlerde de delil olarak zikredildiği görülmektedir. Bkz. Taberâni, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 7/262 (No. 7450).

olanlardan tasdiklerinin hakkını vermelerini ister.²⁴

Bu gruba dâhil edebileceğimiz iki rivayet daha söz konusudur ve İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından nakledilmişlerdir. Birincisi “Ümmetimin ruhbanlığı meşitlerde oturacaktır” rivayetidir.²⁵ Ancak Irâkî (öl. 806/1404) onun bir aslının bulunmadığını belirtir.²⁶ Gazzâlî ile aynı dönemin muhaddisi Begavî'nin (öl. 516/1122) zikrettiği rivayette ise “namazı beklemek maksadıyla” yapılan oturmanın ruhbanlık olduğu geçmektedir.²⁷ İkincide ise Hz. Peygamber'e “ruhbanlık ve bu maksatla yapılan seyahat sorulmuş, o da risaletiyle birlikte Allah'ın bunları “cihad etmekle ve her yüksek yere çıkıldığında tekbir getirmekle” değiştirdiğini söylemiştir.²⁸ Irâkî aşağıda dördüncü grupta zikredilecek rivayetlerin bu rivayeti teyit ettiğini söylemekle yetinmiştir.²⁹

Bu gruptaki rivayetlerin tamamı hadis tekniği açısından ya zayıf ya da asılsız görülmüştür.

1.4. Dördüncü Grup

Burada Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) tarafından nakledilen ferd bir rivayet söz konusudur ve “korku-huşû-mahviyet halî” ruhbanlık olarak tavsif edilmektedir. Hz. Peygamber kendisinden sonra gelecek olan ve “fısk ehli” diye nitelediği Kur'an'ı çok okuyan bir taifeyi tanıtır. Bu kimseler Kur'an'ı nağmeli/şarkı gibi, ruhbanlıkla ve ağlayarak okumakta, ancak o Kur'an gırtlaklarından aşağıya geçmemektedir.³⁰ Metindeki “ruhbanlık”, kelime manasına istinaden “korku-huşu-mahviyet halî”ni ifade eder. Bir kınama söz konusudur ve bu, esas itibariyle Kur'an okumada şekli unsurlara ehemmiyet gösterirken manasını, kalben tasdikini ve bu vesileyle de onu amele dönüştürmeyi ihmal etmeye yöneliktir. Neticede teğannî, korku-huşu-

²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmîzî, *Nevâdiru'l-Usûl* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1436), 1/198-199. Muhakkik Nureddin Boyacılar rivayetin “zayıf” olduğunu beyan etmektedir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/522 (No. 3790). Hâkim rivayetin “sahih” olduğunu söylese de Zehebi sahih olmadığını ifade eder. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 10/171, 220 (No. 10357); Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc (Beirut - Amman: el-Mektebü'l-İslami - Dâru Ammâr, 1405), 1/372 (No. 624); Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, 12/73 (No. 9065).

²⁵ Huccetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/371; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ'*, 1/498 (No. 1406).

²⁶ Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahim b. el-Huseyn el-İrâkî, *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1426), 1740.

²⁷ Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Züheyr eş-Şâviş (Dîmeşk: el-Mektebü'l-İslami, 1403), 2/370-371 (No. 484).

²⁸ Gazzâlî, *İhyâ'*, 1/266; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 2/370-371 (No. 484).

²⁹ Irâkî, *el-Muğni*, 315.

³⁰ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Vaḍḍâh İbn Vaḍḍâh el-Kurṭubî, *el-Bida' ve'n-Nehyu 'anha*, thk. 'Amr 'Abdulmun'im Suleym (Kahire; Cidde: Mektebetü'l-İlm, 1416), 169-170; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Naşr Muḥammed b. Naşr el-Mervezî, *Muḥtaşaru Kıyâmu'l-Leyl ve Kıyâmu Ramaḍân ve Kitâbu'l-Vitr* (Faysalâbad: Ḥadîş Akademi, 1988), 135; Hakîm et-Tirmîzî, *Nevâdiru'l-Usûl*, 4/190; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 7/183 (No. 7223); Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, 4/208 (No. 2406); Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 7/169 (No. 11693); Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-İllelü'l-Mütenâhiye*, thk. İrşâdü'lhak el-Eseri (Faysalâbâd/Pakistan: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401), 1/111. Aynı rivayetin الرهبانية lafzı yer almaksızın İbnu'l-Esir tarafından da nakledildiği görülür:

Mecduddin el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, thk. Abdulkadir Arnavut - Beşir el-Uyûn (b.y.: Mektebetü'l-Halvânî - Mektebetü Dari'l-Beyân, 1389), 2/459 (No. 913).

mahviyet ve ağlama hali de tasannudan ibaret kalmaktadır.

İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) rivayetin sahih olmadığını söyler. *Nevâdiru'l-Usûl*'ün muhakkiki Nureddin Boyacılar'ın tetkikine göre de isnadı açısından zayıf-münkerdir.

1.5. Beşinci Grup

Cihadı "İslam dinindeki ruhbanlık – رهبانية الإسلام³¹ olarak tanımlayan hadislerdir. "Her ümmette ruhbanlığın bulunduğu, İslam ümmetinin ruhbanlığının da Allah yolunda cihad olduğu" ifade edilmekte ve rivayete "Kitabü'l-Cihad" içerisinde yer verilmektedir.³² Hatta yukarıda naklettiğimiz ve Osman b. Maz'ûn'un talebinin reddildiğini gösteren rivayetin bir tarıkında Hz. Peygamber "İslam'da ruhbanlığın ne olduğunu bilmek ister misin?" diye sormakta ve onun "Allah yolunda cihad etmek" olduğunu söylemektedir.³³

1.6. Altıncı Grup

Burada araştırma konusu yaptığımız " لا رهبانية في الإسلام – İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayeti yer almaktadır ve mezkûr lafızlarla geçtiği ilk kaynak Ebû Dâvud'un (öl. 275/889) *Merâsîl*'idir. "Nikâh" bahsinde ve Tâvûs b. Keysân'ın (öl. 106/725) Hz. Peygamber'den mürsel rivayetinin bir parçası olarak zikredilmiştir.³⁴ Ravileri sika

³¹ Ebû Abdurrahman et-Türkî el-Mervezî Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*, thk. Habiburrahman el-A' zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 289; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/297 (No. 11774). Heysemi, Ahmed b. Hanbel tarafından da nakledilen rivayetin ravilerinin "sika" olduğunu ifade etmektedir: Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 4/215 (No. 7111); Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, 12/221 (No. 9305).

³² Ebû Abdurrahman et-Türkî el-Mervezî Abdullah b. Mübârek, *el-Cihad*, thk. Nezih Hammâd (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1972), 35; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hüt (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1409), 4/205 (No. 19333); Said b. Mansur, *es-Sünen*, 2/152 (No. 2309); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/297-299 (No. 11775), 21/317 (No. 13807). *Müsned*'in muhakkikleri iki farklı yerde geçen rivayetin birincisinin sahih, ikincisinin ise zayıf olduğunu beyan etmektedir. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, 2/358-359. *Nevâdiru'l-Usûl*'ü tahkik eden Nureddin Boyacılar, Hakîm et-Tirmizî tarafından nakledilen rivayetin sened tenkidi açısından "zayıf" olduğunu, ancak burada kaynaklarını sıraladığımız diğer tarikları da dikkate alındığında onun "hasen" seviyesine çıkacağına hükmetmiştir. İbn Hibbân, *es-Sahih*, 2/76 (No. 361). *Sahih*'in muhakkiki Şuayb Arnavût rivayet için "استاده ضعيف جدا" demektedir. Bezzâr, *el-Müsned*, 13/510 (No. 7349); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/283 (No. 1000), 7/210 (No. 4204). Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'ini tahkik eden Hüseyin Selim Esed rivayetin "zayıf" olduğunu söyler. Taberâni, *el-Mu'cemu's-Sağir*, 2/156 (No. 949); Taberâni, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 8/168 (No. 7708); Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, 6/95 (No. 3923), 12/221 (No. 9305). İraki de bu manadaki rivayetlere yer vererek onların zayıf olduğunu ifade etmiştir. İrâkî, *el-Muğni*, 315.

³³ Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, 12/221 (No. 9305).

³⁴ عن محمد بن كثير عن سفيان عن ابن جريج عن الحسن بن مسلم عن طاوس بن كيسان قال : قال رسول الله : لا زمام في الإسلام ولا خزام في الإسلام ولا
إسلام (İsrailoğullarının abidlerinin, develere takıldığı gibi burunlarını yarararak) bir halka takmaları, (bu şekilde kendilerine eziyet vermeleri ve öyle ibadet etmeleri) gibi bir uygulama İslam'da yoktur. (Aynı şekilde) İslam'da ruhbanlık yoktur. İslam'da (toplum hayatını terk ederek çöllerde, ıssız yerlerde) dolaşmak ve (ikamet etmek ya da insanların arasını ifsat etmek için) gezip dolaşmak yoktur. Ve İslam'da evlenmemek de yoktur." Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Abdülaziz İzzeddin el-Sîrvân (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1406), 139. Ne var ki *Merâsîl*'in Şuayb Arnavut tarafından hazırlanan tahkiki nüshasında rivayet bu şekilde yer almamakta ve "ruhbanlık" lafzı bulunmamaktadır. Bkz. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1408/1987), 179 (No. 200). Rivayette

→

olmakla beraber senedi itibariyle mürseldir.³⁵ Ebû Dâvud tarafından nakledilen aynı metni -في الإسلام- ifadesi tekrar etmeksizin- kendisiyle aynı dönemin muhaddisi İbn Kuteybe (öl. 276/889) de *zikreder*.³⁶ Ancak “ruhbanlaşmak” diye tercüme etmenin isabetli olacağını düşündüğümüz “ترهب -terahhüb” lafzıyla ve yine Tâvûs b. Keysân’ın mürsel rivayeti olarak aynı metni daha erken dönem kaynağı Abdürrezzak’ta görebilmekteyiz. Bu rivayette Tâvûs’tan nakilde bulunan Leys’in metnin ilk kısmı olan لَا خَرَامَ وَلَا زَمَامَ وَلَا سِيَاحَةَ bölümünü naklettiği, İbn Cüreyç’in ise -ki Ebû Dâvûd’daki rivayet bu raviden gelmektedir- لَا تَرَهَّبَ فِي الْإِسْلَامِ kısmını ona ziyade ederek nakilde bulunduğu yer almaktadır.³⁷ Daha sonraki dönemlerde mesâdir-ı asliyyeden sayılan hadis musannefatında tahriç edilmese de -ki İbn Hacer (öl. 852/1449) bu lafızlarla rivayeti hiç görmediğini söyler³⁸- farklı ilim dallarına ait teliflerde kendisine yer bulmuştur.

İbnü’l-Kayserânî (öl. 507/1113) mevzû hadislerle dair telif ettiği eserinde Ebû Dâvûd’un *Merâsil*’inde yer alan rivayetin benzer versiyonunu naklederek senedinde Said b. Merzubân isimli bir ravinin bulunduğunu ve cerh edildiğini ifade etmiştir.³⁹ Aynı rivayeti İbnü’l-Cevzî “Nikâh” bahsinde olmak üzere لا رهبانية فينا lafızlarıyla senedine de yer vererek Câbir b. Abdullah’tan (öl. 78/697) merfu olarak tahriç eder ve o da senedde yer alan Ebû Sa’d’ın Said b. Merzubân el-Bakkâl olduğunu ve cerh edildiğini beyan ederek rivayetin “sahih olmadığını” söyler.⁴⁰

İlk beş grup altında zikrettiğimiz hadislerin tamamı bir bağlam içerisinde nakledilirken bu rivayetle ilgili hem hiçbir bağlam söz konusu değildir hem de bu sayede istenilen ve uygun görülen her yerde kullanılmaya müsait bir mahiyettedir. Bu nedenle sadece bu rivayetin metninden hareketle “ruhbanlık” lafzının hangi manada kullanıldığını tespit etmek de mümkün görünmemektedir.

Son olarak, zikrettiğimiz rivayetlerin muhtevasında bir hiyerarşi içerisinde mabedlerde görev yapan “din adamlığı ve dîni otorite” manasıyla “ruhbanlık”tan ve “ruhban sınıfı”ndan söz edilmemektedir. Bahis konusu edilen “dünya nimetlerinden uzak kalıp ibadete yönelerek münzevî bir yaşam sürmek” anlamındaki ruhbanlığın da bizzat varlığına değil, mahiyetine yönelik bir reddin söz konusu olduğu

yer alan ve tercümesinde istifade ettiğimiz garib kelimeler için bkz. Mecduddin el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garibi’l-Hadisî ve’l-Eser* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1431), 263, 403, 458. لا رهبانية في الإسلام

lafzıyla ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2/466 (No. 3154).

³⁵ Değerlendirme için bkz. Elbânî, *Silsiletü Ehâdisi’s-Sahîha*, 4/387.

³⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garibu’l-Hadis*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdat: Matbaatü’l-Âni, 1397), 1/444. Rivayet diğer garibu’l-hadis kaynaklarında da yer almıştır: Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garibi’l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/122; Ebu’l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Garibu’l-Hadis*, thk. Abdulmu’ti Emin Kal’acî (Beyrut: Dâru’l-Kütüb-i-İlmiyye, 1985), 1/422; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 1431, 263, 403, 458.

³⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 8/448 (No. 15860).

³⁸ Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 9/111. İbn Hacer bu beyanıyla mesâdir-ı asliyyeyi ya da belki kütüb-i sitte gibi önde gelen hadis kaynaklarını kast ediyor olsa gerek.

³⁹ Muhammed b.Tahir el-Makdisî İbnü’l-Kayserânî, *Ma’rifetü’t-Tezkira*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1406), 251.

⁴⁰ İbnü’l-Cevzî, *el-İlelül-Mütenâhiye*, 2/152. Ayrıca bkz. Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. Ali İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedru’l-Münîr*, thk. Mustafa Ebu’l-Gayt vd. (Riyad: Dâru’l-Hicret, 1425), 8/91-96.

görülmektedir. Sadece beşinci grup rivayetlerde tümüyle bir reddetme varmış gibi görünmektedir ki bu mesele üzerinde ayrıca durulacaktır.

2. Rivayetlerde Bağlam ve Anlam

Bu başlık altında Tarih-Coğrafya, Lugat-Dil ve Kur'an ayetlerindeki kullanım açısından bir bağlam tespiti yapılmaya çalışılacaktır.⁴¹ Zira "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayetinin inşâî değil de ihbârî bir cümle olması İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) ifadesiyle tabiatı gereği onun vakiya mutabık olup olmadığının tespitini temel şart haline getirmektedir. Çünkü bu tür ifadelerin sıhhat ve doğruluğu için vakiya mutabakatına itibar etmek cerh ve tadille birlikte asıldır.⁴²

2.1. Bağlam

2.1.1. Tarih ve Coğrafya – Zaman ve Zemin

Yukarıda sıraladığımız rivayetlerin bağlamını kavrayabilmek adına kanaatimizce öncelikle tespit edilmesi gereken husus, Kur'an ve hadislerin ilk muhataplarının diğer din mensuplarıyla -konumuz gereği bilhassa da Hıristiyanlar ve Hıristiyanlıkla - ilişkilerinin zaman ve zeminidir.

Öncelikle ifade etmeliyiz ki Hz. Peygamber ile ilk Müslümanların tanıyıp bildikleri din mensuplarından Yahudilerde -rivayetlerdeki nitelikleri haiz- kitlesel bir ruhban sınıfına ve bağlantılı uygulamalara rastlanmamaktadır.⁴³ Risalet öncesi ve sonrasıyla onların muhatap olduğu diğer din mensupları ise elbette Hıristiyanlardır. Zira Hicaz bölgesi her yönden Hıristiyanlar ve Hıristiyanlığı kabul etmiş ülkelerle kuşatılmış haldedir. Mezkûr Hıristiyan hinterlandın teşekkülünde ticaretin büyük bir rolü olmuştur. Mekke de kuzey-güney ticaret yolu üzerindeki merkezi konumuyla Hindistan, Afrika ve Akdeniz arasındaki uzun ticaret ağının önemli bir transfer noktasıdır ve günümüz uluslararası başkentleri gibidir. Bu vesileyle yabancı vatandaşlar da Mekke'ye gelmektedir ve üstelik bunların çoğunluğu Hıristiyandır. Ayrıca az da olsa Mekkeli hür ve erkek Hıristiyanlar da bulunmaktadır.⁴⁴ Nitekim risalet öncesinde bir din arayışıyla yolculuk yapanların olduğu rivayetlerde yer almıştır. Zeyd b. Amr ve Varaka b. Nevfel bu noktada birer örnektir. Karşılaştıkları ise Mevsil'de (Musul) münzevî bir "rahip"tir. Varaka Hıristiyan olmayı tercih ederken Zeyd kabul etmez.⁴⁵ Yine Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656) tâbi olacağı bir din arayışı içerisindeyken danıştığı kimselerin ona sürekli münzevî rahipleri tavsiye etmesi ve gittiği yerlerde

⁴¹ Bize göre bu yaklaşımımız "bağlam" konusunun "iç ve dış bağlam" denilen iki cihetini de kapsamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

⁴² Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1/203-204.

⁴³ Bilgi için bkz. Mahmut Aydın - Asim Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 27, 33; Salar, *Hıristiyanlıkta Ruhbanlığın Kökenleri ve Ruhbanlık Sınıfı*, 23-27.

⁴⁴ Bilgi için bkz. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 185-186; Aydın - Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 76.

⁴⁵ Ebu Dâvud Süleyman b. Dâvud b.el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmühsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/231 (No. 231).

bu vasıftaki kimselerle karşılaşması da dikkat çekicidir.⁴⁶ Bu seyahatlerde manastırlarda yaşayan Hıristiyan rahip ve keşişlerle karşılaşmış, Hıristiyanlık daha çok münzevî yaşam prensipleriyle harmanlanmış olarak tanınmıştır. Bu sebeple olsa gerek kendileri de -Varaka b. Nevfel gibi okuma-yazma bilen entelektüel bir kimliğe sahip olsalar dahi- Mekke'de ferdfi ya da bir tür münzevî Hıristiyanlık yaşamış, toplumla içli dışlı olmamış ve cemaat oluşturmamışlardır.⁴⁷ Hz. Peygamber'in de risalet öncesi hayatında ticaret maksadıyla çıkılan bir yolculuk vesilesiyle münzevi rahip Bahîrâ ile karşılaştığı kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁸

Bu noktadan itibaren cevap arayacağımız iki soru gündeme gelmektedir. Birincisi muhatap olunan Hıristiyanlar, Hıristiyanlığın hangi cemaat ya da mezhebine mensuptur? Bağlantılı olarak ikincisi ise tanınıp bilinen Hıristiyanlarda "ruhbanlık" neyi ifade etmektedir?

Bahis konusu tarihi dönem, coğrafya ve ticaret ağı dikkate alındığında son noktada muhatap olunan ve tanınanların doğu kiliselerine mensup Hıristiyanlar olduğu aşikârdır. Zira Hıristiyanlık, onun erken dönemdeki iki önemli merkezinden misyonerlik faaliyetleri sonucu Arap Yarımadası'na girmiştir. Bu merkezlerden Antakya üzerinden Yarımada'nın kuzey bölgelerine; İskenderiye üzerinden de Mısır, Habeşistan ve Güney Arabistan'a yayılmıştır.⁴⁹ Bu bağlamda genel olarak bilinip tanınanlar kuzeyde Süryânîler/Yakubîler ile Nestûrîler, güneyde ise Necranlı ve Habeşli Hıristiyanlar ile Mısır'daki Kıptî Hıristiyanlardır.⁵⁰ Ayrıca 325'teki İznik Konsili ve akabinde 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili ile Hz. İsa'nın özetle "Tanrı'nın bedenleşmiş oğlu" şeklinde tanımlanması bu dogmayı kabul etmeyen Hıristiyan grupların heretik ilan edilerek ana gövde Hıristiyanlığın dışına atılmasına sebep olmuştur. Bu yapılar da merkezi Hıristiyanlığın etkisinin zayıf olduğu Anadolu, Mezopotamya, Suriye, Ürdün, Mısır, Habeşistan ve Güney Arabistan gibi bölgelerde uzun yıllar kendi teolojilerini devam ettirerek var olmuşlardır. Ayrıca münzevi-gezgin misyonerler konumundaki bu kimselerin Yarımada'nın Hıristiyanlaşmasında önemli bir role sahip oldukları kabul edilmektedir.⁵¹

Bu safhadan itibaren tespit edilmesi ve vuzuha kavuşturulması gereken ikinci husus muhatap olunan ve Doğu Kiliseleri ile merkezin heretik kabul ettiği gruplara mensup olduğu anlaşılan Hıristiyanlar içerisinde "ruhbanlığın" neye ve kimlere karşılık geldiğidir.

Milattan sonraki 3 ve 4. asırların -ki 4. asır Hıristiyanlığın Arap yarımadasına tam olarak girdiği dönemi ifade eder⁵²- aynı zamanda münzevî yaşam formuyla

⁴⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 8/418-419 (No. 15768). Selman-ı Fârisî'nin uzun macerası için bkz. Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî İbn İshak, *es-Siyer ve'l-Meğâzi*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398), 87-90.

⁴⁷ Aydın - Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 82-86.

⁴⁸ Örnek için bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/181-182.

⁴⁹ Aydın - Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 56.

⁵⁰ Bilgi için bkz. Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 342; Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 106-109; Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/96.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Aydın - Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 37-59, 63-66, 72.

⁵² Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*, 342.

Hıristiyanlıktaki ruhbanlık uygulamasının ve bu türden bir yaşam şeklinin tercih edilmesinde hızlı bir artışın olduğu dönemlerdir. Zira Hıristiyanlık İmparatorluğun resmi dini oluncaya kadar Roma'nın reva gördüğü zulümler birçok rahibi çöl ve dağlarda yaşamaya sevk etmiştir. Ayrıca Roma'nın resmi dini olması akabinde Hıristiyanlıkta bozulmanın vuku bulduğuna inanan, dünyevîleşip kozmopolitleşen kilise ortamından uzaklaşmak isteyen dindar Hıristiyanlar da kendilerini toplumdaki ârî zâhidâne bir hayat yaşamaya yönlendirmiştir. Bu nedenle her biri çölün ayrı bir köşesinde yaşayan keşişleri, rahipleri ve çoğunlukla yerleşim merkezlerinin dışında inşa edilmiş manastırları görmek olağan bir hale dönüşmüştür.⁵³ Bahsi geçen zulümlerin tarihi gerçekliği yukarıda üçüncü gruptaki rivayetlerle de uyumlu görünmektedir.

Meselenin Hıristiyanlık tarihine ve Hıristiyanlara bakan tarafı yukarıda ifade edildiği şekildedir. Yarımada ve Hicaz bölgesi sakinleri ile çöl Arabi açısından da bazı hususiyetler söz konusudur. Nitekim ifade edildiği üzere Arap Yarımadasındaki Hıristiyanlığın en belirgin özelliklerinden bir tanesi kuşkusuz asketik/zâhidâne yaşamı önceleyen manastır hayatıdır ve Hıristiyanlık bölgede genel olarak manastırlar üzerinden "münzevî bir yaşam şekli" formunda kendisine yer bulmuş, doğal olarak bölge halkı da onu bu şekilde tanımıştır. Üstelik Hıristiyan dünyanın aksine Araplar, otoriter siyasal yaşamı reddeden ve bireysel yeteneklerin ön plana çıktığı kabileciliği hayat tarzı olarak benimsemişlerdir.⁵⁴ Doğal olarak Hıristiyanlık da onların bu tercihiyle uyumlu olan haliyle yani "bireysel-münzevî yaşam" şekliyle makbul görülmüş ve bu formuna müspet yaklaşmıştır. Ayrıca hem İslam'ın zuhurundan yaklaşık yüz yıl önce -Yahudiliğe geçen- Himyeri kralı Zü Nüvas'ın Güney Arabistan'da bilhassa da Necran bölgesinde Hıristiyanları ateş dolu hendeklere atarak işkence ettiğine dair nakledilen tarihi malumatın hafızalarda yer etmesi hem de Hz. Peygamber'in doğumundan kısa bir süre öncesinde Hıristiyan Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmaya yönelmesi gibi hadiseler Arapları bu yapılarla ya da kilise otoritesini temsil eden ruhbanlıkla/ruhban sınıfıyla iç içe olmaktan uzak tutmuş olabilir. Sonuçta Mekke ve Medine ya da Hicaz bölgesi Hıristiyanlığın cemaatleşip kiliseler üzerinden kurumsallaşma imkânı bulamadığı yerler olmuştur. Başta Kureyş kabilesi olmak üzere ticaretin hayatın merkezinde yer aldığı bu bölgenin Arapları hem siyasi hem de bağlantılı olarak dîni tarafsızlığı kendi menfaatlerine daha uygun bulmuş görünmektedirler.⁵⁵ Neticede ilk Müslümanların karşılaştıkları ve bilgi sahibi olmanın ötesinde bizzat tanıdıkları ruhban sınıfı ve ruhbanlık, bir hiyerarşi içerisindeki din adamlığı otoritesinden öte, bozulduğuna inanılan dîni yapıya gösterilen tepkiye ve bu doğrultuda otorite karşıtlığını da içerisinde barındıran bir ahlâkî tercihe ve yaşam biçimine tekabül etmektedir. Hıristiyanlıkla ilgili cahiliye dönemi şiirlerinde rastlanan bazı ifadeler de çöl Arabının gözünde münzevî bir hayat süren bu rahiplerin, saygıdeğer,

⁵³ Salar, *Hıristiyanlıkta Ruhbanlığın Kökenleri ve Ruhbanlık Sınıfı*, 34-35, 53-54. Ayrıca bkz. Salime Leyla Gürkan, "Manastır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/558-559; Levent Öztürk, "Manastır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/560-561.

⁵⁴ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/87.

⁵⁵ Tarihi malumat ve değerlendirmeler için bkz. Aydın - Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 73-80, 111-112; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/95-96.

ulu kişiler olduklarını göstermektedir.⁵⁶ Ayrıca ilgili rivayetlerde “rahîb”in “savma’a (manastır)” gibi mezkur mekanlarla eşleştirilmesi de dikkat çekici ve bu tespitleri teyit edici niteliktedir.⁵⁷

Zaman içerisinde teşekkül etmiş Hıristiyan geleneğinde son noktada iki ayrı ruhban sınıfı ve kavramından söz etmek mümkündür. Manastırlarda uzlet hayatı yaşayan keşişler/rahipler ve kiliselerde görev yapan rahipler. Bu ikinci sınıf, Hıristiyan cemaati adına hareket eden din görevlisi sıfatıyla ibadeti yönetme, dînî konular hakkında insanları bilgilendirme ve kutsal metni yorumlama yetkisine sahiptir.⁵⁸ Biz –kolay ifade edebilmek açısından- bu iki sınıftan birincisini yani münzevî bir yaşam şekline tekabül edeni “informel ruhbanlık”, ikincisini yani resmi bir hiyerarşi içerisinde din adamlığına ve otoritesine karşılık geleni de “formel ruhbanlık” olarak adlandıracamız. Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus, esas itibarıyla informel ruhbanlığın dînî bir otorite olmadığıdır. Saygınlığı olan bir ahlâkî tercih ve bu minvaldeki yaşam biçimidir. İlk Müslümanların bizzat tanıdığı bu ruhban sınıfının en belirgin özelliği de evlenmemeleridir.⁵⁹

Zaman-mekân yani tarih ve coğrafya bağlamında yapılan tüm bu açıklamalar hadislerde vurgulanan iki hususa hem Hz. Peygamber’in hem de ashabının pratik hayattaki şahitliğini göstermektedir. Birincisi, ruhban sınıfının evlenmemeyi de ihtiva edecek şekilde dünyevî zevklerden uzak bir hayat sürmeleri, ikincisi ise onların dağ başları ve çöllerde insanlardan/toplumdan uzak yaşamalarıdır. Dikkat edilirse yukarıdaki rivayetlerin muhtevasına yansıyan da bu hususlardan ibarettir.

2.1.2. Lugat-Dil ve Kur’an Ayetleri

Lügat/Me’âcim ve Garîbu’l-Hadis/Kur’an türü kaynaklar içerisinde bahis konusu kavramın muhtevasına dair açıklamaların yer aldığı ilk eser İbn Kuteybe’nin *Garîbu’l-Hadis*’idir. Müellif “ruhbanlık” lafzını açıklarken onunla rahiplere ait uygulamaların kastedildiğini söylemekte ve bu uygulamalara “süreklî oruç tutmayı, çul/rahip cübbesi giymeyi, et yememeyi ve benzeri fiilleri” örnek göstermektedir. “Ruhbanlık” lafzının “korku, huşu, haşyet” manasındaki “رهبة - rahbeten” masdarından geldiğini hatırlatarak “bir şeyin miktarındaki fazlalık ve o şeyde aşırılık” anlamında isim olduğunu beyan etmiştir. İbn Kuteybe, kelime için daha sonraki dönemlerde zikredilecek olan “nikâhtan, evlilikten uzak durmak” manasını ve bu yöndeki uygulamayı ruhbanlık örnekleri arasında zikretmez. Muhtemelen bu, naklettiği rivayette “رهبانية” lafzından sonra yer alan “تبتل - tebettül” kelimesi sebebiyledir. Zira bu kelime, onun da beyan ettiği gibi “nikâhı/evlenmeyi terk etmek” anlamına

⁵⁶ Bkz. Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, 11, 20; Temir, *Arap Yarımadası’nda Kabile Hayatı*, 343.

⁵⁷ Bazı örnekler için bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 5/420-421 (No. 9751); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/61 (No. 34212); Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur’an”, 76 (No. 3340); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/526, 567 (No. 3801, 3925), 3/416 (No. 5586).

⁵⁸ Salime Leyla Gürkan, “Ruhban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/205.

⁵⁹ Bkz. Karakurt, *Hristiyanlıkta Ruhbanlık*, 71; Kadir Albayrak, “Nestürîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/16; Kürşat Demirci, “Ortodoksluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/412; Şinasi Gündüz, “Keşiş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/323; Şahin, *Hristiyanlık’ta Ruhbanlık Anlayışı*, 37.

gelmektedir.⁶⁰ Kendisinden sonra gelen sözlük müellifleri de genel olarak İbn Kuteybe'nin temas ettiği nitelikleri vurgulamıştır. İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) "راهب" tabirini "nikâhı terk eden" olarak izah ettikten sonra tanımın muhtevasına "manastırlara bağlı olmak"ı ilave eder ve İbn Kuteybe'nin yaptığı gibi bizim altıncı grup rivayetler içerisinde dipnotta metnine yer verdiğimiz hadisi şahit olarak kullanır.⁶¹ Ezherî (öl. 370/980) zikredilen anlamlarla beraber "ibadet etmek/ibadet için inziyaya çekilmek" anlamını vurgulamaktadır. Akabinde Hadid Suresi 27. ayete atıf yaparak "ruhbanlığa yönelenlerin", idarecilerinden sabredemeyecekleri zulümler görüp de kendilerine dehlizler ya da manastırlar edinenler olduğunu söyler.⁶²

Beşinci asra gelindiğinde İbn Sîde (öl. 458/1066) ilk Arapça sözlük kabul edilen *Kitabü'l-Ayn*'a atıfla ve "Ayn sahibine (Halil b. Ahmed (öl. 175/791)" nispet ederek -biz ulaşabildiğimiz nüshasında tespit edemesek de- ruhbanlığı "nikâhtan uzak durmak" şeklinde tanımlar ve İslam'da bunun yeri olmadığını belirtir. "Rahib/Ruhban" ise "ibadet maksadıyla manastıra çekilen" kimsedir. "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayeti de "nikâhı terk edip evlenmemeyi" ifade ettiğine vurgu yapılan لا ضرورة لا ضرورة في الاسلام hadisi ile benzer kabul edilir.⁶³ Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) "rahip/ruhban"ın aslı olan "رهب" kelimesinin "sakinmek ve endişeyle birlikte var olan korku" manasına geldiğini söylemektedir. "رهبانية -Ruhbanlık" ise "korkunun fazlalığı sebebiyle kişinin kendisini çok ibadetle yükümlü kılmasıdır."⁶⁴ Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) de İbn Kuteybe ve İbnü'l-Enbârî'yi tekrar ettiği görülür. Allah'ın, ruhbanlık tanımında beyan edilen mezkûr uygulamaları Müslümanlardan kaldırdığına ve Hz. Peygamber'i "kolay ve müsamahakâr/mutedil bir haniflikle- الحنيفية السمحة السهلة " gönderdiğine dikkat çeker.⁶⁵ İbnü'l-Cevzî ise bizim konu başlığımız olan formuyla rivayeti zikredip bunu "kendini hadım etmek ve benzeri uygulamalar" şeklinde tanımlar.⁶⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu minvaldeki tanımların kemal noktaya ulaşması İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) ile gerçekleşmiş ve kendisinden sonra gelen sözlük müellifleri ile bazı muhaddisler de onu aynen tekrar etmiştir. O, "تبتل" kelimesini açıklarken لا رهبانية ولا تبتل في الإسلام ifadesini kullanır ve iki kelimenin eş anlamlı olduğunu gösterir. "Tebettül", "kadınlardan ve nikâhtan uzak durmak" manasındadır. Ayrıca "dünyadan uzaklaşarak Allah'a yönelmeyi" anlatmaktadır. Bunlara ilaveten ruhbanlığı "dünya meşgalelerinden kurtulmak, dünya lezzetlerini terk etmek, dünyada zühd hayatı yaşamak, insanlardan ayrılıp uzlete çekilmek, dünya meşakkatlerine katlanmak, hatta bazı kimselerin kendisini hadım etmesi, boyunlarına zincir vurması ve benzeri sıkıntı, eziyet veren şeyleri yapması" şeklinde genişçe açıklar.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Garibu'l-Hadis*, 1/444-446.

⁶¹ Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi Me'âni Kelimâti'n-Nâs*, thk. Hâtım Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1412), 2/346.

⁶² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muhammed İvaz Mür'ib. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 6/155-156.

⁶³ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417), 4/65-66.

⁶⁴ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Dimeşk - Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye - Dâru'l-Kalem, 1412), 366-367.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Fâik fi Garibi'l-Hadis*, 2/122; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/399.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Garibu'l-Hadis*, 1/422.

Tüm bunlar İslam'da menfî görülmüş ve ümmetin ruhbanlığının "cihad" olduğu söylenmiştir. Zira zikredilenlerin tamamı Allah yolunda cihaddan daha faziletli değildir.⁶⁷ İbn Manzûr (öl. 711/1311) ile Zebîdî (öl. 1205/1791) yukarıda yer alan tanımları ve bilhassa da İbnü'l-Esîr'e ait açıklamaları aynıyla tekrar etmiştir.⁶⁸

Genel olarak sözlüklerin kelimeyi izahta takip ettikleri usul şöyledir: Çoğunlukla bizim yukarıda yer verdiğimiz ilk beş gruptaki rivayetlerle istişhad edilerek mana verilmiş ve son olarak da altıncı gruptaki araştırma konumuz olan rivayetle tanım ya da açıklamalar toparlanmış yani rivayet bir sonuç cümlesi gibi kullanılmıştır. Bazen de ilk olarak "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayeti nakledilmiş akabinde ise bir tür alt başlıkları gibi diğer gruplardaki rivayetlere atıflar yapılarak izah yoluna gidilmiştir. Sonuçta hadislerde olduğu gibi sözlüklerdeki tanımlamalar da informel ruhbanlığı açıklamaktadır. Bu da kavramın izahında hem rivayetlerle istişhad edilmesiyle bağlantılıdır hem bizim "rivayetlerin sadece informel ruhbanlıktan bahsettiği" yönündeki tespitimizi teyit etmektedir hem de onun formel şeklinin ruhbanlık olarak telakki edilmediğini göstermektedir.

Kur'an'da ise "ruhban- رهبان" kelimesi üç ayette; "ruhbanlık- رهبانية" lafzı ise sadece bir ayette zikredilir. Ayrıca Kur'an'da "ruhban" kelimesi formel ruhbanlığın temsilcileri için, "kissîsîn" de informel ruhbanlığın temsilcileri için kullanılmıştır. "Ruhbanlık" lafzı da informel ruhbanlığa işaret etmektedir. Rivayetlerde ise böyle bir ayırım söz konusu değildi. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadislerde "kissîs" kelimesinin kullanımı yok denecek kadar azdır. Sadece aşağıda gelen birinci ayetle bağlantılı olarak "kissîsîn" şeklinde çoğul formuyla bulunmakta ve meselenin esasına taalluk eden bir farklılık içermemektedir.⁶⁹

Birinci Ayet: "(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da "Biz Hristiyanlarız" diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar."⁷⁰

Yukarıda "rahip/ruhban" kelimesinin mahiyeti üzerinde durmuştuk. Burada ikinci bir kavram söz konusudur: Kissîs. Kelimenin aslı "bir şeyi geceleyin araştırıp talep etmek" manasınadır. Râgıb aynı zamanda "Hristiyanların önderlerinden âlim-âbid kimse" olarak tanıtır ve doğal olarak buradaki Maide 82. ayeti şahid olarak zikreder.⁷¹ Zaten Türkçe'de "keşiş" dediğimiz bu "münzevî rahiplerin" hiçbir eğitim almamış, bilgisiz kimseler olduğunu düşünmek de mümkün görünmemektedir. Bu nedenle onları "bilge âbidler" olarak tasavvur etmek kanaatimizce daha isabetlidir. Ayrıca meallerde onun için tercih edilen "keşiş" kelimesi Farsça kökenli olup "manastırlarda münzevî hayat yaşayan, bir tarikata bağlı, hiç evlenmeyen din adamı"

⁶⁷ Mecduddin el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 1/94, 2/280-281.

⁶⁸ Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 1/437-438; Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Cemâ'atün mine'l-Muhakkikîn (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 2/540-541.

⁶⁹ Bkz. Bezzâr, *el-Müsne'd*, 6/499 (No. 2537); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 6/266 (No. 6175).

⁷⁰ el-Mâide, 5/82.

⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 670.

demektir. Farsça'ya da Süryânice'den geçtiği tespit edilmekte olup orada da "pir, şeyh, kâhin" manasındadır. Arapçada "kas" ve "kissîs" ile karşılanmıştır.⁷² Son noktada "Ruhban ve kissîsîn" ifadeleri "âlimler ve âbidler" demektir.⁷³

Ayet, yukarıda bahsedilen iki farklı ruhban sınıfının varlığına teyit etmektedir: Keşişler/Rahipler (informel ruhbanlık) ve rahipler/papazlar (formel ruhbanlık). Hatta onlarla ilgili bir eleştiri de söz konusu değildir.⁷⁴ Hem inananlara sevgi göstermedeki yakınlıkları hem de büyüklük taslamamaları sebebiyle övgüye mazhar olmuşlardır ve sonraki ayette de bu övgünün gerekçesi devam etmektedir. Zaten ehl-i kitabın hepsinin aynı olmadığını Kur'an kendisi beyan etmiştir.⁷⁵ Ancak diğer taraftan ilahi övgüye mazhar olan böyle kimselerin sayısı çok da değildir.⁷⁶

İkinci Ayet: "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesîh'i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır"⁷⁷

"Hibr/Ahbâr" kelimesi aslı itibariyle "hoş, güzel görülen eser, iz" manasındadır. Aynı zamanda "âlim" anlamına gelmektedir. Bu isim onların ilimleri ile örnek alınan güzel davranışlarının insanların kalplerinde bıraktığı tesirin sürekliliği sebebiyledir.⁷⁸ Yahudilerdeki ruhban sınıfı "ilim, fetva ve hüküm ehli" kimselerdir. Onlar "Yahudi dîni ilimlerini ve bilhassa da hukukunu bilen, öğreten ve buna istinaden de adli hükümler/kararlar veren kişileri" ifade etmektedir. Kur'an'ın nüzul döneminde de Yahudiler arasında muteber, ihtilafları çözme mercî olanlar bu kimselerdir. Bu nedenle onların Yahudi toplumu üzerinde büyük bir nüfuzu vardır. Kendileri de bu nüfuzu istismar edecek şekilde kullanmışlar⁷⁹, insanları hayra yönlendirme ve şerden sakındırma görevlerini ihmal etmişler,⁸⁰ İbranice olan Tevrat nüshalarını okuyup halka Arapça olarak anlatırken değiştirme, gizleme, ekleme ya da çıkarmalar yapmışlar, hatta bunların karşılığında bedel/karşılık almışlardır.⁸¹ Nitekim onların etkili konumlarına delalet eden bir rivayette Hz. Peygamber "Ahbârdan on kişi Müslüman olsaydı yeryüzündeki tüm Yahudiler Müslüman olurdu" buyurmuştur.⁸² İhtiva ettiği müspet anlam sebebiyle kelime "ilim-fetva ehli" bazı Müslümanlar için de kullanılmıştır. Bu bağlamda Abdullah b. Abbas "hıbrü'l-ümme" diye meşhurdur.⁸³

⁷² Gündüz, "Keşiş", 25/322; Atalay, "Ahbâr ve Ruhbân", 37-38.

⁷³ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1/668.

⁷⁴ Bkz. Haksever, "Ruhbanlık Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufia İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 8.

⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/113. Ayetlerle ilgili açıklamalar için bkz. Gürkan, "Ruhban", 35/204.

⁷⁶ el-Mâide, 5/66.

⁷⁷ et-Tevbe, 9/31.

⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 215. Râgıb'ın açıklamalarına şahit olarak zikrettiği de yine bu (Tevbe Suresi 31.) ayettir.

⁷⁹ Atalay, "Ahbâr ve Ruhbân", 30-32.

⁸⁰ el-Mâide, 5/63.

⁸¹ el-Bakara, 2/42, 75, 79, 146, 159, 174; Âl-i İmrân, 3/71; en-Nisâ, 4/46; el-Mâide, 5/13, 15, 41, 44; el-En'âm, 6/91; el-A'râf, 7/169; et-Tevbe, 9/9. Ayrıca bkz. Buhârî, "Menâkıb", 26 (No. 3635); Buhârî, "İ'tisâm", 25 (No: 7362, 7363).

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/229 (No. 8555).

⁸³ Örnek için bkz. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Fezâilü's-Sahabe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 23.

Yine Yahya b. Said el-Kattan'ın (öl. 198/813) Ahmed b. Hanbel'i (öl. 241/855) bu şekilde andığı ve onu "ümmetin ahabârından biri" olarak tanıttığı (حبر من أحابار هذه الأمة) görülmektedir.⁸⁴

Ayette, muhtevasını beyan ettiğimiz "ahbâr" ile "ruhban"ın birlikte ve aynı fiil için zikredilmesi onların nitelik ve konum olarak benzerliğini hatıra getirmektedir. Çünkü Müslümanların Medine toplumundan tanıdıkları bu kimselerin (ahbâr) "münzevî bir hayat yaşamak anlamında" ruhban sınıfından olmadıkları bilinmektedir. Bu bağlamda kastedilen de formel ruhbanlık olacaktır. Ayrıca ayetteki ruhbanlığın vahyin ve risaletin ilk muhatapları tarafından –mahiyet itibarıyla- bilinmediği sonucu da çıkmaktadır. Nitekim ayet nazil olunca İslam öncesi hayatında mutaassıp bir Hıristiyan olan yani onları bizzat içlerinde kalarak tanıyan Adî b. Hâtim (öl. 67/686)⁸⁵ "rabler edindiler" ifadesine "onlara ibadet etmiyorlar" diyerek itiraz etmek suretiyle ibareyi "rukûlu secdeli ibadet" şeklinde anladığını ortaya koymuştur. Sonuçta ayetteki "rabler edinmek", Hz. Peygamber tarafından "kendilerinden menkul helal-haram kılma yetkisi" ya da "Allah'ın haram kıldığını helal ve yine Allah'ın helal kıldığını haram kılmak" şeklinde tashih ve tavzih edilmiştir.⁸⁶

Bu ayette de onların bizzat varlıkları reddedilmemekte, ontolojik boyutlu büyük bir yanlışın parçası/sebebi olmalarına istinaden suçlanıp kınanmaktadır.

Üçüncü Ayet: "Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele."⁸⁷

Müfessirlere göre "haksız yere mal yemek"ten maksat ruhban sınıfından bazılarının dînî konularda hüküm verirken maddî menfaat karşılığında kuralları hafifletmesi veya rüşvet alıp mal biriktirmesidir.⁸⁸ Bu da onların münzevî hayat yaşayan kimseler değil de geniş dînî yetkilere sahip, kapsamlı toplumsal rolleri bulunan kişiler olduğuna delalet etmektedir. Bu ayet ile onların "rab edinilmesi"nden bahseden ayetin arka arkaya gelmesi de (31 ve 34. ayetler) söz konusu "rab edinme" ile "haksız mal yemenin" formel ruhbanlığı temsil eden ruhban sınıfına ait olduğunu teyit eder niteliktedir. Ayrıca buradaki de bir otoritenin varlığına yönelik red değil, dînî otoriteyi temsil edenlerin ahlakî zafiyetlerine yönelik bir kınamadır ki bu yapının içerisinde olmayan dışarıdaki herhangi biri de başka bir vesileyle aynı ahlakî zafiyet içerisinde bulunabilir.

Dördüncüsü ise "رهانية -ruhbanlık" lafzının yer aldığı "(Kendilerinin) ortaya koyduğu ruhbanlığa gelince, biz bunu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar"

⁸⁴ Bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atü Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 1/73.

⁸⁵ Ali Yardım, "Adî b. Hâtim et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/380.

⁸⁶ Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 10 (No: 3095); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 17/92 (No. 218); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/198 (No. 20350).

⁸⁷ et-Tevbe, 9/34.

⁸⁸ Örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/266; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1420), 16/34.

mealindeki ayettir.⁸⁹

"Ruhbanlık" kelimesi Kur'an'da sadece bu ayette ve "keşişlerin yaşam şeklini" yani informel ruhbanlığı ifade edecek biçimde kullanılmıştır. Sözlük müelliflerinin de kavramı bu bağlamıyla tanımlama yoluna gittiklerini daha önce zikretmiştik. Yani ayette dünya zevklerinden uzak münzevî bir yaşam sürmek manasındaki ruhbanlıktan söz edilmektedir. Onu tercih edip de gereğini yapmamak kınanmıştır. "Allah, bu tercihlerini icra etmekteki kusurları, hakkını vermemeleri sebebiyle onları ayıplamış, Hz. Peygamber de ümmetinin mezkûr kusurlara düçar olmasından korkmuştur."⁹⁰ Zira o, Hz. İsa'nın peşinden giden bazı dindarlar tarafından ortaya konulan (ibtidâ') güzel bir yol ve iyi bir yaşama tarzı olup Allah'ın rızasını kazanmak için takip edilmiştir. Fakat onu ortaya koyan ve bu yolu tutanlardan bazıları onun gereğini tam olarak yerine getirmemişler, sağlıklı olan biçimini çarpıtmışlardır. Kötülenen ve yerilen ruhbanlık değildir. Ruhbanlığın gereğini ifa eden rahipler de değildir. Kınanan sadece, ruhbanlığı gönüllü olarak üstlendikleri yani nezrettikleri⁹¹ halde bunun gereğini yerine getirmeyen ve Allah'a verdikleri sözü tutmayan kimselerdir.⁹² Sonuç itibariyle ayette ruhbanlığın yasaklandığına değil, şartlarına riayet edilmesi koşuluyla makbul karşılandığına işaret vardır.⁹³

Genel olarak Hıristiyanlıktaki ruhbanlık müessesesiyle ilgili Kur'an'daki ifadeleri ve tefsirlerde yer alan değerlendirmeleri iki noktada toplamak mümkündür: Birincisi, Allah tarafından emredilmediği halde sırf O'nun rızasını kazanmak amacıyla Hıristiyanların uzlet hayatı uygulamasının onları dünya hırsından ve buna bağlı kötülüklerden alıkoyduğuna işaret edilmiştir. İkincisi ise informel ruhbanlığın hakıyla yerine getirilmemesi ile formel ruhbanlık temsilcilerinin dînî konularda mutlak otoriteye sahip kılınması kınanmıştır.⁹⁴

Son olarak şu hususu da ifade etmek isteriz ki bize göre Kur'an'ın meseleyi "ontolojik bir problem" olarak ele aldığı tek ayet, ikinci sıradaki Tevbe Suresinin 31. ayetidir. Diğer ayetlerin muhtevası tamamen "ahlakî bir probleme" atıf yapmaktadır. Bu minvalde mahiyetine dair söylenenler ayrı bir değerlendirmeyi gerektirmekle beraber modern zamanlarda olduğu gibi "din adamlığı/dînî otorite" anlamındaki ruhban sınıfının reddi ya da tenkidi adına kullanılabilir yegâne delilin de Tevbe suresinin 31. ayeti olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim çağdaş İslam düşüncesinin temsilcilerinden Reşid Rıza'nın (öl. 1935) bu minvalde benzerlikler kurarak -bize göre yapılan kıyas, mahiyetleri dikkate alındığında kıyas maa'l-fârıktır- tenkit ettiği ulema, meşâyih, onlara ait eğitim kurumları ile kitaplar ve de mezhepler ile meşrepler için tercih ettiği yegâne delil bu ayet olmuştur.⁹⁵ Bununla ifade etmek istediğimiz şey, delil ile medlûlün şeklen de olsa benzerlik gösterdiğiidir. Yoksa

⁸⁹ el-Hadîd, 57/27.

⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/13.

⁹¹ "Nezretmek" şeklindeki anlamlandırmaya dair bkz. Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/264, 7/176.

⁹² Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf", 13, 18.

⁹³ Gürkan, "Ruhban", 35/204. Hadid Suresi 27. ayetle ilgili benzer manada geniş değerlendirmeler için ayrıca bkz. Haksever, "'Ruhbanlık' Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 8-14.

⁹⁴ Gürkan, "Ruhban", 35/204.

⁹⁵ Bkz. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 10/324-341.

mahiyet itibariyle kesinlikle aynı şey oldukları kanaatinde değiliz.

2.2. Anlam

Buraya kadar zikrettiklerimize istinaden rivayetler bizim informel ruhbanlık dediğimiz tavır ile ilgilidir ve bir otoriteye delalet etmemektedir. Ayrıca onlarla reddedilen, ruhbanlığın varlığı değil, ruhbanlığa dair bazı uygulamalardır. Zira tüm dinlerde bu tavra meyleden bir topluluk her daim bulunmuştur. İnsanın ve meselenin tabiatı gereği olmaya da devam edecek görünmektedir. Ayetlerin ise ilk üçü formel ruhbanlığın temsilcileriyle ilgili olup onların bazı ontolojik ve ahlakî yanlışlarını/zaafalarını haber vererek kendilerini kınamakta, Müslümanları da bu hususlarda uarmaktadır. “Ruhbanlık” lafzının yer aldığı tek ayet ise informel ruhbanlığa atıf yapmakta ve sağlıklı işlemesi halinde onu kabul etmektedir.

Ayrıca rivayetlerde yer almamakla birlikte -hatalı uygulamaları ve zaafaları hariç tutulduğunda- formel ruhbanlığın da Hz. Peygamber tarafından reddedildiği başka hadislerde açıkça görülmektedir. Zira o da İslam’ı anlatıp tebliğ etmesi, ezan okuması, namaz kıldırması, Kur’an’ı düzgün bir kıraatle okumayı öğretmesi, kadılık ve hac emirliği yapması için görevliler seçmiş; Kur’an’ı en iyi bilen imam olmasını istemiştir.⁹⁶ Bu nedenle aksi durum yani mezkûr bağlamıyla İslam’da ruhbanlığın olmadığını söylemesi kendi yaptığını reddetmek olacaktır. Üstelik tüm Müslümanların sefere çıkmayıp döndüklerinde kendilerine dinlerini anlatsın diye geride bir topluluk bırakmalarını emreden⁹⁷, ilimde derinleşenlerin⁹⁸ ve kendilerine ilim verilenlerin bulunduğu⁹⁹ haber veren ayetler vardır. Bahsi geçen görevlendirmeler ile ayetlerde hususi olarak zikredilen grupların varlığı doğal olarak kendi bağlamında bir hiyerarşiyi ve farklı statüleri beraberinde getirecektir.¹⁰⁰ Hatta mezkûr grupların teşekkülü -ayette yer aldığı üzere- cihada katılmak da dâhil bazı faziletli amellerden mahrumiyeti ya da onların tehirini de onaylamış olmaktadır.

Diğer taraftan ruhbanlığın temsilcisi olan “rahîb” kelimesi de –“hîbr-ahbar”da olduğu gibi- Hz. Peygamber sonrasında ilk nesillerden itibaren bazı Müslümanları tanımlamak için müspet manada kullanılmıştır. Ancak “hîbr-ahbar”ın aksine onun “çok yemekten, çok uyumaktan ya da evlenmekten uzak duran, dünya nimetlerine iltifat etmeyen ve ibadetle meşgul olan” anlamında yani informel muhtevasıyla tercih edildiği, formel ruhbanlık manasında kullanılmadığı görülür. Fudayl b. İyâz (öl. 187/803), Irak’tan Mekke’ye hac için gelen ve şişmanlanmış gördüğü Veki’ b. Cerrah’a (öl. 197/812) “Sen Irak’ın ‘rahîbi iken bu halin de nedir?” diye sorar. Bu noktada Fudayl b. İyâz’ın ilk sufilerden kabul edilmesi hasebiyle mesele tasavvufi riyazete hamledilebilir. Ancak bir muhaddis ve fakih olan Veki’ bu tepkiyi normal

⁹⁶ Örnekler için bkz. Buhârî, “Ezân”, 1 (No. 603, 604); Müslim, “Mesâcid”, 290; Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 8 (No. 4999); Buhârî, “Meğâzî”, 62-63 (No. 4341-4353); Buhârî, “Tefsir”, 146 (No. 4657).

⁹⁷ et-Tevbe, 9/122.

⁹⁸ Â-i İmrân, 3/7; en-Nisâ, 4/162.

⁹⁹ el-İsrâ, 17/107; el-Hac, 22/54; el-Mücâdele, 58/11.

¹⁰⁰ Konuyla ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Mehmet Ergün, “Sosyal Statü Farklılıklarının Kur’ân’a Yansımaları: Din Adamları Ve Halka Yönelik Hükümlerin Mukayesesi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 550-574.

karşılıyarak sebebini İslam'ın getirdiği ferahlık/rahatlık olarak izah etmiştir. Benzer şekilde "ashab-ı Muhammed'in (s.a.) rahibi"¹⁰¹, "bu ümmetin rahibi"¹⁰², "rahibu'l-Arab", "rahibu'l-Irak" ya da "rahibu'l-Kûfe" gibi kullanımlar rivayetlerde yer almaktadır. Bu ifadelerin zikredildiği eserlerdeki bab başlıkları dikkate alındığında, kitaplarında ilgili rivayetlere yer veren muhaddislerin de bahis konusu ruhbanlığı formel şekliyle anlamadığı açıkça görülecektir.¹⁰³ Yine fukahâ-yı seb'adan Ebu Bekir b. Abdurrahman (öl. 94/713) çok namaz kıldığı ve ibadet ettiği için "Kureyş râhibi-rahb قریش" olarak anılmış¹⁰⁴, hatta Mu'tezile kelam alimi İsa b. Sabih (öl. 226/841) de "Rahibu'l-Mu'tezile" diye tanınmıştır.¹⁰⁵

Bu noktadan itibaren "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayetinin ne anlam ifade ettiği/etmediği onunla istişhad edilerek reddedilen iki husus üzerinden tespit edilecektir. Bunların ilki tasavvuf ve tasavvufi uygulamalardır. Hıristiyanlıktaki informal ruhbanlık ile özdeşleştirilerek onun da aynı tür bir ruhbanlık olduğu ve "İslam'da da ruhbanlığın bulunmadığı" söylenmiştir. Diğeri ise dini otorite/din adamı konumuyla Hıristiyanlıktaki formel ruhbanlığa benzetilen ve yine "İslam'da ruhbanlık olmadığından" hareketle karşı çıkılan medrese-müderres, tekke-şeyh/meşâyih gibi kurumlar ve temsilcileridir. Dikkat edilirse tasavvuf; eğitim/terbiye usulleri sebebiyle informal ruhbanlık, sahip olduğu sivil dini otoritesi sebebiyle de formel ruhbanlık addedilmiştir.

Önceki başlıklarda zikrettiğimiz malumat hatırlandığında dînî metinlerde muhteva olarak ruhbanlığın şu unsurları üzerinde durulduğu görülür: Evlenmemek, et yememek, değerli ve muteber giysiler giymemek, mahviyet halinde olmak, bunları sadece ibadete yönelmek maksadıyla yapmak, çok ibadet etmek, bu bağlamda insanlarla/toplumla ilişkileri asgari düzeye indirmek ve de bunların karşıtı (gibi bir) görünüm arz eden cihad etmek. Mezkûr muhteva sıralandığında ilk akla gelen, İslam Tasavvufunun bu unsurları ihtiva ettiği ve reddedilen bir ruhbanlık uygulaması olduğudur. Bağlantılı olarak bir diğeri de Hz. Peygamber'in cihadı emrederek tüm bunları geçersiz kıldığı şeklindeki yaklaşımdır. Ancak bu noktada öncelikle her iki ruhbanlık türünün de tümüyle reddedilmediğine dair yukarıdaki tespitlerimiz unutulmamalıdır.

İlgili araştırmalar da ortaya koymuştur ki zikredilen uygulamaların tasavvuf geleneğindeki pratiği ile ayet ve hadislerde yer alarak zemmedilenler arasında ciddi

¹⁰¹ Hucr b. Adiy (r.a.) için kullanılmıştır. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/531.

¹⁰² Üveys el-Karânî için kullanılmıştır. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/455.

¹⁰³ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah ed-Dimeşki İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 63/81; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târihu'l-İslam*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/1230. Başka örnekler için bkz. Ebu'l-Hasen el-Bağdâdî Ali b. Ca'd, *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410), 1/272, 473 (No. 1805, 3289); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/183, 462 (No. 35167, 37242); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/351-354 (No. 23931); Müslim, "Tevbe", 46; Müslim, "Zühd ve Rekâik", 73; Ebû Bekir Muhammed b. İshak en-Nisâbûrî İbn Huzeyme, *es-Sahih*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 4/352 (No. 3056).

¹⁰⁴ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 5/160; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 12/31.

¹⁰⁵ Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf", 10-11, 14-15.

bir farklılık söz konusudur.¹⁰⁶ İslam toplumunda ibadet maksadıyla inzivaya çekilen, insanlardan uzak yaşayan, hayatı boyunca hiç evlenmeyen, et yemeyen, çileli bir yaşamı tercih ederek yoksul bir şekilde ömür süren kanaatkâr kişi ve gruplar tarih boyunca bulunmuştur. Bazı tasavvuf erbabı belli bir mertebeye ulaşıncaya kadar müridlerine evlenmemeyi tavsiye de etmiştir. Ancak ömür boyu evlenmemek bir tavsiye ve prensip olmamıştır.¹⁰⁷ Ruhbanlık bu minvalde tanımlandığında şu hususların dikkate alınması elzem görünmektedir. Öncelikle İslam dini, evliliği ısrarla tavsiye etmekle birlikte farz kılmamıştır. Günaha düşme endişesi taşımayanlarla hayatlarında karşılaştıkları bir takım olumsuz durumlar sebebiyle evlenmemeyi tercih edenler her daim olmuştur. Bekâr yaşamak günah olmamakla birlikte bir erdem ve sevap da değildir. Onu sevap telakki etmek elbette caiz görülmemiştir. Bîşr-i Hâfî (öl. 227/841) gibi sufiler, Farabi (öl. 339/950) gibi filozoflar, Maarrî (öl. 449/1057) gibi şairler, İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi müçtehitler bekâr yaşamayı seçtiği gibi 20. asırda Bediüzzaman Said-i Nursî (öl. 1960), hadis âlimi Tayyip Okıç (öl. 1971), Diyanet İşleri başkanlarından İbrahim Elmalı (öl. 1994) ve Muhammed Hamidullah (öl. 2002) gibi bazı âlimler de böyle bir hayatı tercih etmişlerdir. Sonuçta önemli olan husus, hangi amaçla bekâr yaşandığıdır. Üstelik mezkûr isimler ve bilhassa da sûfiler evlenmeme tercihini uygulanması gereken bir doktrin şeklinde takdim etmişlerdir. Aynı şekilde inzivaya çekilerek kendini ibadete vermek de tek başına rahiplik alameti değildir. Hatta her Müslümanın geçici sürelerle de olsa böyle bir zaman dilimini yaşaması teşvik edilmiştir.¹⁰⁸ Nitekim Ramazan ayının son on günündeki itikaf ibadeti¹⁰⁹ bu minvalde bir uygulamadır.¹¹⁰ Hatta yukarıda zikrettiğimiz “namazı beklemek için mescidde oturmanın ruhbanlık olduğu” mealindeki rivayetler de bu bağlamda olsa gerektir. Ayrıca Hz. Peygamber ashabına nafil ibadeti yasaklamamış, ancak onları Allah’ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da kendilerine haram kılmamaları ve güç yetiremeyecekleri şeyleri yapmayı nezretmemeleri hususunda uyarmıştır.¹¹¹ Şayet kişi farz, vacip ve sünnet olan ibadetlerine ilave olarak bir evrad edinmiş, her gün belli sayıda tevhid, tekbir, tahmid, tesbih getirmeyi, istiğfar etmeyi, Kur’an okumayı, nafil namaz kılmayı ya da oruç tutmayı nezretmişse burada dikkat edilecek husus, nezrine/sözüne sadakat göstermesidir.¹¹² Bu da Hz. Peygamber’in -nafil bile olsa- devamlılığı esas alan ibadet anlayışıyla

¹⁰⁶ Bkz. Haksever, “‘Ruhbanlık’ Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 5-30.

¹⁰⁷ Tasavvufta bu uygulamaları ifade eden zühd makamı farklı şekillerde telakki edilmiştir. Bkz. Mesut Akdoğan, *Abdullah Yafî Hayatı Eserleri ve Düşüncesi* (Nizamiye Akademi, 2022), 194.

¹⁰⁸ Tasavvufta insanlardan uzaklaşmak da dahil yapılan her fiilde ilkesel/doktrinel olarak amaç; gaye ve niyetin halk değil, Hakk olmasıdır. Bunun da sebebi bazen Allah korkusu ve bazen de O’nun rızasını talep olabilir. Bkz. Ebu’l-Hasen Nuruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî’l-Mesâbîh* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422), 5/1723.

¹⁰⁹ Buhârî, “İtikaf”, 1 (No. 2026, 2027), 14 (No. 2041); Müslim, “İtikaf”, 6-8.

¹¹⁰ Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, 20-21; Haksever, “‘Ruhbanlık’ Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 25.

¹¹¹ Haksever, “‘Ruhbanlık’ Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 19.

¹¹² Hatta bu nezretme meşru bir şey olduğu sürece İslam’dan önce yapılmış olsa da böyledir. Nitekim Hz. Ömer cahiliye döneminde Mescid-i Haram’da bir gece itikafa girmeyi nezrettiğini söyleyince Hz. Peygamber “nezrettiğin şeyi yerine getir” buyurmuştur. Bkz. Buhârî, “İtikaf”, 5 (No. 2032).

uyumludur.¹¹³ Mezkûr ameller ihlası ve düzenli bir şekilde yerine getirildiğinde ecir ve sevaba nail olunacağı da aşikârdır. Kısacası bu tür tercihler İslam'da farz, vacip ya da sünnet olmadığı gibi yasaklanmış da değildir.¹¹⁴ Neticede Hıristiyanlardaki ruhbanlık ile tasavvuftaki uygulamalar benzer gibi görünse de bazı mahrumiyetlerin eziyete dönüştürülmemesi, süreklilik arz etmemesi ve sonrası için bir hazırlık dönemi teşkil etmesi hasebiyle bize göre aynı şey değildir. Günümüzde yetiştirilen nesillerin yaklaşık on beş-yirmi yıllık eğitimden/hazırlıktan sonra çalışma hayatının içerisine dâhil edilmesine, eğitim süresince de o hayattan uzak tutulmasına benzenmektedir.

Bu aşamada cihadı öne çıkararak ve onu "ruhbanlık" olarak niteleyen rivayetlere temas etmek gerektiğine inanıyoruz. Kanaatimizce öncelikle cihadın sadece savaş meydanındaki mücadeleyle sınırlandırılmaması gerekmektedir.¹¹⁵ Zira bunun yanında hadislerle göre kişinin kendi nefesine karşı cihad etmesi¹¹⁶, diliyle ve kalbiyle cihad etmesi¹¹⁷, zalim sultana hakkı söyleyerek cihad etmesi¹¹⁸, anne-babasına hizmet ederek cihad etmesi¹¹⁹ de söz konusudur. Hatta nefisle cihad diğer cihad türleri için ehemmiyetli ve öncelikli görünmektedir.¹²⁰ Ayrıca tekkelerin tarihî süreçte hem devlet ve ordu hem de bilhassa toplum nezdindeki müspet etkisi de bu durumu teyit etmektedir. Aynı tarihî tecrübe onun Hıristiyan ruhbanlığındaki münzevî yaşamla pek bir alakası bulunmadığını ve cihad etmekle ruhbanlık uygulamasının çelişmediğini de göstermektedir.¹²¹

Netice itibariyle rivayetlerde yer alan unsurlardan hareketle Müslüman pratiğindeki ruhbanlık; evlenmemeyi ömür boyu süren bir ilke, bir doktrin olarak kabul etmez. Nefsi terbiye edecek ve kontrol altında tutacak boyutta değil de ona işkence edip hakkını gözetmeyecek boyutta dünya nimetlerinden yüz çevirmeyi de ihtiva etmez. En fazla, kontrollü bir şekilde ve süreli olarak bazı nimetlerden uzak kalmayı bir eğitim usulü olarak kullanır. İbadet maksatlı uzlet hayatını da bu minvalde kabul eder. "Sonunda dinden ve dini yaşamaktan soğutup uzaklaştıracağı gerekçesiyle dünyevî maksatlarla bir kenara çekilip toplumdaki, cemaatten ve nasihatten uzak kalmayı ise reddeder."¹²² Hem büyük hem de küçük cihaddan geri durmayı

¹¹³ Örnekler için bkz. Buhârî, "Teheccüd", 19 (No. 1152); Müslim, *Müslim*, "Sıyâm", 185.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Basûm (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 9/539; Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf", 21.

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/527-528.

¹¹⁶ Tirmizî, "Fezâilü'l-Cihad", 2 (No. 1621).

¹¹⁷ Müslim, "İman", 78; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/63 (No. 15785); Ebû Dâvûd, "Cihad", 18 (No. 2504).

¹¹⁸ Tirmizî, "Fiten", 13 (No. 2174); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17 (No. 4344).

¹¹⁹ Buhârî, "Cihad", 138 (No. 3004).

¹²⁰ Rivayetleri telif eden bir örnek için bkz. Celaleddin-i Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî*, ed. Yasemin Çiçek - Hande Yıldırım, çev. Süleyman Nahîfî (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 543 (Beyit no. 579-590), 731 (Beyit no. 2635-2650), 670-671 (Beyit no. 483-520).

¹²¹ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Vefa Tekkesi ve Osmanlı'da Devlet Tekke-Medrese İlişkileri", *İstanbul: Şehir ve Medeniyet*, ed. Şevket Kamil Akar (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 109-119; Reşat Öngören, "Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", *Tasavvuf Kitabı*, ed. Cemil Çiftçi (İstanbul: Kitabevi, 2003), 192-210.

¹²² Bu doğrultudaki değerlendirme ve örnekler için bkz. Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed

barındırmaz.¹²³ Rızâ-i ilâhîye uygun olup da başlanan nafile ibadet ve uygulamaların devamlılığını ister. Hz. Peygamber'in talebi de bu minvaldedir ve o "ümmetinin bu hususta vuku bulabilecek kusurları sebebiyle ayetteki (Hadid 27) kınama ve ayıplamaya muhatap olmasından endişe eder."¹²⁴ Ayetlerde yer alan ve formel ruhbanlığı temsil eden ruhban sınıfına yönelik kınama sebebi zaafiyetler ise İslam'da tüm Müslümanlar tarafından dikkate alınarak kaçınılması gereken hususlardır. Bu çerçevede ortaya çıkan görünüme İslam "ruhbanlık" dememiş, hadislerde yer aldığı üzere "mutedil/kolay haniflik" adını vermiştir. Bu da her dinde olan ruhbanlık türü uygulamaların İslam dinindeki biçimini ortaya koymaktadır. Temel niteliği ise kendine, raiyeti altındakilere, diğer insanlara ve Rabbine karşı ölçülü olmak, hakları gözetip kendi manevî menfaati için dahi onları ihmal etmemektir.¹²⁵ Ya da zikrettiğimiz şekliyle onun için "ruhban/ruhbanlık" yerine -ayetlerde işaret edilen- formel ruhbanlığın temsilcilerini de içine alacak şekilde "rabbâni (alim)"¹²⁶ kavramı zikredilebilir. Nitekim İbn Abbas "rabbâni" kelimesini "halîm (müsamahakâr, sabırlı, nezaket sahibi) fakihler" olarak tanımlamakta ve "insanları ilimle terbiye etmeleri sebebiyle onlara rabbâni" denildiğini söylemektedir.¹²⁷ Bu kavram öncelikli olarak; fıkıh, ilim, din ve dünya işlerinde insanların dayanağı olmaları hasebiyle "ahbâr"dan daha üstün konumdaki Yahudi âlimleri için kullanılmışsa da¹²⁸ Buhârî'nin yaptığı gibi Müslümanların da örnek kabul ettiği bir âlim modelidir.

Konuyu, "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayetinin dînî otorite ve hiyerarşinin reddi için kullanılıp kullanılmayacağına temas ederek tamamlamak istiyoruz. Daha önce beyan edildiği üzere rivayet -isnadı itibariyle muteber olmasa da- vakiyaya mutabık görülerek bağlantılı başka rivayetlerin izahı sadedinde sıkça zikredilmiştir. Aynı lafızla (لا رهبانية في الاسلام) en erken Ebû Dâvûd'un ya da İbn Kuteybe'nin, aynı manayla ise (لا ترهب في الاسلام) Abdürrezzak'ın tahriç ettiği bu rivayeti zikrederek açıklamalarda bulunan ilk muhaddis de yine İbn Kuteybe'nin kendisi olmuştur.¹²⁹ Ondan sonra hadis şarihleri içerisinde dolaylı da olsa rivayete ilk temas eden bir *Sünen* şârihi olan Büstlü (Afganistan) Hattâbî'dir (öl. 388/998). Ancak onun şerh ettiği

el-Bağdâdî İbn Receb, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Mahmud b. Şaban b. Abdülmaksud vd. (Medine: Mektebetü'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1417), 1/110-119.

¹²³ Ancak ifade etmeliyiz ki araştırmamız boyunca kendilerinden istifade ettiğimiz tüm şarihler İslam ümmetinin ruhbanlığı olarak tanımlanan "cihad" ile sadece din ve kutsal uğruna savaşmayı yani kılıçla cihadı anlamıştır. İstisna olarak Münâvî başka bir hadisin izahında ruhbanlıkla birlikte bu hususa da atıf yapmıştır. Bkz. Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Fezû'l-Kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, 1356), 1/482.

¹²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/13; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1424), 1/413.

¹²⁵ Hz. Peygamber'in geceleri ibadetle ve gündüzleri oruçlu olarak geçiren Abdullah b. Ömer'e tavsiyesi bunları terk etmesi değil, onları "nefsinin, eşinin ve çocuğunun kendi üzerinde hakkı bulunduğunu" unutmadan ve bu hususlarda herhangi bir ihmalkârlığa düşmeden yapması şeklinde olmuştur. Bkz. Buhârî, "Savm", 56 (No. 1977); Buhârî, "Teheccüd", 19 (No. 1153); Müslim, "Sıyâm", 182, 183.

¹²⁶ Âl-i İmrân, 3/79.

¹²⁷ Bkz. Buhârî, "İlim", 10.

¹²⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420), 6/544.

¹²⁹ İbn Kuteybe, *Garibu'l-Hadis*, 1/444-446.

rivayet, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan *لا ضرورة في الإسلام* hadisidir.¹³⁰ Ne var ki açıklamalarında *ضرورة* kelimesinin iki manayı muhtevi olduğundan bahseder. Bunların birincisi; nikâhı terk etmek/evlenmemek yani "تبتل -tebettül" olup Hıristiyanların takip ettiği ruhbanlık uygulamasına karşılık gelmektedir. İkinci manası ise hac yapmaktır.¹³¹ Hattâbî'nin kelimeye verdiği ilk anlamı "garibü'l-hadis" sahasında bilinen ilk eserin müellifi Heratlı (Batı Afganistan) Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'da (öl. 224/838) da görmekteyiz.¹³² O da aynı manada olduğunu kabul ederek *من تبتل فليس منا* rivayetine¹³³ yer vermiştir. Erken döneme ait bu açıklamalardan anlaşılmalıdır ki "tebettül", "nikâhı terk etmek/evlenmemek" manasıyla "sarûra" kelimesinin müterâdifi yerindedir ve "sarûra"nın esas anlamlarından bir tanesi de "ruhbanlık"tır. Yani İslam'da olmayan "ruhbanlık"; evlenmemeye, nikâhı terk etmeye dair tahrir ifade etmeyen bir yasaklamadan ibarettir. Kısaca üç kelime (تبتل - ضرورة - رهبانية) bir-birinin yerine kullanılmıştır ki bu da hem zaman ve zemin hem de Arap dili bağlamlarıyla uyumlu görünmektedir. Kronolojik olarak Hattâbî'den hemen sonra gelen Kurtubalı şârih İbn Battâl (öl. 449/1057) ise hocası Kâdî Muhelleb b. Ebû Sufre'den nakille "nikâh, İslam'ın sünnetlerindedir ve şeriatımızda ruhbanlık yoktur" diyerek başladığı açıklamalarında -ki o, mezkûr ifadeyi hadis olarak zikretmez- kavramı biraz daha geniş ele almış ve farz kılınmamış olanlar da dâhil tüm ibadetlerin esasını teşkil eden niyet üzerine odaklanmıştır. Ona göre de evlenmemek anlamında nikâhı terk etmek Hz. Peygamber'in sünnetinden yüz çevirmektir ve böyle yapan kimse "mezmûm ve mübtedî"dir. Ancak onu terk eden şayet ibadet hayatında kolaylık sağlayacağı ve bu minvalde kendisi için daha uygun olacağı düşüncesiyle böyle yapmışsa bu kimse kınanmaz. Zira burada onun sünnetinden ve yolundan yüz çevirmek kastı yoktur. İbadetler hususundaki ölçü de yapmaktan aciz kalmayacağı şekilde orta bir yol tutmaktır. Yani ölçülü, kontrollü ve süreklilik arz eden bir ibadet hayatı

¹³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/218 (No. 13602); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/42 (No. 2844), 5/224 (No. 3114); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 3 (No. 1729); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 11/234 (No. 11595); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/617 (No. 1644), 2/173 (No. 2673); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/269 (No. 9768); Ziyâuddin el-Makdisî, *el-Ehâdisu'l-Muhtâra*, 12/178-179 (No. 200-201). Rivayet, hem *Müstedrek*'in müellifi Hâkim tarafından, hem de onu telhis eden Zehebî tarafından sahih kabul edilmiştir.

¹³¹ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351), 2/145. Aynı rivayet üzerine Hattâbî'den önce Tahâvî'nin (öl. 321/933) de açıklamaları bulunmaktadır. Ancak Tahâvî kelimenin sadece ikinci manası üzerinde durmuş, onun "imkanı olduğu halde ısrarla hac yapmaktan geri durmak" anlamına geldiğini beyan etmiştir. Kelimenin "ruhbanlık" manasını ihtiva ettiğine ise temas etmemiştir. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1415), 3/314-319. Zaten rivayetin ۱

الصحج *ضرورة في الحج* versiyonu da kaynaklarda yer almıştır. Örnek için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/224 (No. 3114).

¹³² Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Garibü'l-Hadis*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbâd: Matbatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1384), 3/97. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1431, 513; Zemahşerî, *el-Fâik fi Garibi'l-Hadis*, 2/293-294.

¹³³ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 7/150-151 (No. 12592); Ebû Urve el-Ezdi el-Basrî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (fi'l-Musannefi Abdürrezzâk b. Hemmam)*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/291 (No. 20570); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/199 (No. 24658); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 9/337-338 (No. 4027-4028). İbn Hibbân'da yer alan rivayette Osman b. Maz'ûn'un yukarıda yer verdiğimiz talebi "ruhbanlık" olarak değil de "tebettül istemek" şeklinde ifade edilmektedir.

vurgulanmaktadır.¹³⁴

İbn Hacer de rivayeti لا رهانية في الاسلام lafzıyla hiç görmediğini beyan ettikten sonra İbn Abbas'tan (öl. 68/688) merfu olarak gelen ve Ahmed b. Hanbel ile Ebû Dâvûd'un tahriç ettiği, Hâkim'in (öl. 405/1014) de "sahih" dediği "لا ضرورة في الاسلام" rivayetinin bulunduğunu söyleyerek bahsi geçen müterâdifliği teyit eder. Ayrıca rivayetin lafzına dair yaptığı açıklamaların akabinde nikâha ve evliliğe teşvik eden hadisleri ardı ardına sıralayarak onun sünnet oluşuna, neslin devamını temin ettiğine, bu rivayetlerden maksadın da evliliğe teşvik olduğuna değinir ve Hz. Peygamber'in kıyamet gününde ümmetinin çokluğuyla övüneceğini beyan eden hadislerini zikreder.¹³⁵ Sonuçta "İslam'da ruhbanlık yoktur" şeklindeki ifade, nikâhı medh ve teşvik eden rivayetler ile evlenmemeyi zemmeden rivayetlerin kadr-i müstereki kabul edilmiş görünmektedir.

İslam dünyasının en doğusundan en batısına benzer şekillerde birbirini teyit eden bu doğrultudaki açıklamalar daha sonraki asırlarda da devam etmiştir. Ne var ki –en azından bizim tespit edebildiğimiz kaynaklar içerisinde- Münâvî (öl. 1031/1622) ile yani 17. yüzyılla birlikte ve de pek müspet olmayan bağlamlarda "zühd, zâhid, âbid, uzlet, mücâhede" gibi kelimeler ruhbanlık tanımı içerisinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Münâvî ile yaklaşık aynı dönemin muhaddisi Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) ise ruhbanlıkla bağlantılı olarak dağ başlarını ve uzak yerleri mekân tutmaya değinirken buraları "عمران - umrândan/medeniyetten uzak yerler" şeklinde tavsif etmektedir.¹³⁶ Bu asırlarla birlikte "Ümmetimin ruhbanlığı Allah yolunda cihaddır" ibaresinin yer aldığı rivayetler de daha çok tercih edilip vurgulanmaya başlamıştır. Nitekim yine 17. yüzyıl muhaddisi İbn Hamza (öl. 1120/1708) meşhur eseri *el-Beyân ve't-Ta'rîf*te ruhbanlık lafzının geçtiği dört rivayete yer verir ki üç tanesi bu ibareyi ihtiva etmektedir.¹³⁷ Daha önceleri var olan evlenmeye ve onun sünnet oluşuna yönelik yoğun vurgu yerini "mendub" olarak tanımlanan ve evlenmeme ile ilgili ruhsatların da sıralandığı bir yaklaşıma bırakmıştır. Hindistanlı muhaddis Mübârekpûrî'ye (öl. 1353/1935) geldiğimizde ise o, bidat meselesini ele alırken onun seyyie ve hasene şeklinde bir ayrıma tabi tutulamayacağını, "her bidatin dalalet" olduğunu ve Hz. Peygamber'in beyanında "hasene" gibi herhangi bir kaydın bulunmadığını, bu çerçevede tüm bidatlerin reddedildiğini söyler. Bu düşüncelerini desteklediği şahid ise "ruhbanlık" lafzının yer aldığı tek ayet olan Hadid Suresi 27. ayettir. Ona göre "Biz üzerlerine farz kılmamışken onu kendileri ortaya koydular/ابتدعوها" lafzı tamamen bidati tanımlamaktadır.¹³⁸ Görüldüğü üzere rivayet tarih boyunca evlilikle ve zühd hayatıyla ilişkili olarak ele alınırken zamanla, menfi kabul

¹³⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 7/160. Benzer bir yaklaşım için bkz. Ebu'l-Feth Takıyyuddin Muhammed b. Ali İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-İhkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm* (b.y.: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/170.

¹³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/111-112.

¹³⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 1/266.

¹³⁷ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmami's-Şâfiî, 1408), 1/386; 2/137; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, 2/507, 3/75, 4/331; Burhanuddin İbrahim b. Muhammed ed-Dimeşki İbn Hamza, *el-Beyân ve't-Ta'rîf fi Esbâbi Vurûdi'l-Hadisî's-Şerîf*, thk. Seyfeddin el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/236; 2/3, 35, 103.

¹³⁸ Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mubârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7/370.

edilen unsurlara vurgu artmış, son dönemlere gelindiğinde ise önce bidat tanımı üzerinden ruhbanlık ve bağlantılı görülen ya da -ümmetin menfaatine olacağı gerekçesiyle- görülmek istenen uygulamalara ve uygulayıcılara yönelik olumsuz bir yaklaşımın dayanağına dönüşmüştür.

Bu rivayetin tercih edilme sebebi ise bizim açımızdan tümüyle "bağlam"la ilgilidir. Diğer rivayetlerin neredeyse tamamının bir bağlamı vardır ve arzu edilen fonksiyonelliği sağlamamaktadır. Bu nedenle sahih görülmemesine rağmen herhangi bir bağlamı olmayan, istenilen lafza sahip, maksada uygun, yalın ve mutlak bir manayı muhtevî لا رهبانية في الإسلام rivayetinde ısrar edilmiştir. Tarih boyunca yukarıda ifade ettiğimiz şekilde anlaşılan metin, modern Batı'nın "kilise otoritesini" yani kendi bünyesinde yer alan "dînî otoriteyi" etkisiz hale getirmesi akabinde teknik ilerleme ve sömürgeleştirme faaliyetleriyle elde ettiği dünya hâkimiyeti rivayetin tevlini de bu doğrultuda dönüştürmüştür. Ayrıca Batı'nın Protestanlıkla birlikte karşı çıktığı ve Müslümanların da modern zamanlarda şahit olduğu ruhbanlık ve ruhban sınıfı, sözün vürûd döneminin ve klasik dönemlerin aksine Katolik Batı Hıristiyanlığına aittir. Katoliklik ise bir kilise ve Hıristiyanlığın ortaya koyduğu tarihi bir teşkilattır. Belirgin özelliği, "otoritesi ve idarî yapısı"dır.¹³⁹ "Papa" da bu geleneğin yanılmaz otoritesidir¹⁴⁰ ki İslam'da bu nitelik ve fonksiyonlara sahip bir yapı hiç bir dönemde olmamıştır.

Sonuç

Hıristiyanlıktakine –bilhassa da Katolik kilisesindekine- benzer dînî otorite anlamıyla İslam'da ruhbanlık yoktur ve olmamıştır. Aynı şekilde her ne kadar benzerlikler olsa da –ki bu tüm dinlerde vardır- informel şekliyle de İslam, Hıristiyanlıktaki gibi bir ruhbanlık tesis etmemiş ve buna bünyesinde yer vermemiştir. Diğer taraftan mutlak manada ve kat'i olarak onu reddedip yasaklamamış, ancak dönüştürmüştür. Ne var ki modern dönemde son derece hatalı bir özdeşlikten hareket edilerek Batı'dakine benzer bir sonuç elde edilmeye çalışılmış, söz konusu rivayet de bu noktada yıkıcı bir unsur haline getirilmiştir. Hatta bir dînî otorite niteliği taşımayan, ancak Hıristiyanlıktaki informel ruhbanlık ile benzer ya da aynı kabul edilen tasavvuf-tekke-meşayih da İslam'daki sivil dînî otorite fonksiyonu sebebiyle modern dönemde reddedilen unsurlar içerisine dâhil edilmiştir. Zaten informel haliyle de modern değerlere uymamakta tevekkül, kanaat, sabır ve benzeri hususları çokça vurgulayarak çalışmaktan ve ilerlemekten alıkoymaktadır(!) Son noktada Hz. Peygamber'in risalet öncesi ve peygamberliği dönemleri de dâhil tarih boyunca Hıristiyan dünyada din, ya bir müessese ile yani kiliseyle özdeş kılınmış ya da bireysel tecrübeye irca edilmiştir. Bu nedenle onun kendi bünyesindeki yapılar ve tartışmalar ile İslam'ın tarihi tecrübesinin ve kültürünün doğrudan irtibatlandırılması hiç de isabetli görünmemektedir.

Modern dönemin hatalı irtibatlandırma ve aynileştirmelerindeki fonksiyonelliği sebebiyle zikredilen "İslam'da ruhbanlık yoktur" rivayetinin mezkûr şekliyle hadis tekniği açısından en azından "Hz. Peygamber'e aidiyeti şüphelidir." Ancak

¹³⁹ Bkz. Salar, *Hıristiyanlıkta Ruhbanlığın Kökenleri ve Ruhbanlık Sınıfı*, 60-75.

¹⁴⁰ Şahin, *Hıristiyanlık'ta Ruhbanlık Anlayışı*, 19, 31.

bahis konusu metin "Kur'an ve hadiste farz, vacip ya da sünnet kılınmış, Hıristiyanlıktaki gibi bir ruhbanlık yoktur." anlamıyla doğrudur ve bir gerçeği ifade etmektedir. Diğer taraftan İslam da dâhil, peygamberleri öncelikli olarak "tebliğ" vazifesiyle gönderilmiş dinlerin amacının cemaatleşmek, sonrasında da cemiyetleşmek olduğu inkâr edilemez bir hakikattir. Din tabiatı gereği birlik oluşturmak ister ve o şekilde hayata geçer. Bu noktadan sonra herhangi bir dinin onu anlatan, yorumlayan, insanların hayatlarında tatbikine yardımcı olan bir sınıfı bünyesinde barındırmaması yani bu bağlamda bir hiyerarşi ve otoritenin oluşmaması bize göre mümkün değildir. Tarih de bunu ispat etmektedir. Buradan hareketle İslam'da da -nitelikleri kendi mahiyetine uygun olacak şekilde- formel ruhbanlığa karşılık gelen bir yapının olmaması elbette düşünülemez. Zaten rivayetlerde yer alan informal ruhbanlığın dönüştürüldüğü, ayetlerde zikredilen formel ruhbanlığın temsilcilerinin de ontolojik ve etik açıdan bazı ikazlara muhatap kılındığı görülmektedir.

Son olarak vurgulamak istediğimiz husus, zaman-mekan ekseninde ilk dönemler için "ahlakî bir probleme" atfen söylendiği anlaşılan rivayetin son dönemlerde -ciddi bir bağlam kayması ile- "ontolojik bir problem" için kullanılır hale geldiğidir. Modern zamanlardaki gibi bir problem, rivayet(ler)in vârid olduğu dönemde söz konusu dahi değildir. Din, elbette yeni bir problem için sözünü söyleyecektir. Ancak tercih edilen delil (rivayet) mezkûr/mevhum probleme çözüm için kullanılacak nitelikte görünmemektedir. Onu yakın tarihimizde olduğu gibi yorumlamanın İslam ilim geleneğinde herhangi bir referansı da bulunmamaktadır.

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. Mübârek, Ebû Abdurrahman et-Türkî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-. *Keşfu'l-Hafâ'*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yusuf el-Hindivânî. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421.
- Akdoğan, Mesut. *Abdullah Yafî Hayatı Eserleri ve Düşüncesi*. Nizamiye Akademi, 2022.
- Albayrak, Kadir. "Nestûrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/15-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ali b. Ca'd, Ebu'l-Hasen el-Bağdâdi. *el-Müsned*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Atalay, Orhan. "Ahbâr ve Ruhbân (Kur'ân'ın Din Adamlarına Yönelik Eleştirisinin İkili Örneği)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 27-40.

- Aydın, Mahmut - Duran, Asim. *Kur'an ve Hıristiyanlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bayram, Fatih. "Hadisten Kültürel Norma: Rivayet-Tasavvuf-Kültür". *Türk Kültürü, Sanatı ve Edebiyatında Hadisler Sempozyumu - Bildiriler Kitabı*. ed. Zeynep Ekici - Melek Yalvaç. 1/67-96. İstanbul: Meridyen Destek Derneği-Seçil Ofset, 2022.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslami, 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-. *Şu'abu'l-İman*. thk. Abdulalî Abdulhamid Hâmid - Muhtar Ahmed en-Nedvi. 14 Cilt. Riyad - Bombay: Mektebetü'r-Rüşd - Dâru's-Selefiyye, 1423.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cündioğlu, Düccane. *Hakikat ve Hurafe*. İstanbul: Kapı Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Demirci, Kürşat. "Ortodoksluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/409-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî. *el-Merâsil*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408/1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsil*. thk. Abdülaziz İzzeddin el-Sîrvân. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1406.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm. *Garîbü'l-Hadis*. thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1384.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin. *Sahîhu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdâtühü*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebu'l-İslamî, ts.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü Ehâdisi's-Sahîha*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1415.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Ma'rife, 1412.
- Ergün, Mehmet. "Sosyal Statü Farklılıklarının Kur'ân'a Yansımaları: Din Adamları Ve Halka Yönelik Hükümlerin Mukayesesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 550-574.
- Ergün, Mehmet. *Vaaz Ve Hutbelerde Bağlamından Koparılan Ayetler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-. *Tehzîbü'l-Luğa*. thk. Muhammed İvaz Mür'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Gider, Öznur. *Budizm ve Hıristiyanlığın Ruhbanlık Anlayışı (Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Gündüz, Şinasi. "Keşiş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/322-324. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gürkan, Salime Leyla. "Manastır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/558-560. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gürkan, Salime Leyla. "Ruhban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî el-. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- Hakîm et-Tirmîzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Nevâdiru'l-Usûl*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1436.
- Haksever, Ahmet Cahid. "Ruhbanlık Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (30 Haziran 2013), 5-30.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî el-. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebu Bekir el-. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. thk. Hüsâmuddin el-Makdisî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Makdisî, 1414.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahim b. el-Huseyn el-. *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah ed-Dımeşkî. *Târihu Dımeşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Dakîkûl'îd, Ebu'l-Feth Takiyyuddin Muhammed b. Ali. *İhkâmu'l-İhkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Metâlibu'l-Âliye*. 19 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime - Dâru'l-Gays, 1419.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. 1 Cilt. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atü Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hamza, Burhanuddin İbrahim b. Muhammed ed-Dımeşki. *el-Beyân ve't-Ta'rif fi Esbâbi Vurâdi'l-Hadisî's-Şerif*. thk. Seyfeddin el-Kâtib. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban el-Büstî. *es-Sahih*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak en-Nisâbûrî. *es-Sahih*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî. *es-Siyer ve'l-Meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garibu'l-Hadis*. thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Âni, 1397.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. thk. Mahmud b. Şaban b. Abdülmaksud vd. 8 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417.
- İbn Vağdâh el-Çurtubî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Vağdâh. *el-Bida' ve'n-Nehyu 'anha*. thk. 'Amr 'Abdulmun'im Suleym. Kahire; Cidde: Mektebetu'l-'İlm, 1416.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-Mütenâhiye*. thk. İrşâdülhak el-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd/Pakistan: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Garibu'l-Hadis*. thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî. *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Hâtım Salih el-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1412.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddin el-Cezerî. *Câmiu'l-Usûl*. thk. Abdülkadir Arnavut - Beşir el-Uyûn. 12 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Halvânî - Mektebetü Dari'l-Beyân, 1389.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddin el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddin el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadisi ve'l-Eser*. 1 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.
- İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b.Tahir el-Makdîsî. *Ma'rifetü't-Tezkira*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Siracuddin Ömer b. Ali. *el-Bedru'l-Münîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Gayt vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicret, 1425.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Karakurt, Rauf. *Hristiyanlıkta Ruhbanlık*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kaya, Önder. *Katolik Kilisesinde Ruhbanlık Anlayışı*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshak el-. *Bahru'l-Fevâid*. thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Kuzudışlı, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Ezdi el-Basrî. *el-Câmi' (fi'l-Musannefli Abdirrezzâk b. Hemmam)*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Basûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Mevlânâ, Celaleddin-i Rûmî. *Mesnevî*. ed. Yasemin Çiçek - Hande Yıldırım. çev. Süleyman Nahîfî. 1 Cilt. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Mubârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-. *Tuhfetü'l-Ahvezi bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muḥammed b. Naşr el-Mervezî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Naşr. *Muḥtaşaru Kıyâmu'l-Leyl ve Kıyâmu Ramaḍân ve Kitâbu'l-Vitr*. Faysalabad: Hâdîş Akademî, 1988.
- Mübârek, Ebû Abdurrahman et-Türkî el-Mervezî abdullah b. *el-Cihad*. thk. Nezih Hammâd. 1 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1972.

- Münâvî, Muhammed Abdurraûf el-. *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi'î's-Sağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmami's-Şâfiî, 1408.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf el-. *Feyzül-Kadîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *Fezâilü's-Sahabe*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Öngören, Reşat. "Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları". *Tasavvuf Kitabı*. ed. Cemil Çiftçi. 192-210. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Öngören, Reşat. "Vefa Tekkesi ve Osmanlı'da Devlet Tekke-Medrese İlişkileri". *İstanbul: Şehir ve Medeniyet*. ed. Şevket Kamil Akar. 109-119. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadîsi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Özel, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Levent. "Manastır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/560-562. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Paker, K. Oya. "Bireyselleşme Ekseninde Farklılaşan Din Temsillerimiz". *Eskiyeni* 19 (13 Aralık 2010), 113-119.
- Polat, Fethi Ahmet. *Kur'ân'a Göre Ruhbanlık Ve Rabbanilik*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. 1 Cilt. Dimeşk - Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye - Dâru'l-Kalem, 1412.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Menâr*. thk. İbrahim Şemseddin. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-. *Musnedu'r-Rûyânî*. thk. Eymen 'Alî Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1416.
- Said b. Mansur, Ebû Osman el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1403.
- Salar, Hatice. *Hristiyanlıkta Ruhbanlığın Kökenleri ve Ruhbanlık Sınıfı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddin et-Türki el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-Zaman fi Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434.
- Şahin, Nadide. *Hristiyanlık'ta Ruhbanlık Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Tarık b. İvedullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseyni. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-. *el-Mu'cemu's-Sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc. 2 Cilt. Beyrut - Amman: el-Mektebü'l-İslami - Dâru Ammâr, 1405.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-. *Câmi'u'l-Beyân fi Tevîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415.
- Tayâlisî, Ebu Dâvud Süleyman b. Dâvud b.el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b.

- Abdülmühsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûfî, Ebu'r-Rebi' Necmuddin Süleyman b. Abdilkavi et-. *et-Ta'yîn fi Şerhi'l-Erba'în*. thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Beyrut - Mekke: Müessesetü'r-Reyyân - el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419.
- Türker, Ömer. *Anlamı Tamamlamak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Ruhbanlık ve Tasavvuf". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 9-23.
- Yardım, Ali. "Adî b. Hâtim et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/380. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza ez-. *Tâcu'l-Arûs*. thk. Cemâ'atün mine'l-Muhakkikîn. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-. *Târihu'l-İslam*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Fâik fi Garibi'l-Hadis*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *Esâsü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Zıyâuddin el-Makdisi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid. *el-Ehâdisu'l-Muhtâra*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheys. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Hızır, 1420.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî ez-. *Şerhu'l-Muvatta'*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1424.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Kur'ân'daki "Erkek Kız Gibi Değildir" İfadesi Cinsiyet Eşitliğine Engel midir?

Does the Expression "The Male is not as the Female" in the Qur'an Hinder Gender Equality?

Zeynep Nermin Aksakal 

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Erzincan / Türkiye

znaksakal@erzincan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5124-1969>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1095596

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 30.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 05.09.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Aksakal, Zeynep Nermin. "Kur'ân'daki "Erkek Kız Gibi Değildir" İfadesi Cinsiyet Eşitliğine Engel midir?". *Marife* 22/2 (2022): 821-841. <https://doi.org/10.33420/marife.1095596>

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) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Kur'ân'daki "Erkek Kız Gibi Değildir" İfadesi Cinsiyet Eşitliğine Engel midir?

Özet

Kur'ân'da idari yönden toplumsal hayatı inşa edecek temel ilkeler ve sınırlı düzenlemeler yer almış, bunlar üzerine bir toplum kurup yönetmek Müslümanlara bırakılmıştır. Toplumsal kurumlardan nüzul döneminde oldukça sorunlu olan aile yapısında ise kadın-erkek ilişkilerini düzenleyen ayrıntılı konulara yer verilmiştir. Bu düzenlemelerde eşitlik değil sosyal adalet prensibi dikkat çekmektedir. Kur'ân'da, eşit uygulamalara uygun olmayan bir toplumsal yapı üzerinde, hak-sorumluluk muvazenesinde kadınların durumlarını iyileştirici ve haksızlıkları önleyici düzenlemeler yapılmıştır. Bu anlamda genel olarak gerçekleşmesi zor olan kökten değişiklikler değil adaleti sağlayacak şekilde ıslahatlar yapılmış; hak, sorumluluk ve sınırlar belirlenmiş; diğer taraftan kadının değeri konusundaki olumsuz algıları dönüştürücü beyanlar yapılarak kadının toplumda daha iyi bir yer edinmesinin önü açılmıştır. Kur'ân'daki kadın-erkek hak ve sorumluluklarıyla ilgili durum; çağımızdaki cinsiyet eşitliği söyleminin İslam'a aykırı olduğu, İslam'ın iki cinsi Allah'ın (c.c.) kulları ve insan olarak eş değer görmeye birlikte farklılıklarından dolayı bazı hukuk konularında eşit yapmadığı yaklaşımları çerçevesinde delil olarak beyan edilmektedir. Bu iddialar, erkeğin kız gibi olmadığı ifadesinin geçtiği ayet gibi bazı ayet ve hadis rivayetleriyle de desteklenmektedir. Bu bağlamda aile ve toplum hayatında kadınla erkeğin eşit olamayacağı fikri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Böylece çağın gerektirdiği adalet anlayışı ve bunun getirdiği eşitlik ilkesi kapsamındaki yeni durumlara, pratikte önüne geçilemeye de düşünsel planda kapılar kapanmaktadır.

Günümüzde, cinsiyet eşitliğinin imkânsız olduğuna delil getirilen ayetlerle ilgili yaklaşımlara bakıldığında, ayetlerin ait olduğu metin içi ve metin dışı bağlamdaki maksadının veya ayetle ilgili tefsirlerdeki farklı görüşlerin ihmal edilmesi, lafızlardaki hususi olduğu anlaşılan durumların umumleştirilmesi veya hükme konu olmayacak bir husustan fıkhi sonuçlar çıkarılması, çağımız eşitlik anlayışının İslam'ın genel ilkelerine değil kültürel durumlara kıyas edilerek değerlendirilmesi gibi hatalar görülebilir. Bu durumu ortaya koymak amacıyla yapılan bu çalışmada, Âl-i 'İmrân 3/36. ayetteki "Erkek, kız gibi değildir" ifadesinin cinsiyet eşitsizliği bağlamında tarihten günümüze ne şekillerde tefsir edildiği, bunlardan hangi sonuçların çıkarıldığı ve çıkarılabileceği tespit edilmiş ve değerlendirilmiştir. Böylece ilgili ifade, adalet ve cinsiyet eşitliğiyle kastedilen manaya engel midir sorusuna cevap aranmıştır.

Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre "Erkek, kız gibi değildir" ifadesinin tefsirleri çoğunlukla iki cinsin mutlak değil nisbi olarak mukayesesi etrafında şekillenmiştir. Bu mukayesede ayetin bağlamından hareketle erkeğin din hizmetinde kıza nazaran faziletinden söz edildiğini düşüneneler olduğu gibi din hizmetine adanmış bir kız olan Hz. Meryem'in toplumun önem verdiği erkeğe nazaran daha değerli olduğundan söz edildiğini düşüneneler de olmuştur. Böyle olsa bile ayet bazılarınca hukuk alanına çekilerek erkeğin insan ve kul olarak kadınla eşit olduğu alanlar dışında faziletli olduğu, yaratılışındaki üstünlük ve buna göre yüklendiği sorumluluklarından ötürü toplumsal hayatta kadınla eşit olamayacağı bağlamında yorumlanmaktadır. Ancak ayetteki ifade hükme konu ya da esas olacak bir ifade değildir. Çünkü önceki şeriatlarla ilgili bir konudur; erkeğin daha üstün olduğunu kastetmesi durumunda çoğunlukla Hz. Meryem'i doğuran annenin, toplumundaki teamüller doğrultusundaki telakkisini gösterir şekilde tefsir edilmiştir ve bu durumda erkek ve kızın umumi anlamda değil din hizmetindeki eşitsizliğini ifade etmektedir. Bu nedenlerle ayetteki ifade, çağımızdaki kadın ve erkeklerin toplumsal alanda eşit hak, özgürlük ve fırsatlara sahip olmasını amaçlayan cinsiyet eşitliği ve bunun önündeki kültürel vb. türden engellerin kaldırılmasını amaçlayan toplumsal cinsiyet eşitliği söylemine, bu çalışmada kastedilen çerçevede engel değildir. Nitekim hukuki eşitlik, herkesin birbirinin aynı olması demek olmayıp aynı akıl, yetenek ve çıkara sahip olmasını ifade eder ve bu yönüyle adaletin kapsamındadır, onun bir aracıdır. Adalet zaman ve yerine göre dağıtıcı adaletle sağlandığı gibi yerine göre eşitlikle sağlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âl-i 'İmrân 3/36, Erkek-Kız, Cinsiyet Eşitliği, Cinsiyet Farklılığı.

Does the Expression "The Male is not as the Female" in the Qur'an Hinder Gender Equality?

Summary

In the Qur'an, there are basic principles and limited regulations that will build social life in terms of administration, and it is left to Muslims to establish and manage a society on them. In the family structure, which was one of the social institutions that were quite problematic during the descent period of the society, detailed issues regulating male-female relations were included. In these regulations, the principle of social justice, not equality, draws attention. In the Qur'an, arrangements have been made to improve the situation of women and prevent injustices on a social structure that is not suitable for equal practices in the balance of rights-responsibility. In this sense, reforms were made in a way to ensure justice, not radical changes which were difficult to become reality; rights, responsibilities and limits have been determined; on the other hand, the way for women to gain a better place in society was paved by making statements that transform negative perceptions about the value of women.

The situation regarding the rights and responsibilities of men and women in the Qur'an is declared as evidence within the framework of the approaches that the discourse of gender equality in our age is against Islam and although Islam sees the two sexes as equal as servants of Allah and human beings, it does not make them equal in some legal matters due to their differences. These claims are also supported by some verse and hadith narrations, such as the verse in which the statement that a male is not like a female. In this context, it is tried to put forward the idea that men and women cannot be equal in family and social life stems not only from cultural dynamics but also from creation. Thus, even though it cannot be prevented in practice, the doors are closed on the intellectual level to the new situations within the scope of the understanding of justice required by the age and the principle of equality brought by it.

Today, when considering the approaches to the verses used as evidence that gender equality is impossible, mistakes can be seen such as neglecting the purpose of the verses in the context of the text and extra-textual context or neglecting the different views in the commentaries about the verse; generalizing the situations that are understood to be specific to words or drawing legal conclusions from an issue that will not be subject to a judgment and evaluating the mentality of equality in our age by comparing it to cultural situations, not the general principles of Islam. In this study, which was carried out to reveal this situation, it was determined and evaluated how the expression "The male is not as the female" in Āl-i 'Imrān verse 36 has been interpreted in the context of gender inequality from history to the present, which conclusions are drawn and can be drawn from them. Thus, an answer has been sought to the question of whether the related expression is an obstacle to justice and to the meaning of gender equality.

According to the results reached in the study, the interpretations of the expression "The male is not as the female" are mostly shaped around the comparison of the two genders, not absolute but relative. In this comparison, based on the context of the verse, there are some who think that the virtue of the man in religious service compared to the girl is mentioned, and there are also those who think that the Virgin Mary, a girl devoted to religious service, is honored compared to the man that society attaches importance to. Even so, the verse is drawn to the field of law by some, and it is interpreted in the context that man is virtuous, except in areas where he is equal to woman as a human being and as a servant of God, and he cannot be equal to women in social life due to the superiority in his creation and the responsibilities he has assumed in accordance with this superiority. However, the expression in the verse should not be made the subject or basis of a decree as it is about a subject related to the previous shari'ahs and as it is mostly interpreted in a way that shows the conception of the mother who gave birth to Mary in line with the customs in her society if it means that the man is superior and in this case it expresses the inequality in religious service, not in a general sense. For these reasons, the expression in the verse does not prevent to gender equality discourse in our age, which aims to ensure that women and men have equal rights, freedoms and opportunities in the social arena, as it does not prevent to social gender equality discourse, which aims to remove cultural barriers to gender equality. As a matter of fact, legal equality does not mean that everyone is the same, but that they have the same mind, ability and interest and in this respect, it is within the scope of justice, it is an instrument of it. Justice can be provided by distributive justice according to time and place, as well as by equality according to place.

Keywords: *Tafsir, Āl 'Imrān 3/36, Male-Female, Gender Equality, Gender Difference.*

Giriş

Eşitlik, Arapçada eşit olmak anlamındaki “ساوی” fiilinin mastarı olup, uzunluk ölçüsü, ağırlık, kapasite itibariyle birbirine muâdil/denk veya eşit olmak anlamına gelen “müsâvât” kavramıyla ifade edilir ve bazen renk gibi bir nitelik itibariyle denklik hakkında da kullanılır.¹ Müsâvât, genelde nicelik yönünden eşitliği kastettiği için cinsi aynı olan ve olmayan şeyler arasında söz konusu olabilir. Yani eşitlik için tamamen aynı olmak gerekmez. Rengin renge, tadın tada benzemesinde olduğu gibi aynı cinsten olanlar arasındaki benzerlik ise daha ziyade “misli” kökünden “mümâsele” ile ifade edilir. Benzerlikle ilgili lafızların en genel anlamlısı budur² ve cins olarak birbirinin zıddı olan kadınla erkek, bu açıdan birbirinin misli olamaz. Arapçada bir şeyin bir şeye müsâvî olması, anlam alanında “eşit olmak, eşit yapmak” da olan “adl” ile de ifade edilir. Buradaki eşitlik, iki şeyin zât itibariyle birbirinin misli olması değil ölçü-değer itibariyle hükmen eşit olmasıdır.³ Yani adalet lafzı bu yönüyle eşitliği de içine alır.

İslam’da eşitlik konusu özünü, Kur’ân’da herkesin insan olmakta eşit olduğunu, cinsiyeti ve nesebi ne olursa olsun yaptığı işe göre değer kazanıp karşılık bulacağını ifade eden ayetlerden almıştır.⁴ Bu nedenle eşitlik, İslam’ın ilk dönemlerden itibaren daha ziyade Allah (c.c.) katındaki insan olma, teklif ve ukubette eşitlik bağlamında dile getirilmiştir. Allah katındaki eşitsizlik ise ateş ehli ve cennet ehlinin, kötülerle iyilerin, inananlarla fâsıkların müsâvî olmayacaklarına dair ayetlerde⁵ geçtiği üzere zıt değerde işler yapanların değer ve akıbetindeki farkı ifade edip bunların hiçbir bakımdan eşit olamayacağı anlamını içermez. Fıkıh usulünde de eşitsizliğin umumi olması imkânsız olduğundan bu ifadeler beyanı gereken mücmel olarak kabul edilmiştir.⁶ Yani eşitlik için her konuda muâdil olmak, eşit olmamak için de her konuda farklı olmak gerekmez.

Kur’ân tefsirlerinde, hukuk önündeki eşitlik ise Bakara 2/178. ayetteki kısasla ilgili “*hür kimse hür ile, köle köle ile, dişi dişi iledir*” ifadeleri bağlamında, ölenle öldürülenin mümâsil olmasının gerekip gerekmediği hususunda tartışılmıştır. Ebû Hânîfe (ö. 150/767) gibi kısasın uygulanmasında kanın hürmeti bakımından herkesin eşit olduğu ilkesini kabul edenler olmuşken cumhur, hürriyet ve Müslüman olma bakımından katil ile maktulün aynı konumda olması gerektiğini belirtmişlerdir.⁷

¹ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgib el-İşfehâni, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Dâru's-Şâmiyye, 1412), “svy”, 439.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414), “msl”, 11/610; Râgib el-İşfehâni, *el-Müfredât*, “msl”, 759.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “adl”, 11/432; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luġaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Şekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 155.

⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Medâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), en-Nisâ' 4/1; Âl-i 'İmrân 3/195; en-Nahl 16/97; el-Hucurât 49/13; el-Ahżâb 33/35.

⁵ el-Haşr 59/20; el-Câsiye 45/21; es-Secde 32/18-20.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/71-72.

⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. Aĥmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Aĥmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mişriyye, 1384), 2/246-249; Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru lĥyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1418), 1/122; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Ṭîb, 1419), 1/155.

Sosyal tabakaların olduğu toplumlarda köle ile hürün statüsü eşit olmadığı için, statü değerine göre muamele haksızlık değil adalet olmaktadır. Diğer taraftan Arap ırkçılığının olduğu Emevîler döneminde, eşitlik için hür ve Müslüman olmak da yetmemiş, bu durum Arap olmayan mevâlî tebaasının eşit hak ve muamele talebi ile baş gösteren Şu'ûbiyye hareketine neden olmuştur.⁸ Şu'ûbiyye'nin eşitlik arayışı, modern dönemin başlangıcında olduğu gibi toplumsal sınıflara karşı olup kadın-erkek eşitliğini veya dünyadaki tüm insanların eşitliğini kastetmemiştir.⁹

Cinsiyet eşitliği, kastettiği anlam ve sınırlarıyla birlikte modern düşünce sistemine ait olduğundan, modernite öncesi İslam kaynaklarında bugünkü insan hak ve özgürlükleri bağlamında ele alınmamıştır. Modern dönemde ise özellikle tasavvufta cinsiyet eşitliğinin sözü geçen Allah katındaki eşitlik yönüyle ilgilenilmiş, İslam'da kadınla erkeğin ruhsal/manevi yönden eşit olup kullukta önde olanın daha faziletli olacağı, eşitliğin olmadığı konuların ise miras gibi maddeyle ilgili konularda olduğu beyan edilmiştir.¹⁰ Kur'an'da bu konularda en-Nisâ' 4/33-34. ayetler gibi kadınla erkeğin arasındaki derece ve fazilet farklarından, ailedeki farklı hak ve sorumluluklarından bahseden ayetler de vardır. Bu nedenle tefsirlerde, cinsiyet eşitliği kapsamında değerlendirilebilecek bu ayetlerin ve kadınla erkeğin yaratılışından hatta kadınlarla ilgili nüzul dönemindeki yanlış toplumsal algı ve teamüllerden bahseden ayetlerin açıklamalarında iki cinsin, genellikle erkeğin önde olduğu bir hiyerarşik sıraya tabi tutuldukları görülebilir.¹¹ Bu hiyerarşiyi gösteren kavramların ana çatısını faziletli ve kâmil olmaya karşı zayıf ve nâkis olma tabirleri oluşturur.

Modern dönemde cinsiyet farklılığı çerçevesindeki ayetlerin eşitlik ilkesiyle uyumlu veya karşıt bir alaka kurularak izah edilmesi gerekmiştir. Klasik dönem düşüncesini sürdürenler, dağıtıcı adalet merkezli yaklaşımla eşitliği reddedip ilgili ayetleri eşitliğin haksızlığını ispat için dile getirirken modern dönem bakış açısıyla yaklaşanlar, ilgili konuları kültür gibi tarihsel durumlarla açıklayarak eşitlik ilkesiyle oluşan yeni durumlara engel görmemişlerdir.

İslam düşüncesinde bugünkü insan haklarına karşılık gelebilecek, insanların maslahatı için dinin korunmasını istediği "canın, aklın, neslin, dinin ve malın korunması"¹² ilkeleri vardır. Belki bunların herkesin eşit hakkı olduğu söylenebilir ancak eşitliğin müstakil toplumsal bir ilke olarak dile getirilmesi doğal olarak modern dönemde olmuştur. İlk olarak Muhammed Tâhir b. 'Âşûr eşitliği bir ilke olarak ele almış ancak bununla mutlak eşitliği kastetmediği gibi cinsiyet eşitliğini de kastetmemiş, eşitliğin olmadığı konuları açıklarken erkekle kadının şeriattaki durumlarını ele almıştır.¹³

⁸ Adem Apak, "Şu'ûbiyye Hareketinin Tarih Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şu'ûbiyyeye", *İSTEM* 12 (01 Aralık 2008), 26-34.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'an*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 1/13, 14.

¹⁰ "Mücez Dâiretü'l-Meârifî'l-İslâmiyye" (Erişim 28 Şubat 2022), 8/2257-2260.

¹¹ Kadının Kur'an'daki durumu ve bunun tefsirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Betül Oruç, *Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016).

¹² Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 174.

¹³ Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Maķâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Ĥabîb İbnü'l-Ĥucâ (Çaţar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 2004), 3/280, 287-290.

Modern dönemde, kadın ve erkeğin İslam dinine göre kimi konularda eşit kimi konularda farklı olduğundan bahseden çalışmalar vardır. Bu çalışmalarda iki cinsin denk olduğu konular olarak yaşama hakkı, şer'î sorumluluklar, hadler, eğitim, fikir ve ifade hürriyeti gibi yaratılış, sosyal ve dini hayatla ilgili konulardan bahsedilir. İslam'da iki cinsin eşit olmadığı konularda ise erkeğin aile hayatı ve toplumsal hayatta münferit olarak yükümlü olduğu nafaka, cihat gibi sorumlulukları ve bunlarla dengeli olarak sahip olduğu kavvâmlık, çok eşlilik, talak gibi konulardaki hakları zikredilir.¹⁴

Âl-i 'İmrân 3/36. ayetteki "*Erkek kız gibi değildir*" ifadesi, modern dönem tefsir ve fıkıh çalışmalarında kadın ve erkeğin eşit olamayacağı bağlamında dile getirilen ayetlerden biridir. Bu ifade, modernite öncesi tefsirlerde bugünkü eşitlik söylemleri çerçevesinde olmasa da genellikle cinsler arasındaki bir kıyası içerir şekilde tefsir edilmiştir. Bu tefsirler; ayet teşbih edati, benzeyen ve benzetilen içerip selbî teşbih olarak birbirinin zıddı olan iki cinsiyet arasındaki benzerliği nefyettiği için benzeyenle benzetilen arasındaki fazilet, değer itibarıyla söz konusu olan bir kıyas çerçevesinde yapılmıştır. Erken dönemde İbn Hâzım'ın (ö. 456/1064), ifadede cinsler arasındaki fazilet itibarıyla bir kıyasın olmadığı ve bunun yeşilin kırmızı, kırmızının da yeşil gibi olmadığı anlamında olduğu,¹⁵ yani müsâvâtın değil cinsiyet yönüyle mümâselenin nefyedildiği şeklinde farklı bir yaklaşımı vardır. Ancak bu yaklaşıma tefsirlerde pek rastlanmadığından bu çalışmada, ifadenin üstünlük itibarıyla mukayese içerdiği yönündeki tefsirlerde geçen iki temel görüş üzerinde durulmuştur. Bunlardan biri ayetteki mevzuda erkeğin faziletlinin beyan edildiği görüşü, diğeri ise erkeğin değil bağlamda sözü geçen kızın yani Hz. Meryem'in değerinin beyan edildiği görüşüdür.

Kur'ân'daki "*Erkek kız gibi değildir*" ibâresinin hakkındaki yorumlara dair bir değerlendirme makalesi yapılmıştır. Ancak bu makalede ayetin yorumları, cinsiyet mukayesesi merkezinde değil daha geniş çerçevede, farklı anlamlara açık müşkil bir ayetin nasıl anlamlandırılması gerektiğine örnek olarak incelenmiştir. Cinsiyet mukayesesi yönündeki sünnî tefsirler merkezinde yapılan bu çalışmada ise ayetin fıkhen hangi yönlerle ele alındığı da araştırılmış, böylece modern dönemde cinsiyet eşitliğiyle kastedilen anlam ve uygulamalara engel olup olmayacağı değerlendirilmiştir. Bu nedenle öncelikle modern dönemin eşitlik ve cinsiyet eşitliği tanımlamalarının yapılması gerekmektedir.

1. Modern Dönemde Eşitlik ve Cinsiyet Eşitliği

Modern dönem evrensel hukuk ilkelerinden olup adalet kavramının odağında olan eşitlik, her bireyin tek bir değerinin olması, böylece kimsenin hukuk karşısında ayrımcılığa tabi tutulmaması anlamındaki biçimsel bir eşitliğin varlığı olarak tanımlanır ve çağdaş demokratik toplumlarda bireylerin sırf insan olmakla sahip olduğu

¹⁴ Örneğin bk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî, *Hukûku'l-mer'a fî dav'i'l-kitâb ve's-sünne* (PDF: y.y., 2007).

¹⁵ Ebû Muhammed 'Alî İbn Hâzım, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 4/103-105.

temel hak ve özgürlüklerin korunmasını da içerir.¹⁶ Sözlükteki gerçek eşitliği ifade eden "iki şeyin aynı veya özdeş olması" anlamındaki eşitlik, ölçütleri ve sınırları olan bu hukuksal eşitlik ile aynı anlamı karşılamaz.¹⁷ Nitekim formel eşitliğin ötesinde her bireyin her yönden eşit olması veya eşit hale getirilmesi imkânsız olduğu gibi eşitlikle hedeflenen de hepsi birbirinin aynı, tek tip bir insan modeli oluşturmak değildir. İnsan olarak eşit olma, hak ve özgürlüklerde eşitliği gerektirdiği için adaletin bu eşitlikle sağlanması hedeflenmektedir. Yani eşitlik adaletin kendisi değil bir yoldur denebilir.

Eşitliğin karşıtı eşitsizlik, doğuştan gelen veya kültürle edinilmiş olan özellikler ya da inanç, düşünce gibi özgürlüklerdeki farklılık değil bunlar nedeniyle gerçekleşen farklı muameleye maruz kalma yani "ayrımcılık" olup evrensel hukukta yasaklanmıştır. Ancak içinde bulunduğu durumlar nedeniyle dezavantajlı olan grupların eşitliğe engel olumsuzluklarının giderilmesi amacıyla tanınan fazladan haklar, pozitif ayrımcılık olup eşitliğe aykırı değildir.¹⁸ Kadınların haklarını koruma amaçlı olan ayrımcılık da böyle olup toplumsal cinsiyette hakkaniyet olarak ifade edilmektedir.¹⁹ Ülkemiz anayasasında da eşitliği sağlamak için başvuru tedbirlerin ayrımcılık sayılmadığı yer almaktadır.²⁰

Cinsiyet eşitliği kadınlara erkeklerin insan olarak aynı akıl, yetenek ve çıkarıya sahip oldukları anlayışına dayanır. "Yasal aynılık" veya "fırsat eşitliği" de denen bu eşitlik, kadınlara erkeğin tüm farklarına rağmen toplumsal yapıdaki sosyal, siyasal, her alanda eşit hak, özgürlük ve fırsatlara sahip olmalarını ifade edip cinsiyete dayalı adaletsizliklerin engellenmesini amaçlamaktadır.²¹ Bunun için cinsiyet eşitliğinin önünde bir engel olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle mücadele edilmesi gerekmektedir. Çünkü toplumsal cinsiyet, kadınlara erkeği toplumsal-kültürel kodlar üzerinden tanımlayıp buna göre statü belirlemektedir. Bu nedenle sadece yasal haklar değil toplumsal yaşam ve konular da fiilen oldukça eşitlenmelidir.²²

Biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet genellikle birbirinden ayrılrsa da toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyete bağlı olarak yaratılıştan gelen bir doğa durumu olduğunu iddia edenler de vardır. Toplumsal olguları, özellikle eşitsizlikleri biyolojik yaratılış ile açıklayan bu yaklaşıma "biyolojik özcülük" denir.²³ Bu yaklaşım farklı

¹⁶ Ahmet Gürbüz, "Toplumsal Sorunların Çözümünün Biricik Kriteri: Evrensel Hukuk Değerleri ve İlkeleri", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/20-21 (04 Ekim 2009), 75-76.

¹⁷ Emine Cin Karagöz, "Kadın-Erkek Eşitliği ve Ayrımcılık Yasağı Bağlamında Türkiye Eşitlik ve İnsan Hakları Kurumu'nun Yetkileri", *Yasama Dergisi* 32 (01 Ocak 2016), 23.

¹⁸ Yıldız Ecevit - Gökçe Bayrakçı Tüzel, *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin İzlenmesi İçin El Kitabı* (Ankara: CEİD Yayınları, 2019), 51-53; Devrim Uluçan, "Eşitlik İlkesi ve Pozitif Ayrımcılık", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/ (01 Temmuz 2013), 369, 371-374; T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Önlenmesi Proje Raporu* (Ankara: ECORYS Danışmanlık ve Mühendislik Ltd. Şti., 2013), 14-15.

¹⁹ T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği* (PDF, 2008), 8.

²⁰ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Mevzuat), *Resmî Gazete* 17863 (18 Ekim 1982), Kanun No. 2709, md. 10/Ek Fıkralar.

²¹ Ecevit - Bayrakçı Tüzel, *El Kitabı*, 48; *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği*, 7.

²² Ecevit - Bayrakçı Tüzel, *El Kitabı*, 49-50; Ayşe Güneş, "Uluslararası İnsan Hakları Hukuku Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Ana Akımlaşırmanın Kavramsal Analizi", *Sosyal Mucit Academic Review* 2/1 (30 Haziran 2021), 58-62.

²³ Ecevit - Bayrakçı Tüzel, *El Kitabı*, 50.

bilimsel ve dinsel yorumların içinde olduğu gibi klasik İslam düşüncesinde de vardır.

Dünyada engellenemeyen kadına karşı şiddet ve cinsiyet ayrımcılığı nedeniyle Birleşmiş Milletler, toplumsal cinsiyet eşitliğinin ana akımlaştırılıp kurumsal yapılara ve politikalara yerleştirilmesi gerektiğini, bunun insan haklarından olduğunu kabul etmiştir.²⁴ Bu bakış açısı pozitif ayrımcılığın bir adım ilerisi olarak görülmektedir.²⁵ Türkiye siyaseten bu politikalara taraf olmakla birlikte “toplumsal cinsiyet eşitliği” yerine “toplumsal cinsiyet adaleti” söylemini yerleştirici adımlar atmaktadır. Buna göre “cinsiyet eşitliği” söylemi adil değildir. Çünkü kadın ve erkek cinsi eşit değil aynı öze sahip, birbirini tamamlayan iki eşdeğer varlıktır.²⁶ Eşitlik ilkesi de kadınla erkeği birbirinin tamamlayıcısı olduğu tanımlaması dışında aynı şeyleri söyler. Ayrıca bu tanımlama ailedeki eşlerin oluşturduğu birliği ifade edip geneli tanımlamaz. Eşitlik ilkesinde bireyin değeri tek başına tam ve diğer herkesle aynıdır. Burada toplumsal cinsiyet eşitliğiyle, farklılıkların yok sayılmadığı ancak bunlar toplum tarafından oluşturulmuş olup eşitliğe engelse eşit duruma getirmenin amaçlandığı ve bununla annelik statüsünün yok edilmeye çalışılmayıp aksine özel önlemlerle korunduğu söylenmelidir.²⁷

İslam’da kadınla erkeğin eşdeğer olduğu, ailede mutluluk için eşlerin denk olmasının önemi kabul edilirken hayat koşullarındaki eşitlik konusunda, farklı yaratılışları olduğundan eşit olamayacaklarının öne sürülmesi çelişki oluşturmaktadır. Günümüzde bu yaratılışa delil olarak getirilen “*Erkek kız gibi değildir*” ifadesinin öncelikle bağlamı, seçilmiş ve vahiy aldığı için nebî olabileceği düşünülen, dönemindeki teamüllerin aksine Allah’a adanmış olarak yetiştirilip böylece kadın erkek ayrımcılığına karşı bir örnek olan Hz. Meryem hakkında olması²⁸ konuyu eşitlik aleyhine değil lehine çekmektedir. Ancak ifade lafzen kadınla erkek arasında bir mukayese içerdiğinden burada bu doğrultudaki tefsirleri değerlendirilecektir.

2. “Erkek Kız Gibi Değildir” İfadesinin Cinsiyet Mukayesesi Bağlamındaki Tefsirleri

Âl-i ‘İmrân suresinde Allah’ın ‘İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldığı haber verildikten sonra ‘İmrân’ın hamile karısının karnındaki çocuğu Allah’a *muḥarrar* olarak adadığı nakledilmiştir.²⁹ *Muḥarrar*; “hâlis, hür, azat edilmiş” anlamlarında olup Allah’a böylece adanmış olmak da dünyevi -ebeveyne hizmet gibi- herhangi bir yükümlülükten hür olarak ibadete tahsis edilmiş olmaktır. Bunun, Yahudilikteki mabede hizmet etmeye adanma teamülü ile tefsiri yaygındır. Teamüllerde erkek

²⁴ Post-modern dönemde, toplumsal cinsiyetin kadın-erkek dışında farklı cinsel kimliktekileri de içermesi gerektiği ileri sürülmektedir. Güneş, “Toplumsal Cinsiyeti Ana Akımlaştırma”, 57-61.

²⁵ Ayten Alkan, *Toplumsal Cinsiyet - Anaakımlaştırma* (Ankara: Berk Matbaacılık, 2015), 7-8.

²⁶ Esra Gedik, “Toplumsal Cinsiyeti Ana Akımlaştırmanın Türkiye’de Kadın Hareketi Üzerindeki Etkisi ve Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kavramı”, *Akademik Hassasiyetler* 2/4 (26 Aralık 2015), 219-220.

²⁷ Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (Milletlerarası Sözleşme), *Resmî Gazete* 18898 (24 Temmuz 1985), Kanun No. 141085, 4/1-2.

²⁸ Bu şekildeki bir tefsir için bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 1/558-560.

²⁹ Âl-i ‘İmrân 3/34-35.

çocukları adandığı için, 'İmrân'ın karısının erkek çocuğu olmasını umarak adakta bulunduğu düşünülmüştür.³⁰ Bu nedenle annenin, kız doğurmasından sonraki sürece ait müteakip ayetteki sözleri, beklediği gibi mabede hizmete uygun bir erkek doğurmadığı doğrultusunda tefsir edilmiştir. Buna göre annenin "Rabbim! Onu kız doğurdum" sözünden sonraki, cumhurun "وَضَعْتُ" lafzını kıraatine göre "وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا" وَضَعْتُ - Oysa Allah, onun ne doğurduğunu daha iyi bilir" şeklindeki söz, doğan kızı tâzim için olup Allah'a ait bir cümle-i mu'tarîda/ara cümledir. Veya yine Allah'a ait bir kelam olarak annenin sözü bittikten sonra gelecekken takdim edilmiştir. Bundan sonraki "Erkek, kız gibi değildir..."³¹ sözü ise önceki ara cümleyle birlikte ya Allah'ın veya annenin kelimeleridir. Önceki ayetin "وَضَعْتُ" şeklindeki kıraatine göre bu kelamın tamamı anneye ait ara cümleler olup, doğan çocuğun kız oluşundan dolayı özrü ve üzüntüsünün ifadesi olmaktadır.³² Burada ayetin sünni çizgideki tefsirleri cumhurun kıraatine göre değerlendirilecektir.

2.1. Erkek Cinsinin Üstünlüğü Bağlamındaki Tefsirleri

2.1.1. Mabede Hizmetteki Üstünlüğü

İlk dönemlerden Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) etkisinin görülmesine kadar "وَيَسِّرَ الذَّكْرَ كَالْأُنثَى" ifadesi tefsirlerde neredeyse tamamen Hz. Meryem'in annesinin kelamı olarak erkeğin mevzu bahis konudaki üstünlüğünün beyanı olarak açıklanmış ve ayetin Türkçe mealleri de bu minvalde verilmiştir.³³ Bu konuda "üstünlük" lafzının kullanılmasının nedeni, tefsirlerde mukayeseye ilgili tercih edilen lafızların, erkeğin dine hizmette "daha güçlü, uygun, muktedir, faziletli ve hayırlı" olduğu şeklinde üstünlük bildiren lafızlar olması ve buna karşılık kızın bunlara uygun olmayıp güç yetiremeyeceğine dair ifadelerin kullanılmasıdır. Buna göre annenin, adağına engel olarak kız doğurduğu için mazeretini beyan etmek üzere söylediği bu söz; "erkek mabette kalıp kendini ibadete adamak için zayıf ve hassas olan kadından daha güçlü, daha dayanıklıdır; erkek mabette hizmet etmeye hayız, nifâs, avret olarak kendini sakınma gibi din hizmetlerini ve erkeklerle birlikte mabette kalıp yetişmesini engelleyici halleri olan veya erkeğe göre yetiştirilmesindeki sorumluluğu daha ağır olan kadından daha uygundur" vb. şekillerde tefsir edilmiştir.³⁴ Yani bu

³⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 6/329-332; Ebû 'Abdullah Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 8/203-204.

³¹ Âl-i 'İmrân 3/36.

³² Camâluddin Ebû'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. 'Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 1422), 1/276; Ebû 'Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, ts.), 1/384; lafzın "وَضَعْتُ" şeklinde şaz bir kıraati de vardır. bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/204.

³³ Karşılaştırmak için bk. "Âl-i İmrân Suresi 36. Ayet" (Erişim 02 Mart 2022).

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/334-336; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, *Kitâbu Tefsîri'l-Kurân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Dâru'l-Meâsir, 2002), 1/176-177; Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Ṭayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Mektebetü Nizâr Muştafa el-Bâz, 1419), 2/637; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/358; Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed es-Semerikandî, *Bahru'l-'ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 1/208; Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbn 'Âşûr (Beyrut: Dâru

tefsirlerde ifade, kadının umumi anlamda her konuda değil hususi olarak din hizmetinde, özellikle de ibadet işlerinde mabette bulunmasına engel olabilecek bazı fitri özelliklerinden dolayı veya bu konudaki toplumsal teamüllerden dolayı erkek gibi olamayacağı bağlamında açıklanmıştır.

Zemaşerî'den sonra sadece bu tefsire yer vermeye devam edenler olduğu gibi, öncelikli olarak bunu tercih etmekle birlikte ifadede doğan kızın tâziminin kast edildiği tefsirene yer verenler de olmuştur.³⁵ İlk grupta olan Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirinde, sözün anneye ait olması durumunda sonraki bazı tefsirlerde de yer alan farklı bir izah daha vardır. Buna göre anne, kız doğan çocuğunun daha hayırlı olduğunu bilip erkeğe tercih ederek "Ben erkek istedim ama Rabbim kız bahşettiyse benim istediğim erkek, bahşedilen bu kız gibi olamaz, bu kız daha iyidir" manasını kastetmiştir.³⁶ Bu tefsir, sözün Allah'a ait olması durumunda doğan kızı tâzim ettiğiyle ilgili tefsirle uzlaşmaktadır. Yani anne de sözü kızın daha hayırlı olduğunu farkında olarak söylemiş olabilir.

2.1.2. Kadının Noksanlığına Nazaran Üstünlüğü

Tefsirlerde erkek cinsinin üstünlüğü görüşü tespit edebildiğimize göre sadece Râğib el-İşfehânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) tefsirinde doğrudan -anne tarafından- kadının dininin ve aklının noksanlığını ifade sadedinde söylenmiş bir söz olarak tefsir edilmiştir. Önceki tefsirlerde, kadın hakkında erkeğe nispetle din hizmetleri çerçevesinde zayıflığı vb. tanımlamalar yapılsa da noksan kelimesi kullanılmazken aklının eksikliği konusu hiç dile getirilmemiştir. Müfessir bu sözün daha önce dine hizmette sadece erkekler uygun görüldüğü için böyle söylendiği görüşünü ise ikinci olarak vermiştir.³⁷ İşfehânî ayeti, kadının aklının ve dinin noksanlığı anlamında, bu konuda dile getirilen diğer ayetleri ve bir hadis rivayetini³⁸ ekleyerek bir de el-Bakara 2/228. ayetinin tefsirinde dile getirmiştir.³⁹ Sözü geçen hadisin bazı serhlerinde de bu ayetin dile getirildiği görülebilir.⁴⁰

İşfehânî'den sonraki tefsirlerde öncekiler gibi, noksanlık ifadesinin yine pek tercih edilmediği söylenebilir. Bu kapsamda sadece Şehâbeddîn Maḥmûd el-Âlûsî (ö.

İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2002), 3/55; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâveridî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/387.

³⁵ Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 2/33; Nizâmüddîn Ḥasen en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 2/149; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Basın Yayın, 1985), 1/357; Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 3/1197; Ebû Bekir el-Câbir el-Cezâirî, *Eyserü't-tefâsîr li kelâmi'l-aliyyi'l-kebîr* (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikemi, 2003), 1/311; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1412), 1/392; Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayañi vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 1/253; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/347.

³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/204; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/14; Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2/149.

³⁷ Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğib İşfehânî, *Tefsîru'r-Râğib el-İşfehânî*, thk. Muhammed 'Abdul'azîz Besyûnî (Riyâd: Kuliyetü'l-Âdab, Câmietü Tañtâ, 1999), 2/528-529.

³⁸ Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-musnedi's-şahîhi'l-muhtaşar*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşir (b.y.: Dâru Tavk en-Necât, 1422), "Ḥayd", 6 (No. 304).

³⁹ İşfehânî, *Tefsîru'r-Râğib*, 1/469-470.

⁴⁰ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hâdî, *Şerhu'l-muḥarrar fî'l-Hadîs*, ed. 'Abdulkerîm b. 'Abdullah el-Ḥîdîr, ts., "Kitâbu'z-Zekât", 56/27.

1270/1854) gibi kimi müfessirler ayetteki kıyası açıklarken, harf-i tâ'rîfin cins için olması durumunda annenin, erkeğe nispetle kadındaki noksanlığı kastettiği açıklamasına yer vermişlerdir.⁴¹

2.2. Hz. Meryem'in Üstünlüğü Bağlamındaki Tefsirleri

Sünnî tefsirlerde Zemaḥşerî'nin etkisine kadar, "Erkek kız gibi değildir" ifadesinin, Hz. Meryem'in üstünlüğünü kastettiği görüşü, Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde ihtilafli bir konudaki ikinci görüş olarak yer verilmesi⁴² haricinde tespit edilememiştir. Bu görüş, Kur'an'ın icazı bağlamında Arap dili ve belagatine önem veren Zemaḥşerî'nin tefsirinde -ki ondan önce Câhiz'in de (ö. 255/869) bu görüşte olduğu anlaşılmakta⁴³ tek izah olarak yer alıp sonra da onun çizgisinden giden Beydâvî (ö. 685/1286) tefsirine ve böylece onu takip eden tefsirlere öncelikli izah olarak girmiştir.⁴⁴ Sonrakilerde Zemaḥşerî gibi bu tefsire tek izah olarak yer verenler olmuş,⁴⁵ bazılarında ise ikinci bir görüş olarak genellikle zikredilmiştir.⁴⁶

Ayetin Hz. Meryem'i tâzim içerdiği doğrultusundaki tefsirlerde iki cins arasındaki mutlak bir fazilet farkının değil Hz. Meryem'in değerinin kastedildiği söylenmelidir. Bu tefsirlerde Hz. Meryem'in üstünlüğünü ifade bağlamında erkek hakkında kullanılan fazilet lafzının pek tercih edilmediği,⁴⁷ bunun yerine daha hayırlı olduğu veya ayetin onun şanını, şerefini, makamını tâzim içerdiği⁴⁸ açıklamalarına daha çok yer verildiği dikkat çekmektedir. Buna göre ayetteki ifade "Rabbim onu kız doğurdum" derken kızın dine hizmete uygun olmadığı düşüncesiyle üzülen annesine değil,

⁴¹ Şehâbeddîn Maḥmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-me'ânî*, thk. 'Ali 'Abdülbârî 'Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/130; Cemâleddîn el-Ḳâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Basel 'Uyûn es-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/311.

⁴² Mâtürîdî iki görüşü de verip tercihte bulunmamıştır. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/358.

⁴³ Ebû Osmân Amr el-Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhiz*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 3/51.

⁴⁴ Ebû'l-Ḳâsim Maḥmûd ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/356; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/14; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/250-251; Muhammed Ebüssu'ûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/28-29; Şevkânî, *Fethu'l-ġadir*, 1/384; Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-ĥakîm* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1990), 3/238; Muhammed Mütevevelli Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Kahire: Maṭâbi'u Aḥbârî'l-Yevm, 1997), 3/1436; Muhammed Taṭâvî, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'ânî'l-kerîm* (Kahire: Dâru'n-nehḳa, 1997), 2/87-88.

⁴⁵ İsmâil Hakkı İstanbûlî, *Rûḥu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1127), 2/27; Aḥmed Muştafa el-Merâġî, *Tefsîrü'l-Merâġî* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muştafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 3/144; 'Abdükerîm Yûnus el-Ĥaṭîb, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî li'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 2/436; İbrâhîm b. İsmâ'il el-Ebyârî, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyetü'l-müeyyessere* (Müessesetü Siçlî'l-'Arab, 1405), 9/221; Lecnetü min 'Ulemâi'l-Ezher, *el-Munteḥab fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Mısır: el-Meclisü'l-'A'lâ li's-Şu'ni'l-İslâmiyye, 1995), 1/76; Muhammed Ali es-Şâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Şâbûnî, 1997), 1/181; Vehbe ez-Zuḥaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr fî'l-'akîdeti ve's-şer'ati ve'l-menhec* (Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1418), 3/210.

⁴⁶ Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî İbn 'Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/425; Ali b. Muhammed el-Ĥâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzil*, thk. Muhammed 'Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/240; Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 2/149; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 2/130-131; Muhammed et-Taḥîr İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984), 3/233.

⁴⁷ Taṭâvî ve Şâbûnî, doğan kızın, doğması beklenen erkeğe ta'dilî ifadesini kullanmışlardır. Taṭâvî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 2/87; Şâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr*, 1/181.

⁴⁸ Ör. bk. Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/356; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 3/130; Ebüssu'ûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/29.

doğan kızı sahip olacağı meziyetlerle, 'İsâ'nın (a.s.) annesi olacak olması ve verilecek diğer lütuflarla tâzim eden ve cumhura ait olan kıraate göre "Oysa Allah, onun ne doğurduğunu daha iyi bilir"⁴⁹ manasındaki ara cümleye matuf olarak Allah'ın kelâmındandır. Bu durumda mana bağlamıyla birlikte, "Onu doğurunca, "Rabbim!" dedi, "Onu kız doğurdum." -Oysa Allah, onun ne doğurduğunu daha iyi bilir. Erkek, kız gibi değildir (yani onun istediği erkek bu kıza denk olamaz)- "Ona Meryem adını verdim..." şeklindedir.

İfadenin Allah'tan sâdır olması durumunda mantık yönünden de kız çocuğunun yetersizliğinin değil yeterliliğinin kastedilmesi daha uygundur. Çünkü ifadenin bağlamından anlaşıldığı üzere Allah, o dönem cari uygulamaların aksine hizmetine adanmış bu kıza kabul etmiş ve tıpkı peygamberler gibi seçkin biri olduğunu bildirmiştir. Diğer taraftan tefsirlerde Allah'ın bununla kızın Beytü'l-Mağdis'e hizmette erkeğe nispetle yetersizliğini murat ettiği açıklamasına pek rastlanmamıştır. Celâleyn tefsirinde bu minvalde açıklanan bir tefsir vardır ama burada sözün Allah'a ait olduğunun kastedildiği kesin olarak anlaşılmamaktadır.⁵⁰ Bu tefsire bir de modern dönemde Cemâleddin el-Ğâsımî'nin tefsirinde, Allah'a ait bir ara cümle olan ifadede annenin kız doğurmasından duyduğu üzüntünün, Allah tarafından erkeğin kadından faziletli olduğu ifade edilerek mazur görüldüğü açıklamalarında rastlanmıştır.⁵¹

2.2.1. Hz. Meryem'in Üstünlüğünün Belagat Yönünden Tefsiri

Zemaşerî'nin ifadenin doğan kızın faziletinin beyanı olduğu tefsiri, cinsiyet mukayesesi konusundaki görüşlerini değil belagat itibarıyla tercihlerini yansıtmaktadır. Bu nedenle ayetin belagat yönüyle izahı, ondan sonraki tefsirlerde önemli olup belagat eserlerinde yer almıştır.

Hatîb el-Ğazvî'nin (ö. 739/1338) erkek cinsinin fazileti tefsirini belagat yönüyle izahına göre, ayetteki "erkek" ile "kız" lafızlarındaki ma'rifelik cins için olup mana "Erkek (cinsi) kadın (cinsi) gibi değildir" şeklinde mabette hizmet konusunda erkeğin uygunluğunu ifade eder olmaktadır. Yani ifadede herhangi bir erkek de bütün erkekler de kastedilmeyip cins kastedilmiştir. 19. yüzyıla doğru Muhammed b. Aḥmed ed-Desûkî (ö. h. 1230) Ğazvî'nin Teftâzânî (ö. 792/1390) şerhine yazdığı hâşiyesinde annenin, kızın mabede adanma konusunda erkekle müsâvî olmadığını kastederek "Keşke öyle (eşit) olsaydı" veya "Bu kız erkek olsaydı" demek istediğini belirterek⁵² konuyu müsâvât çerçevesinde açıklamıştır.

Ḥarf-i ta'rîfin cins için gelişi, "الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ" yani "Erkek kadından daha hayırlıdır" cümlesinde olduğu gibi hakikate işaret olarak da izah edilmiştir.⁵³ Ancak bu

⁴⁹ Ayetteki "وَصَعَتْ" lafzının kıraati kastediliyor.

⁵⁰ Celâleddin el-Maḥallî - Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, ts.), 70.

⁵¹ Ğâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/311.

⁵² Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Ḥatîb el-Ğazvînî, *Telḥîşü'l-miftâḥ me'a şerḥi'l-cedîd tenvîri'l-mişbâḥ*, ed. Meclisü'l-Medîneti'l-İlmiyye (Pakistan/Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2016), 26; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel - Şerḥu Telḥîşi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. 'Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 225; Muhammed b. Aḥmed ed-Desûkî, "Ḥâşiyetü'd-Desûkî", PDF (Erişim 21 Mart 2022), 545.

⁵³ Ğazvînî, *Telḥîşü'l-miftâḥ*, 26.

mutlak anlamda olmayıp bazı kadınların hakikatinin bazı erkeklerden daha hayırlı olmasına engel değildir.⁵⁴ Buna göre ifade, "İpek pamuktan daha değerlidir" sözünde olduğu gibi "Erkeğin hakikati/mahiyeti kadının hakikatinden daha hayırlıdır" şeklinde bir tarif olup iyi pamuğun kalitesiz ipekten daha değerli olabilmesi gibi, bazı kadınların bazı erkeklerden daha değerli olmasına aykırı değildir.⁵⁵ Tüm fertler kastedilmese de bu açıklamaların çağımız cinsiyet eşitliği anlayışına uygun olmadığı söylenebilir.

Tefsirlere sonradan girip belagat yönüyle önem kazanan ikinci tefsire göre ayetteki ifade Allah'a ait olup Meryem'in doğması beklenen erkek çocuğuna üstünlüğünü beyan etmektedir. Buna göre ayette müsnedün ileyh konumundaki "الذَّكَرُ" lafzının harf-i ta'rif ile ma'rife oluşu, cinsine değil "ma'hûd" olana yani mütekellimle muhatap arasında daha önce zikri geçene (ahd-i hâricî kinâî) işaret için gelmiş olabilir. Yani "الذَّكَرُ", bir önceki ayette annenin duasında karnındaki çocuğu adarken, bu adak teamüllerde kız değil erkek çocukları için vaki olduğundan kinaye ile erkek olmasını kastettiği karnındaki çocuktur. "الأنثى" lafzındaki ma'rifelik ise zikri önceden sarahaten geçen doğmuş kız çocuğu Hz. Meryem'e işaret eder. Bu durumda ayetin manası, ilk tefsirin aksine, "İmran'ın karısının istediği erkek çocuk, ona bahşedilen şu kız çocuğu gibi değildir, onun gibi olamaz"⁵⁶ şeklinde doğan kızın şanını tâzim ve erkeklerden hayırlı oluşunun beyanı olmaktadır.

Zemaşerî'den sonra erkeğin fazileti tefsirinden yana olanlar, buna belagat yönünden yapılan itirazlara da cevap vermek durumunda kalmışlardır. Bu itirazlardan biri, sözün anneye ait olması durumunda, adağı konusundaki özrününün beyanı olarak "Onu kız doğurdum" diye sürüp giden kelamına ve belagate daha uygun olarak gelişinin "ولست الأنثى كالذكر - Kız (ise) erkek gibi değildir" şeklinde nefy harfinin (ليست) kâmil olmayanla (yani nâkis olanla) birlikte gelmesinin gerektiğidir. Bazı müfessirler buna cevaben ayette takdim tehir olduğu, annenin -dine hizmette- daha önemli görüp sahip olmak istediği erkek çocuğunu sözünde öncelediği açıklamalarını yapmışlardır.⁵⁷ Yani burada benzeyenle benzetilenin yer değiştiği teşbih-i maqlûb vardır. Ayrıca Kur'an'da peygamber hanımlarının diğer kadınlardan faziletli olduğunu ifade eden "لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ"⁵⁸ ayetinde olduğu üzere benzetmede kâmil olanın nâkis olandan önce zikredildiği yerler olup bunun Arap diline uygun olduğu,⁵⁹ ifadede -hangisinin önce zikredildiği önemli olmaksızın- iki cinsin benzer olmasının nefyedilerek eşit olmadıklarının kastedildiği açıklaması da vardır.⁶⁰ Ancak böyle olması durumunda kelamın akışına göre, nâkis olanın "Kız, erkek gibi değildir" şeklinde önce zikredilmiş olmasının daha yakışık alacağı söylenebilir. Diğer taraftan iki cinsin eşit olmadığının kastedilmesi durumunda, sözün annenin

⁵⁴ Desûkî, "Hâşiyetü'd-Desûkî", 548-549.

⁵⁵ Hâmid 'Avnî, *el-Minhâcû'l-vâdih li'l-belâğa* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 4/113.

⁵⁶ Kazvîni, *Telhişü'l-miftâh*, 26 ve şerhi; Teftâzânî, *el-Muṭavvel - Şerhu Telhişi Miftâhi'l-'Ulûm*, 224-225; 'Avnî, *el-Minhâcû'l-vâdih li'l-belâğa*, 4/111-112.

⁵⁷ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 1/425; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*, 1/240; Abdurrahmân b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Alî Mu'avviz - 'Âdil Aḥmed 'Abdülmecûd (Beyrut: Dâru lhyai't-Turâşî'l-'Arabî, 1418), 2/34.

⁵⁸ el-Aḫzâb 33/32; ayrıca bk. en-Nahl 16/17.

⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 2/130-131.

⁶⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 3/234.

telakkisini, toplumundaki cinsiyet algılarını ve bu çerçevedeki teamülleri yansıtır⁶¹ umumi değil din hizmetindeki hususi bir mukayeseyi içerdiği söylenebilir. Kaynaklarda bu şekilde açıklamalar vardır.⁶²

Sonuç olarak ayetteki ifade cinsler arası bir mukayese çerçevesinde tefsir edilse de bugün cinsiyet eşitliğiyle kastedilenlerin imkânsız olduğu doğrultusunda tefsirine pek rastlanmamıştır. Ayetin bu açıdan dile getirilişi daha ziyade fıkıh alanında olduğu için burada bu konu incelenecektir.

3. “Erkek Kız Gibi Değildir” İfadesinin Cinsiyet Eşitliğine Karşı Fıkhi Tevilleri

3.1. Klasik Dönemdeki Fıkhi Teviller

“*Erkek kız gibi değildir*” ifadesi İslam şeriatıyla ilgili bir konuda olmasa da bir hüküm bildirmesi itibarıyla fıkıhın gerek usulünde gerek fûru’unda birkaç şekilde dile getirilmiştir. Usul açısından ayetlerin manen umumi mi husus mi olduğunu belirlemek önemlidir. Bazı ayetler lafız itibarıyla zâhiren umumi olsa da bir delil nedeniyle tahsis ifade edebilmektedir. Ayetteki erkek ve kız lafızlarının başındaki lâm-ı ta’riflerin cins için olması durumunda lafızlar umumilik ifade eder. Ancak usulde bu noktada erkek ve kadının insan olmak gibi kimi konularda denk oldukları bilindiği için ayetteki ibare ya bir delille tahsis edilmiş umumi ifade veya mücmel olarak kabul edilmiştir. Açıklamalara göre ayetteki umumi ifade, kadının imam ve kadı olmayışı, Cuma namazına katılmasının zorunlu olmayışı gibi delillerle tahsis edilmiş olup iki cinsin kimi yönlerden farklı olduklarını ifade eder. Veya bazı konulardaki farklılık kastedilip bunlar da ayette zikredilmediği için bu yönüyle mücmeldir.⁶³

Ayetteki mukayese, fıkıhın fûru’u yönünden erkek cinsinin üstünlüğünü ifade ettiği çerçevesinde ele alınmış, mabede hizmete kabul edilen Hz. Meryem’in faziletini ifade etmesi tefsirine binaen kadınların din hizmetindeki yeri ve önemi vb. konularda incelenmemiştir. Ayet, erkeğin faziletini ifade etmesi durumunda din hizmetine daha uygun olduğunu ifade edip başka konulara esas yapılmamalıdır. Çünkü tefsirlerin genelinden anlaşıldığı üzere söz bu manada annenin, çağının teamülleri doğrultusundaki bir kelamı olup hüküm kaynağı olamaz.

Erken klasik dönem ahkâm tefsirlerinde, ayet bağlamında İslam’da hadâne hakkı ve hamilelikte nezir konuları, önceki şeriatlara kıyasen ele alınmıştır. Bunun dışında, kadın ve erkekle ilgili farklı muamelelere delil olması yönüyle sadece oruçla ilgili bir konuda geçmektedir. Buna göre bazı Şâfiîler ayeti, Ramazan’da kocasının cima talebine razı olan kadına kefaret ödemenin vücûbiyetinin erkekle eşit olmadığı hükmüne delil göstermişlerdir. Ancak bu isnad, Şâfiîler öncekilerin şeriatından olan

⁶¹ Ör. bk. Muhammed Şâlih el-Müneccid, “Dürüs li’ş-şeyh Muhammed el-Müneccid” (Erişim 21 Mart 2022), 3/275.

⁶² Örneğin Telhîş’in bir şerhinde sözün anneye ait olması durumunda “tahrir/muharrer olma” konusunda kadınla erkeğin eşit olmasının nefyedildiği geçer. İsamüddîn el-İsferâyîni, *el-Aṭvel şerhu Telhîşî’l-Miftâhî’l-’Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, ts.), 1/315.

⁶³ Muhammed b. ’Ali el-Mâzerî, *İdâhu’l-maḥşûl min burhâni’l-uşûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, ts.), 311; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muḥîṭ fi uşûli’l-fıkıh*, thk. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1994), 4/165-166.

haberi delil kabul etmediği için reddedilmiş, ayrıca ayetin fıkıh usulüne göre umumi olsa da husus kaydıyla gelmiş bir ifade olduğu belirtilmiştir.⁶⁴

İfade daha ziyade ikinci klasik dönem çalışmalarında fıkıhta kadının erkekten farklı olan hukuku beyan edilirken dile getirilmiştir. Örneğin Taqıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) -Hanbelî mezhebine göre- çocuğun hidânesinden (yetiştirilmesinden) bahsederken, ebeveyni boşanmış olan mümeyyiz erkek çocuğunun kimin yanında kalmak istediğini seçebileceğini, kız çocuğunun ise bu hakka sahip olmayıp babasının yanında kalmasının uygun olduğunu belirtmiştir. Hz. Meryem'in annesinin de bu farklılığa binaen erkek çocuğunun kız çocuğu gibi korunup sakınılmaya ihtiyaç duymadığını kastettiğini, kızın gereksinimi olan bu himayesini ise en iyi babanın yapacağını söylemiş ve bunu kadınların korunmadıkları takdirde kasap tezgâhındaki et gibi olduklarıyla ilgili hadis rivayeti ile kadınların mahremsiz sefere çıkamayacakları vb. rivayetlerle desteklemiştir.⁶⁵

İbn Kayyim el-Cevziyye de (ö. 751/1350) akika konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) torunları Hasan ve Hüseyin için birer ve ikişer koyun kestiğiyle ilgili rivayetlerden ikincisinin daha evla olduğunu açıklarken ayeti de delil getirmiş ve Allah'ın erkeği kadından daha faziletli yapıp bunun gereği olarak ahkâmında üstün tuttuğu, bunun sonucu olarak kadının 'akıka, diyet, miras, şahitlik ve kölelikten azat etme (mükâfatı itibarıyla bir erkek azat etme iki kadın azat etme değerinde) konularında erkeğin yarısına denk olduğu açıklamalarını yapmıştır.⁶⁶

3.2. Modern Dönem Sonrası Fıkhi Teviller

İfade eşitliğin ilke olduğu modern dönemde; kadının eşinin izni olmadan çalışması veya dışarı çıkması, toplumda karar verecek bir makamda olup hâkimlik, yöneticilik vb. işleri yapması gibi konuların hükmü bağlamında bunlara cevaz verenler tarafından delil olarak getirilmektedir. Örneğin bir açıklamaya göre eşine tabi yaratılan kadın, şeriatla da bu tabiatına uygun olarak hak ve sorumluluk sahibi olmuştur; ayetten anlaşılacağı üzere erkekler kimi yönlerden daha faziletlidir. Eşitliğe karşı bu açıklamalarda bunun kadının değerini düşürmeyeceği, İslam'da insanlık, ehliyet ve değer itibarıyla kadının konumunun önemli olduğu vurgusu da yapılmaktadır. Ama dünyadaki bazı işlere uygun tabiatla yaratılmadığı için bir anlamda bu işlerle ilgili sorumluluktan kurtarılmıştır.⁶⁷ Yani kadın tam ehliyeti olsa da bazı yönlerden erkeğe göre nâkıs, bazı şeyleri yapamaz ve himayeye muhtaç duruma düşürülmektedir. Diğer taraftan yapması gereken işler açısından yeterli donanımda olduğu kabul edilir. Doğrusu bu söylem günümüz anlayışına göre cinsiyetçi bir çizgide olup değişen şartlara uymamaktadır. Şeriatın örfe dayalı bir yönü vardır. Örfe ise

⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Aâtâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/355-356; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/68.

⁶⁵ Taqıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *el-Câmi'ul-Mesâil*, thk. Muhammed 'Azîz Şems (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1422), 417-419.

⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/302.

⁶⁷ Muhammed el-Muhtâr eş-Şenkiî, "Şerhu Zâdi'l-Mustekni'" (Erişim 21 Mart 2022), Ders no/sayfa: 212/9, 255/10-13; Muhammed Ahmed İsmâ'il el-Muqaddem, *'Avdetü'l-hicâb* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzi, 2005), 2/124; Hüsâmeddin 'Afâne, "Kitâbü'l-Fetâvâ" (Erişim 21 Mart 2022), 15/12; Mecmû'â mine'l-Müellefin, "Fetâvâ's-şebeketi'l-İslâmiyye" (Erişim 21 Mart 2022), 13/16398.

değişikendir ve değişen yeni durumların kadının fitratına, dine uygun olmadığını söylemek zordur.

Modernite sonrasında kadınların erkeklerle birlikte çalışmasının zararları beyan edilirken, iki cinsin farklı yaratılışları ve buna göre toplum hayatında farklı görevleri olduğuna delil olarak ayetteki ifadeye yer verilmiştir. Bir çalışmada geçtiğine göre erkeğin tabiatı kâmil ve güçlü, kadının tabiatı nâkis ve zayıftır ve bu tabiatları birbirini celb eder. Burada erkeklerin kâmil yaratılışına delil olarak kadınlara kavvâm oluşları, kadınların onların tarlası olduğu, kadınların süs içerisinde yetiştirilip tartışmada (delilini erkekler gibi) açıklayamadıkları ifadelerinin geçtiği ayetler de⁶⁸ dile getirilmiştir.⁶⁹ Ayrıca câhiliyenin asılsız düşünce yapısını ve cinsiyet algılarını yansıtan “*Erkek size de dişi O’na mı?...*”⁷⁰ ve “*Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir!...*”⁷¹ ayetleri de delil getirilerek şeriatteki erkeğin kadının iki misli olan hakları bunlara bağlanmaktadır. Kadının bir aslın cüzü olarak erkeğin kaburgasından yaratılışına dair rivayetler, çocukların babasına nispet edilişi, erkeğin talak, çok eşlilik, miras, şahitlik vb. konulardaki üstün hakları, kadınların bizatihi kendilerinin erkek çocuk sahibi olmayı isteyip bununla övünmesi de eşitliğin olamayacağına delil olarak gösterilir.⁷² İbare, demokrasinin eşitlik ilkesinin aykırılığı, bilimsel çalışmalara göre iki cinsin farklı yaratılışından dolayı ilköğretimde birlikte eğitim almalarının uygun olmadığı vb. konularda da dile getirilmiştir.⁷³ Ancak delil olarak getirilen bu ayetler ya örfi durumlardan ya da cahiliyenin yanlış telakkilerinden bahsetmekte olup eşitliğe karşı tevilleri tamamen görecelidir.

Eşitliğe karşı ayetteki ifadeyle birlikte, Resûlullah’ın kadımlaşan erkeklere ve erkekleşen kadınlara lânet ettiğiyle ilgili hadis rivayeti de öne sürülmektedir.⁷⁴ Bu hadisin giyim kuşamla ilgili başka bir versiyonundan⁷⁵ hareketle şekil ve davranışlarda birbirini taklit etmekten bahsedildiği söylenebilir. Ancak bazı fıkıh kitaplarında bu rivayete, özellikle kadınların erkeklerle eşit hak ve sorumluluklara sahip olup böylece onlara benzemeye çalıştıkları iddiasıyla birlikte yer verilir.⁷⁶ Yani bu

⁶⁸ en-Nisâ’ 4/34; el-Bakara 2/223; ez-Zuhruf 43/18-19.

⁶⁹ Muhammed Emin eş-Şinkîti, *Edvâ’ü'l-beyân fi İzâhi'l-Kur’ân bi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Ṭibâ'ti ve'n-Neşr ve't-Tezvi', 1995), 7/416.

⁷⁰ en-Necm 53/21-22. Hatta sözde değeri düşük olan kızların Allah’a isnadının abesliğini beyan sadedinde algılanan bu ayet, “Eğer Allah bir çocuk edinmek isteseydi, yarattıklarından dilediğini seçerdi” (ez-Zumer 39/4) ayeti ile desteklenerek, sanki Allah evlat edinseydi erkekleri seçerdi anlamı kastedilir. Şinkîti, *Edvâ’ü'l-beyân*, 7/416.

⁷¹ en-Nahl 16/58-59.

⁷² Muhammed b. İbrâhîm Âlû's-Şeyh, *Fetâvâ ve resâil*, thk. Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Kâsım (Mekke: Matba'atü'l-Hükûme bi Mekkete'l-Mükerreme, 1399), 10/237-241; Şinkîti, *Edvâ’ü'l-beyân*, 7/415-417; Muqaddem, *'Avdetü'l-hicâb*, 2/124-129.

⁷³ Muqbil b. Hâdî el-Vâdî'i, *Tuhfetu'l-mucîb* (San'a: Dâru'l-Âşâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002), 223, 244; Mecmû'e mine'l-Müellifin, “Maqâlâtu mevka'i-d'düreri's-seniyye” (Erişim 22 Mart 2022).

⁷⁴ Buḥârî, *Şahîh*, “Libâs”, 7/159 (No. 5885); Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.), “Libâs”, 4/60 (No. 4097).

⁷⁵ “Resûlullah, kadın gibi giyinen erkeğe, erkek gibi giyinen kadına lânet etti.” Sicistânî, *Sünen*, “Libâs”, 4/60 (No. 4098).

⁷⁶ 'Ulemâ'u Necdî'l-E'lâm, *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdîyye*, thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Âsimî en-Necdî (y.y., 1996), 16/59-60 Kitabın 4. faslı olan “Teberrücün en büyük sebepleri” (s. 55) başlığında bu konuyla ilgili tüm argümanlar yer almaktadır. Ayrıca bk. Âlû's-Şeyh, *Fetâvâ ve resâil*, 10/241-242; Muqaddem, *'Avdetü'l-hicâb*, 2/125.

konular -dolaylı yollarla- cinslerin fitratına bağlanmaktadır. Ancak konuya kültürel açıdan bakıldığında, falanca şartlarda himayeye muhtaç yetiştirilişi nedeniyle noksan kabul edilen kadının kendine verilen imkân ve haklarla kâmil olması, dinin engel olacağı bir şey değildir denebilir. Aksini iddia etmek, tarihte köleleştirilen insanların fitratında köleliğin olduğunu ve bunu değiştirip efendileri gibi özgür olmaya kalkmamaları gerektiğini söylemek gibi olur.

İfade fıkhıta, işlerini bir kadına bırakan topluluğun iflah olmayacağıyla ilgili hadis rivayetinin açıklamalarında alakasız şekilde delil olarak getirilmiştir. Buna göre erkekler cihattan sorumlu olduğundan teklifte kadınlarla eşit olmadığı gibi himaye, riâyet, velâyet ve kifâyet yönleriyle kadınlara kavvâmdır. Çünkü yaratılıştan bu işler için güçlü ve üstündürler. Bu bağlamda müfessirlerin cumhurunun erkeklerin, peygamberliğin ve imametin onlara verilmesi; müezzin olma, hutbe okuma, Cuma namazını kılma gibi şe'âiri yerine getirmeleri gibi nedenlerden ötürü üstün olduklarında ittifak ettikleri belirtilmiş ve bu durum fitratındaki kemâlin icabı olarak yorumlanmıştır.⁷⁷ Müfessirlerin sözü geçen görüşleri Nisâ suresi 4/34. ayetin tefsirlerinde görülebilir.⁷⁸

Sonuç

Günümüzde insan hakları anlayışının ulaştığı nokta, adalet için herkesin eşit hak, özgürlük ve fırsatlara sahip olması ve bunun sağlanıp korunması gerektiğidir. Bu kapsamda cinsiyet eşitliğinin sağlanması önemlidir, çünkü bu yasal düzeyde sağlansa da uygulamalarda engellerle karşılaşmaktadır. Özellikle kültürel rollerinden dolayı dezavantajlı olan kadınlar için söz konusu olan bu engellerin aşılması için toplumsal cinsiyet eşitliğinin de kurum ve politikalara yerleştirilerek sağlanması hedeflenmektedir. Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre bu temel çerçevedeki eşitlik anlayışı İslam'a ve adalet ilkesine aykırı değildir. Çünkü modern düşüncenin kastettiği eşitlik mutlak değil nisbîdir ve adalet kavramının anlam alanında olup onun bir aracıdır. Adalet, ataerkil kültürle uyumlu olan İslam hukukunda kadın-erkek hak ve görevlerinin düzenlenmesinde görüleceği üzere zaman ve yerine göre sosyal adaletle sağlandığı gibi yerine göre eşitlikle sağlanması daha uygun olabilir.

Cinsiyet eşitliği formel bir eşitlik olup kadınla erkeğin her yönden aynı olmalarını veya kadının erkekleşmesini, anneliğinin unutturulmasını hedeflemez. Cinsiyet adaleti söylemi ise cinsiyet ayrımcılığına ve kadının mevcut durumunda geriye dönüşe neden olabilir.

İslam düşüncesi içinde cinsiyet eşitliği anlayışının ve hukuk alanı başta olmak üzere toplumsal hayata kazandırdıklarının İslam'a uygun olmadığı yaklaşımları vardır. Kur'an'daki düzenlemelerin kültürden ziyade yaratılışla ilgili olduğu ve bu nedenle yaratılış değişmeyeceğinden cinsiyet eşitliği ve sonuçlarının İslam'a aykırı olduğu fikrine dayanan bu yaklaşımlar Âl-i 'İmrân 3/36. ayetteki "Erkek, kız gibi değildir" ifadesi gibi ayetlerle desteklenmeye çalışılmaktadır.

⁷⁷ 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân el-Bessâm, *Tevdîhu'l-ahkâm min bulûğî'l-merâm* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 7/183-185.

⁷⁸ Ö. bk. Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/354.

Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre bu ifade, cinsiyet eşitliğiyle kastedilen manaya engel olacak bir hüküm içermemektedir. Çünkü genel görüşe göre ifade Allah'ın değil 'İmrân'ın karısının din hizmetine adadığı çocuğu kız olunca söylediği bir kelam olup, erkek cinsinin mutlak anlamda değil din hizmetindeki faziletini ifade eder. Yani ibarede, Yahudilikteki teamüller doğrultusunda iki cins birbirine benzemekten nefyedilmektedir ve önceki şeriatlardaki bu durum fıkhıta esas yapılamaz. Olsa bile ilgili ayetin bağlamından, yerleşik teamüllerin aksine doğan kız çocuğunun nezir olarak kabul edildiği ve kız çocuğuna karşı olumsuz algıların olumlu tarafa çekildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ifadenin cinsiyet eşitliğine engel gösterilmesinde ihmal edilen, Zemahşerî'den sonra belagat yönüyle meşhur olmuş bir tefsiri daha vardır. Buna göre anneden değil Allah'tan sâdır olan bu sözde erkeğin fazileti değil, doğan kız çocuğu Meryem'in toplumunda üstünlüğüne inanılan erkeklere tâzimi kastedilmektedir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre "Erkek, kız gibi değildir" ayeti tefsirlerde çoğunlukla sınırlı bir alanda iki cinsin mukayesesi çerçevesinde tefsir edilse de modern dönem fihhi tevillerdeki iki cinsin eşit olamayacağı, erkeğin kâmil kadının nâkıs olduğu vb. konularda ve ahkâm alanında pek dile getirilmemiştir. Bu nedenle ifadenin bu minvaldeki modern fihhi tevilleri, kadının toplumsal cinsiyetiyle ilgili kadim geleneğin değişmesinden duyulan endişeleri ve bu geleneğin çeşitli argümanlarla muhafaza edilmesine yönelik çabaları yansıtmaktadır.

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

- 'Afâne, Hüsameddîn. "Kitâbü'l-Fetâvâ". Erişim 21 Mart 2022. <https://almaktaba.org/book/10517>
- "Âl-i İmrân Suresi 36. Ayet". Erişim 02 Mart 2022. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=3&ayet=36>
- Alkan, Ayten. *Toplumsal Cinsiyet - Anaakımlaştırma*. Ankara: Berk Matbaacılık, 2015.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Maḥmûd. *Rûḥu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. thk. 'Ali 'Abdülbârî 'Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- Âlü's-Şeyh, Muḥammed b. İbrâhîm. *Fetâvâ ve resâil*. thk. Muḥammed b. 'Abdirrahmân b. Kâsım. 13 Cilt. Mekke: Matba'atü'l-Ḥükûme bi Mekkete'l-Mükerreme, 1399.
- Apak, Adem. "Şuûbiyye Hareketinin Tarih Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye". *İSTEM* 12 (01 Aralık 2008), 17-51.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûḳu'l-luḡaviyye*. thk. Muḥammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Dâru'l-'İlm ve's-Şekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- 'Avnî, Ḥâmid. *el-Minhâcü'l-vâḍih li'l-belâğa*. 5 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Bessâm, 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân. *Tevdîḥu'l-aḥkâm min bulûġi'l-merâm*. 7 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Beydâvî, Nâsiruddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Nesa

- Basın Yayın, 1985.
- Buḥârî, Muḥammed b. İsmâ'il. *el-Câmi'u'l-musnedi's-şâhihi'l-muhtaşar*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavḥ en-Necât, 1422.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr. *Resâ'ilü'l-Câhiz*. thk. 'Abdüsselâm Muḥammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Çeşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevziyye, İbn Ḳayyim. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi ḥayri'l-ibâd*. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1994.
- Cezâirî, Ebû Bekir el-Câbir. *Eyserü't-tefâsîr li kelâmi'l-aliyyi'l-kebîr*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikemi, 5. Basım, 2003.
- Desûkî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Arafe. "Ḥâşiyetü'd-Desûki". PDF. Erişim 21 Mart 2022. https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2085
- Ebû Zehre, Muḥammed. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebüssü'ûd, Muḥammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ebyârî, İbrâhîm b. İsmâ'il. *el-Mevsû'atü'l-Ḳur'âniyyetü'l-müyessere*. 11 Cilt. Müessetü Sici'l-'Arab, 1405.
- Ecevit, Yıldız - Bayrakçeken Tüzel, Gökçe. *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin İzlenmesi İçin El Kitabı*. Ankara: CEİD Yayınları, 2019.
- Ġazzâlî, Muḥammed b. Muḥammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- Gedik, Esra. "Toplumsal Cinsiyeti Ana Akıllaştırmanın Türkiye'de Kadın Hareketi Üzerindeki Etkisi ve Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kavramı". *Akademik Hassasiyetler 2/4* (26 Aralık 2015), 209-228.
- Güneş, Ayşe. "Uluslararası İnsan Hakları Hukuku Bağlamında Toplumsal Cinsiyeti Ana Akıllaştırmanın Kavramsal Analizi". *Sosyal Mucit Academic Review 2/1* (30 Haziran 2021), 53-71.
- Gürbüz, Ahmet. "Toplumsal Sorunların Çözümünün Biricik Kriteri: Evrensel Hukuk Değerleri ve İlkeleri". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 14/20-21* (04 Ekim 2009), 67-85.
- Hâdî, Şemseddîn Muḥammed b. Aḥmed. *Şerḥu'l-muḥarrar fi'l-Hadîs*. ed. 'Abdulkerîm b. 'Abdullâh el-Ḥıdır, ts.
- Ḥaṭîb, 'Abdulkerîm Yûnus. *et-Tefsîrül-Ḳur'ânî li'l-Ḳur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ḥâzin, Ali b. Muḥammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Muḥammed 'Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muḥammed Abdülhak el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed 'Alî. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkı. *Tefsîrül-Ḳur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muḥammed Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭaybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Teymiyye, Taḳıyyüddîn Aḥmed. *el-Câmi'ul-Mesâil*. thk. Muḥammed 'Azîz Şems. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1422.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed et-Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed et-Ṭâhir. *Maḳâşidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muḥammed el-Ḥabîb İbnü'l-Ḥüçâ. 3 Cilt. Kaṭar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Camâluddîn Ebû'l-Ferac. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 1422.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. Abdillâh. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. Muḥammed

- 'Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İşfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib. *Tefsîru'r-Râğib el-İşfehânî*. thk. Muhammed 'Abdul'azîz Besyûnî. Riyâd: Kulliyetü'l-Âdab, Câmietü Tanta, 1999.
- İsferâyînî, İsmâüddîn. *el-Aţvel şerhu Telhîşî'l-Miftâhî'l-Ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İstanbulî, İsmâil Hakki. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1127.
- Karagöz, Emine Cin. "Kadın-Erkek Eşitliği ve Ayrımcılık Yasası Bağlamında Türkiye Eşitlik ve İnsan Hakları Kurumu'nun Yetkileri". *Yasama Dergisi* 32 (01 Ocak 2016), 21-40.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Kâsımî, Cemâleddîn. *Meâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Basel 'Uyûn es-Sevd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kazvînî, Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Hatîb. *Telhîşü'l-miftâh me'a şerhi'l-cedîd tenvîri'l-mişbâh*. ed. Meclisü'l-Medîneti'l-İlmiyye. Pakistan/Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Aḥmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etfish. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mışriyye, 2. Basım, 1384.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 17. Basım, 1412.
- Lecnetü min 'Ulemâ'l-Ezher. *el-Munteḥab fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 18. Basım, 1995.
- Maḥallî, Celâleddîn - Süyûtî, Celâleddîn. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Mâverîdî, Ebû'l-Ḥasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm es-Seyyid. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mâzerî, Muhammed b. 'Ali. *İdâhu'l-maḥşûl min burhâni'l-uşûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Mecmû'a mine'l-Müellefîn. "Fetâva's-şebeketi'l-İslâmiyye". Erişim 21 Mart 2022. <https://al-maktaba.org/book/27107/80597#p9>
- Mecmû'e mine'l-Müellifîn. "Maḳâlâtü mevḳi'i-d'düereri's-seniyye". Erişim 22 Mart 2022. <https://al-maktaba.org/book/32660/761>
- Merâğî, Aḥmed Muştafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maḥbaati Muştafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mevzuat, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 2709). *Resmî Gazete* 17863 (18 Ekim 1982).
- Milletlerarası Sözleme, Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (Kanun No. 141085). *Resmî Gazete* 18898 (24 Temmuz 1985).
- "Mûcezz Dâiretü'l-Meârifî'l-İslâmiyye". Erişim 28 Şubat 2022. <https://app.turath.io/book/16521?page=2235>
- Muḳaddem, Muhammed Aḥmed İsmâ'îl. *'Avdetü'l-hicâb*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005.
- Müneccid, Muhammed Şâlih. "Dürûs li's-şeyh Muhammed el-Müneccid". Erişim 21 Mart 2022. <https://app.turath.io/book/7704?page=5955>
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bedvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭîb, 1419.
- Nisâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu Tefsîri'l-Kurân*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Dâru'l-Meâsir, 2002.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Ḥasen. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Oruç, Ayşe Betül. *Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.

- Râgib el-İşfehâni, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muḥammed. *el-Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'an*. thk. Şâfvân 'Adnan ed-Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Hâtım Muḥammed b. İdrîs. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Es'ad Muḥammed et-Ṭayyib. 13 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Mektebetü Nizâr Muştafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- Râzî, Ebû 'Abdullâh Faḥruddîn. *Mefâtîhu'l-ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâşî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rıza, Muḥammed Reşîd. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'hakîm*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Şâbûnî, Muḥammed Ali. *Şâfvatü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Şâbûnî, 1997.
- Sa'lebî, Aḥmed b. Muḥammed en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muḥammed İbn 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâşî'l-'Arabî, 2002.
- Se'âlibî, Abdurrahmân b. Muḥammed. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muḥammed 'Alî Mu'avviz - 'Âdil Aḥmed 'Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâşî'l-'Arabî, 1418.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Naşr b. Muḥammed. *Baḥru'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.
- Şa'râvî, Muḥammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 20 Cilt. Kahire: Maṭâbi'u Aḥbâri'l-Yevm, 1997.
- Şenkîti, Muḥammed el-Muhtâr. "Şerḥu Zâdi'l-Musteḥni". Erişim 21 Mart 2022. <https://almaktaba.org/book/32577>
- Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed. *Fethu'l-kadir*. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şinkîti, Muḥammed Emîn. *Eḍvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Ṭibâ'ti ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995.
- Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Ṭantâvî, Muḥammed. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'ânî'l-kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'n-nehḍa, 1997.
- T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Önlenmesi Proje Raporu*. Ankara: ECORYS Danışmanlık ve Mühendislik Ltd. Şti., 2013.
- T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği*. PDF, 2008.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *el-Muṭavvel - Şerḥu Telḥîşî Miftâḥi'l-'Ulûm*. thk. 'Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- 'Ulemâ'u Necdî'l-E'lâm. *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdîyye*. thk. 'Abdurrahmân b. Muḥammed el-Âsimî en-Necdî. 16 Cilt. y.y., 6. Basım, 1996.
- Ulucan, Devrim. "Eşitlik İlkesi ve Pozitif Ayrımcılık". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/ (01 Temmuz 2013), 369-384.
- Vâdi'î, Muḥbil b. Hâdî. *Tuḥfetu'l-mucîb*. San'a: Dâru'l-Âşâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.
- Zehrânî, Merzûk b. Heyyâs. *Hukûku'l-mer'a fî dav'i'l-kitâb ve's-sünne*. PDF: y.y., 2007.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*. thk. Muḥammed Tâmir. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.
- Zuḥaylî, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-münîr fî'l-'akîdeti ve's-şer'ati ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1418.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Kâsım b. Kutluboğa'ya Nisbet Edilen Uydurma Bir Metin: Menâkıbu Ebî Hanîfe

A Fabricated Text Attributed to Kâsım b. Kutluboğa: Menâkıbu Ebî Hanîfe

Ünal Şahin 

Arş. Gör. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Res. Assist. PhD., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology
Artvin / Türkiye
unalsahinn29@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6741-4943>

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1144857

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 15.09.2022
Accepted / Kabul Tarihi: 25.11.2022
Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Şahin, Ünal. "Kâsım b. Kutluboğa'ya Nisbet Edilen Uydurma Bir Metin: Menâkıbu Ebî Hanîfe". *Marife* 22/2 (2022): 843-868. <https://doi.org/10.33420/marife.1144857>

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



<https://marife.org/tr/>

Kâsım b. Kutluboğa'ya Nisbet Edilen Uydurma Bir Metin: Menâkıbu Ebî Hanîfe

Özet

Tabakât eserlerinin kaleme alınması ile ilgili birçok sebep belirtilmektedir. Fukaha biyografilerini ele alan eserlerde genellikle mezhep fakihlerinin hayat öyküleri, eserleri ve mezheple ilişkisi bir araya getirilmiştir. Dört mezhep imamı için yazılan birçok biyografi bulunmakla birlikte mezhepte öne çıkan kimseler için de müstakil biyografik eserler kaleme alınmıştır. Hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Züfer (ö. 158/775), Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) için de mezkûr durum söz konusudur. Hanefî mezhebindeki tabakât müelliflerinin önde gelen simalarından birisi de İbn Kutluboğa'dır (ö. 879/1474). İbn Kutluboğa'nın es-Sikât ve Tâcü't-terâcîm eserleri onun alandaki otoritesini göstermesi bakımından yeterlidir. Bu makalede İbn Kutluboğa'ya nisbet edilen Menâkıbu Ebî Hanîfe isimli metin ele alınmış ve bu risalenin İbn Kutluboğa'ya ait olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Mezkûr eser son dönem kimi çalışmalarda İbn Kutluboğa'ya nisbet edilmişse de bu nisbet ne İbn Kutluboğa'nın öğrencisi Sehâvî (ö. 902/1497) ne de onun sonrasındaki tabakât müellifleri tarafından zikredilmiştir. İbn Kutluboğa'ya ait olarak verilen kütüphane kayıtları ise yazma eserlerin genellikle müstensihler tarafından oluşturulan ve zahriyye olarak nitelendirilen ilk sayfasında yer alan bilgilerden hareketle yapılan nisbetlerdir. Menâkıbu Ebî Hanîfe'nin İbn Kutluboğa'ya aidiyetindeki otantiklik ve müellifin neden böyle bir metin ele aldığı çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bu tarz metinlerin üretilmesindeki ana saiklerin neler olabileceği üzerinde durulmuş ve apokrif metinler için oluşturulan tenkit safhalarıyla eser inceleme konusu edilmiştir. Mezhebî faktörler, kazanç vesilesi, kaynakların tahrifi, yeni bir tarih inşası ve daha birçok sebep bu tarz metinlerin telif gayesi olabilmektedir. Bu açıdan apokrif metinler ile hadis uydurma sebeplerinin birçok noktada benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Söz konusu eser, iç ve dış tenkit safhalarına tâbi tutularak farklı açılardan incelenmiştir. Öncelikle dış tenkit safhaları metne uygulanmış devamında ise iç tenkit süreci metin üzerinden işletilmiştir. Oluşturulan tenkit safhaları apokrif olduğu düşünülen metinler için tarihçiler tarafından da tatbik edilmiştir. Bu tarz metinlerde özellikle tarihsel veriler büyük önem arz etmektedir. Zira bu veriler metnin birkaç açıdan tutarlık ve sağlamlığını ortaya koymaktadır.

Menâkıbu Ebî Hanîfe'de ferağ veya istinsah kaydına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum birçok problemi de beraberinde getirmektedir. Zikri geçen eserde mevcut verilerden hareketle eserin yazım tarihine, yazıldığı coğrafyaya ve kaleme alınma gayesine dair genel çıkarımlarda bulunulmuştur. Eserin İbn Kutluboğa'ya ait olmadığı ispat edilmeye çalışılırken, Menâkıbu Ebî Hanîfe'deki bilgiler gerek müellifin diğer eserleriyle gerekse farklı kaynaklarla karşılaştırılarak incelenmiştir. Oluşturulan tahlil safhalarıyla bu ve benzeri metinler için uygulanabilecek yöntemle işaret edilmiş ve eserdeki bilgilerin kategorik tasnifine gidilmiştir. Hanefî mezhebinin üç imamı hakkında nakledilen tarihsel yanlışlıklara işaret edilmiştir. Bunlarla beraber özeldir İmam Züfer'in biyografisinde yer alan bilgilerin sıhhati problemine dikkat çekilmiştir. Nakiller İbn Kutluboğa'nın diğer kitapları ve alanda kabul görmüş eserler üzerinden yapılmıştır. Eser birçok tarihsel hata, nakillerde problem, diğer kaynaklarda yer almayan bilgiler, farklı mezhep imamları için aktarılan bilgilerin Hanefî mezhep imamları için uyarlanması ve daha birçok yanlış bünyesinde barındırmaktadır. Mezhepte otorite isimlerden olan ve eserlerindeki titizliğiyle ön plana çıkan İbn Kutluboğa gibi bir âlimin çok basit denebilecek yanlışlara düşmesi muhtemel gözükmemektedir. Menâkıbu Ebî Hanîfe isimli çalışmanın Hanefî mezhebinin dirayetli ve kudretli âlimlerinden İbn Kutluboğa gibi bir âlimin kaleminden çıkmayacağını ortaya konması ile bir anlamda onun sırtından vahim hatalar barındıran bu eserin yükü kaldırılmış olacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkah, İmam Züfer, İbn Kutluboğa, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Tabakât

A Fabricated Text Attributed to Kâsım b. Kutluboğa: Menâkıbu Ebî Hanîfe

Summary

Many reasons have been stated for writing Tabakat (biography) works in the literature. The life stories of the fuqaha of the sect, their works, and their relationship with the sect are usually revealed in the works dealing with the biographies of the fuqaha. Although many biographies have been written for the imams of four sects, individual biographical works have been written for prominent people in the sect, including the founding imams of the Hanafi sect, Abu Hanifa (d. 150/767), Imam Zufar (d. 158/775), Abu Yusuf (d. 182/798), Imam Muhammad (d. 189/805) and Hasan b. Ziyâd (d. 204/819). Ibn

Kutluboğa (d. 879/1474) is one of the prominent tabakat authors in the Hanafi sect. Ibn Kutluboğa's works, es-Sikât and Tâcü't-terâcim, are sufficient to manifest his authority in the field. In this article, the text named Menâkıbu Ebî Hanîfe, which is attributed to Ibn Kutluboğa, is discussed, and it is tried to prove that this text does not belong to Ibn Kutluboğa. Although the work mentioned above has been attributed to Ibn Kutluboğa in some recent studies, it has not been mentioned by either Ibn Kutluboğa's student, Sehâvî (d. 902/1497), or the later tabakât authors. The library records given as belonging to Ibn Kutluboğa are based on the information on the first page of the manuscripts, which are generally created by the copyists and described as "zahriyya". The authenticity of Menâkıbu Ebî Hanîfe's belonging to İbn Kutluboğa and why the author dealt with such a text constituted the main subject of the study. The main motives in the production of such texts have been emphasized, and the work has been examined with the criticism phases created for apocryphal texts. Sectarian factors, means of gain, falsification of sources, construction of a new history, and many other reasons can be the copyright purpose of such texts. In this respect, it is possible to say that the apocryphal texts and the reasons for fabricating hadith are similar in many respects. The mentioned work has been examined from different perspectives by subjecting it to the stages of internal and external criticism. Firstly, the external criticism phases were applied to the text, and then the internal criticism process was operated over the text. Historians also applied the created criticism phases for the texts thought to be apocryphal. Especially historical data is of great importance in such texts because the data reveal the consistency and robustness of the text in several aspects. In the work named as Menâkıbu Ebî Hanîfe, no information is revealed about the record of the end (ferâğ) or copying, resulting in many problems.

Based on the available data in the mentioned work, general inferences have been made about the writing date of the work, the geography in which it was written, and the purpose of writing. While trying to prove that the work does not belong to Ibn Kutluboğa, the information in Menâkıbu Ebî Hanîfe has been examined by comparing it with other works of the author and with different sources. With the created analysis phases, the method that can be applied for that text and similar texts was pointed out, and the information in the work was classified categorically. Historical inaccuracies about three imams of the Hanafi school were pointed out. In addition, the problem of the authenticity of the information in Imam Zufar's biography was emphasized in particular. The transfers were made on the other books of Ibn Kutluboğa and the accepted works in the field.

The work contains many historical mistakes, problems in transmissions, information that is not included in other sources, adaptation of the information transferred for different madhhab imams for Hanafi sect imams, and many other mistakes. It does not seem likely that a scholar like Ibn Kutluboğa, who is one of the prominent figures in the sect and who stands out with his meticulousness in his works, will make mistakes that can be called very simple. By revealing that the work named Menâkıbu Ebî Hanîfe will not be written by a scholar like Ibn Kutluboğa, one of the wise and powerful scholars of the Hanafi sect, in a sense, that work with grave mistakes will be proved not to belong to him.

Keywords: Fıqh, Imam Zufar, İbn Kutluboğa, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Tabakât.

Giriş

İslam tarihi içerisinde menâkıb olarak isimlendirilen geniş bir biyografi literatürü oluşmuştur. Menâkıblarda ilk biyografi eserlerinden çokça nakil bulunurken, bazılarında ilk eserlerde hiç dile getirilmeyen yeni bilgilerin mevcut olduğu görülmektedir. Aynı şekilde bu tür kitaplarda meşhur âlimlere nisbet edilen kimi eserlerin olduğu da görülmektedir. Hanefî biyografi âlimi Kâsım b. Kutluboğa'ya (ö. 879/1474) nisbet edilen *Menâkıbu Ebî Hanîfe* de bunlardan biridir. Bu makalede amacımız hem dış tenkit hem de iç tenkit süzgecinden geçirip mevsukiyetini tartışarak bu eserin apokrif bir metin olduğunu ortaya koymaktır. Bunu tartışmak için ilk olarak İbn Kutluboğa'nın çağdaşları tarafından kaleme alınan terceme-i hâlindeki bilgiler incelenecek, daha sonra genel olarak metindeki mevcut veriler diğer kaynaklarla karşılaştırılacaktır. Özel olarak ise eserde bulunan İmam Züfer'in (ö. 158/775) biyografisindeki bilgilerin sıhhati örnek olmak üzere incelenecektir. İbn Kutluboğa'nın eserleri ve biyografi alanındaki otoritesi göz önüne alınıp bu

eserlerde ortaya koyduğu ilmî birikim ve yetkinlik *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'deki sayısız hatalarla karşılaştırıldığında eserin İbn Kutluboğa'ya ait olamayacağı yaptığımız tenkit ve tetkiklerle netleştirilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, dış tenkit ve iç tenkit yoluyla incelemeye tâbi tutulacaktır. Bu metot, uydurma metin inşasına karşı kimi tarihçilerin kullandığı yöntem olmakla birlikte¹ mezkûr yaklaşıma birkaç madde ekleyerek oluşturduğumuz tenkit safhaları bu ve buna benzer uydurma metinlerde uygulanabilecek bir metot olarak da görülebilir. Konunun tarihî yönünün fazlalığı nedeniyle kullanılacak metodun da bu yönde olması tabiidir. İşletilecek bu usûl ile ortaya çıkan veriler tarafımızca ilerleyen safhalarda değerlendirilecektir. Yukarıda zikri geçen yöntem risalenin tavsifi, dış tenkit, iç tenkit ve son iki kısmın alt başlıklarından oluşan safhalardan meydana gelmektedir.

Dış tenkitte;²

- a) Metnin müellife nisbeti
- b) Yazıldığı dönemin tespiti
- c) Müellifi metni yazmaya sevk eden saiklerin belirlenmeye çalışılması
- d) Olayların farklı kaynaklarla karşılaştırılması başlıkları yer almaktadır.

İç tenkit ise;³

- a) Tarihsel yanlışlar,
- b) Referansların tahlili,
- c) Müellifin ele aldığı konulardaki çabanın yönü gibi tahlil safhalarından meydana gelmektedir.

1. Risalenin Tavsifi

Belirtilen safhaları daha iyi anlamak için öncelikle eserin tanıtımına ihtiyaç vardır. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*; Süleymaniye Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa koleksiyonu 244 numaralı bölümde kayıtlı bir mecmua içindedir. Bu mecmua, üç eser ve 259 varaktan müteşekkildir. Yazmada 1^a ve 30^b sayfaları arasında Suyutî'nin (ö. 911/1505) *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i, 33^a ve 107^b sayfaları arasında İbn Kutluboğa'ya nisbet edilen *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 109^a ve 259^a sayfaları arasında ise Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davûdî el-Malîkî'ye (ö. 945/1539) ait *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserler yer almaktadır. *Menâkıbu Ebî Hanîfe* için Türkiye kütüphaneleri üzerinden yapılan taramalarda ikinci bir nüshasına rastlanılmamıştır.⁴ Yazmada

¹ İrfan Aycan, Apokrif Tarih Yazıcılığı: Mısır'ın Fethi Bağlamında Bir Eser İncelemesi (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 11.

² Aycan, Dış tenkitte a) Eserin Müellifi, b) Müellifin Yaşadığı Dönem, c) Müellifin Diğer Kaynaklarını ele alarak tartışmaktadır. Aycan, Aycan, Apokrif Tarih Yazıcılığı: Mısır'ın Fethi Bağlamında Bir Eser İncelemesi, 11-25.

³ Aycan, İç tenkitte a) Müellifin Tenkidi ve b) Olayların Tenkidine yer vermektedir. Aycan, Apokrif Tarih Yazıcılığı: Mısır'ın Fethi Bağlamında Bir Eser İncelemesi, 25-39.

⁴ Ünik/tek yazma nüsha olan eserlerin yazma koleksiyonlarının tam olarak kaydedilmemesi veya hiç kaydedilmemiş olması sebebiyle yeni bir nüshanın ortaya çıkma ihtimali mevcuttur. Bu açıdan tek nüsha üzerinden yapılan çalışmalarda bu yönlü riske işaret edilmektedir. Ayrıca günümüze tek nüsha olarak gelen eserlerin "üzerinde düşünülmesi gereken çok önemli bir durum" olduğu da belirtilmektedir. Paul Maas, Stemmatik: Tenkitli Metin Neşrinde Soy-Ağacı Yaklaşımı, çev. Murteza Bedir (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 78-79.

siyah ve kırmızı olmak üzere iki tür mürekkep kullanılmıştır. Kırmızı mürekkep daha çok başlıklandırma veya paragraf başı denilebilecek yerlerde ve şiir fasılalarında yer almaktadır. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'nin sayfaları şiir olan yerler hariç genel olarak yirmi beş satırdan oluştuğu görülmektedir.

Yazmada bulunan mühürlerden eserin vakfedildiği, vâkıfın ise Köprülüzade Numan Paşa'nın (ö. 1131/1719) büyük oğlu Hâfız Ahmed Paşa (ö. 1183/1769) olduğu anlaşılmaktadır. Zira hem verilen nesep bilgisi hem de mühürdeki hicrî 1170/1757 tarihi, Ahmed Paşa'nın biyografisiyle uyumaktadır. Ahmed Paşa'nın da vali olduğu, atalarından devraldığı kütüphaneyi vakfettiği eserlerle zenginleştirdiği de kaynaklarda zikredilmektedir.⁵ Bunlarla birlikte vakıf mühürlerine dair yapılan çalışmalarda aşağıda resmi verilen mührün [Hâfız] Ahmed Paşa'nın mührü olduğu açıkça belirtilmiştir.⁶

Yazmada biri büyük diğeri küçük iki tane mühür bulunmakta, bunlarda vâkıfın nesep bilgisi, dua ve tevakkuf mührünün zamanını bildiren tarih bilgisi bulunmaktadır. Vakıf mühründe; "Bu nüshayı Köprülü olarak bilinen el-Vezîr Ebü'l-Hayr el-Hâcc Ahmed İbnü'l-vezîrül'-a'zam el-Fâzıl Nu'mân İbnü'l-vezîrül'-a'zam allâme es-Sadru's-şehîd Mustafa İbnü'l-vezîrül'-a'zam nihrîr [bilgin ve maharetli] Ebû Abdullah Muhammed vakfetti"⁷ ifadelerine yer verilmektedir. Mührde ayrıca "Allah onların sürçmelerini bağışlasın"⁸ şeklinde dua cümlesi, tarih olarak ise 1170/1757 senesinin verildiği görülmektedir. Vakıf mührünün 35x45 mm çapında olduğu belirtilmektedir.⁹



Yüzük mühründe ise; "Bu, el-vezîr Ebü'l-Hayr el-Hâcc Ahmed İbnü'l-vezîrül'-a'zam Nu'mân'ın vakıflarındandır" yazısı bulunmaktadır.¹⁰ Yüzük mührünün ise 17x19 mm çapında olduğu ifade edilmektedir.¹¹

⁵ Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/267.

⁶ Günay Kut - Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984), 96-97.

⁷ قد وقف هذه النسخة الوزير أبو الخير الحاج أحمد بن الوزير الأعظم الفاضل نعمان ابن الوزير الأعظم العلامة الصدر الشهيد مصطفى ابن الوزير الأعظم التحرير أبي عبد الله محمد عرف بكوني.

⁸ أقال الله عثارهم سنة 1170

⁹ Kut - Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 96.

¹⁰ هذا مما وقفه الوزير أبو الخير الحاج أحمد بن الوزير الأعظم نعمان

¹¹ Kut - Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 97.



Her iki mühür de mecmuanın birçok yerinde bulunmaktadır.¹² Mecmuada yer alan diğer iki eserde ferağ kayıtları varken *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'de bulunmaması ise eser için şüphe uyandırmaktadır.

Menâkıbu Ebî Hanîfe'nin kapak sayfasında kendisinden sonra gelen eserler sıralanmakta, ancak belirtilen eserler cildin devamında bulunmamaktadır. Kapakta *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'nin Kasım b. Kutluboğa'ya ait olduğu açık bir şekilde belirtilmekte; kendisinden sonra ise sırayla Seyyid Hicâzî'nin (ö. 1035/1626) *Âdabu'l-bidâyât ve't-tevassut ve'n-nihâyât*'ı, Sühreverdî'nin *Havâss[ül]esmâ'sı*,¹³ Mer'î el-Hanbelî'nin (ö. 1033/1624) *Gizâü'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-mizâh*'ı, Yûsuf el-Ermeyûnî'nin (ö. 951/1551) *Nevâfihu'l-fikr fî fadli'z-zikr*'i, Abdülvehhab eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Medâricü's-sâlikîn ilâ rusûmi tarîkati'l-ârifîn*'i geldiği ifade edilmektedir. Ancak yazmanın devamında belirtilen eserlerden hiçbirisi mevcut değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'den önce Suyutî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i sonrasında ise Davûdî'nin *Tabakatü'l-müfessirîn* adlı eseri gelmektedir. Kapakta belirtilen kitapların genelde tasavvufla alakalı olması, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'deki vurgunun zühd ve tasavvuf odaklı olması eserin müellifinin de sûfî meşrep olma ihtimalini akla getirmektedir.

2. Dış Tenkit

2.1. Metnin Müellife Nisbeti

Menâkıbu Ebî Hanîfe ile ilgili fiziksel özellikler verildikten sonra bu başlık altında metnin İbn Kutluboğa'ya aidiyeti işlenecek ve kaynaklar muvacehesinde eser müellif nisbetine işaret edilecektir.

Kaynaklar İbn Kutluboğa'nın 802/1399 yılında Kahire'de doğduğunu, 879/1474 tarihinde yine Kahire'de vefat ettiğini belirtmektedir.¹⁴ İbn Kutluboğa

¹² Mühürlerin 2a, 3a, 17a, 20a, 25a, 45a, 55a, 60a, 76a, 78a, 90a, 101a,105a, 121a, 141a sayfalarında olduğu görülmektedir.

¹³ Eserin kapağında Sühreverdî'nin ismi ve eserin adı tam olarak verilmemektedir. Köşeli parantez içerisinde verilen yer ise tarafımızca eklenmiştir. Kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla bu isimde müellif ve eser olarak birkaç kimse bulunmaktadır. Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168), İsrakî felsefesinin kurucusu Şihâbüddin Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ve Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi isimler bunlardandır. Söz konusu eserin bunlardan hangisine ait olduğu net olarak bilinmediği için vefat tarihi verilmemiştir.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlani eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karnî's-sabî'* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/45-47; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: kâmusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-mübta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-

kaleme aldığı eserler nedeniyle daha çok fakîh ve muhaddis kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. İbn Abidîn (ö. 1252/1836), Sehâvî'nin (ö. 902/1497) içtihat derecesine ulaştığını belirtmesi mezhep içerisindeki konumunu göstermesi adına önemlidir.¹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'* isimli eserinde hocası İbn Kutluboğa'nın terceme-i hâlini detaylı şekilde aktarmıştır. Sehâvî, hocasının eserlerini de kapsamlı olarak zikretmiş ancak ne *Menâkıbu Ebî Hanîfe* ne de *Tabakâtü'l-Hanefiyye* isimli bir eserden bahsetmiştir.¹⁶ İbn Kutluboğa'nın "ricâl, siyer ve tabakâta dair yirmi dört"¹⁷ kitap kaleme aldığı bilinmekte ancak bunlar içerisinde bu eser zikredilmemektedir.

İbn Kutluboğa'nın çağdaşı Bikaî (ö. 885/1480) de İbn Kutluboğa'ya övgüde bulunmuş, ona kısa şekilde yer vermiş ancak onun eserlerinden bahsetmemiştir.¹⁸ Ünlü Mısır tarihçisi İbn İyâs (ö. 930/1524) ise *Bedâ'i'u'z-zühûr* isimli Mısır tarihini ele alan eserinde ona yer ayırmış ve vefatına dair bilgiler vermiştir.¹⁹ İbn İyâs, İbn Kutluboğa'nın büyük bir âlim, seçkin ve faziletli kimselerden olduğunu ifade etmekteyse de eserlerine dair bir şey belirtmemiştir.²⁰

İbn Kutluboğa'nın hayatı, sonraki biyografi yazarları tarafından da kaleme alınmıştır. İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb*'de,²¹ Şevkânî (ö. 1250/1834) ise *el-Bedrü't-tâli'* adlı eserinde²² İbn Kutluboğa'ya yer vermişlerdir. Sehâvî'nin eserinde İbn Kutluboğa'nın dağınık ve uzun olan biyografisi iki müellif tarafından daha kısa şekilde verilmiştir. Ancak her ikisinin de ne *Menâkıbu Ebî Hanîfe* ne de *Tabakâtü'l-Hanefiyye* gibi bir eserden bahsettiği görülmektedir.

Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'da,²³ Leknevî (1848-1886) *el-Fevâidü'l-behiyye*'de,²⁴ İsmail Paşa (1839-1920) *Hediyetü'l-arifin*'de,²⁵ Ziriklî (1893-1976) *el-A'lâm*'ında,²⁶ Kehhâle (1905-1987) *Mu'cemü'l-müellifin*'de²⁷ bu esere yer vermez. Ayrıca *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* "İbn Kutluboğa"

Melayin, 1984), 5/10; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1955), 1/830.

¹⁵ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Ukûdu resmî'l-Müftî*, 1243, 32.

¹⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' [li-ehli'l-karni't-tâsi']* (Beyrut: Daru'l-cil, ts.), 6/184-190.

¹⁷ Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/153.

¹⁸ Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan Bikaî, *Unvânü'z-zamân bi-terâcimi's-şüyüh ve'l-akrân* (Yazma, ts.), 192b.

¹⁹ Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'i'z-zuhûr fi veka'i'i'd-duhûr* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan-el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2010), 3/97.

²⁰ İbn İyâs, *Bedâ'i'z-zuhûr fi veka'i'i'd-duhûr*, 3/97.

²¹ Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 9/487.

²² Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 2/45-47.

²³ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1941), 2/1835-1839.

²⁴ Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 99.

²⁵ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/830.

²⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 10/180.

²⁷ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/648.

maddesinde²⁸ ve Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Alimleri*'nde de ilgili eser yer almamaktadır.²⁹

Zikredilen hususlara ek olarak İslamî ilimlerin birçok alanında telifi olan İbn Kutluboğa'nın eserleri tahkik edilerek çalışılmaktadır. Bu çalışmalarda İbn Kutluboğa'nın eserlerinin muhakkikler tarafından sistematik şekilde tasnif edilerek verildiği görülmektedir. Örneğin İbn Kutluboğa'nın *Tâcü't-terâcim* adlı eserine yapılan tahkik çalışmasının girişinde kendisinin yüzü aşkın eseri harf sırasına göre sıralanmıştır.³⁰ Muhakkik, İbn Kutluboğa'nın eserlerinde herhangi bir karışıklık durumunda genel olarak itimat ettiği noktanın Sehâvî'nin eseri olduğunu belirtmektedir.³¹ Fakat bu geniş tahkik çalışmasında da mezkûr metin İbn Kutluboğa'ya ait eserler listesi içerisinde yer almaz.

İbn Kutluboğa'nı *es-Sikât* isimli eseri üzerine yapılan tahkik çalışmasında da mezkûr eser görülmezken,³² *et-Tashîh ve't-tercîh* üzerine yapılan tahkikte ise bu eser, İbn Kutluboğa'ya nisbet edilerek verilmektedir.³³ Muhakkik eseri, *Zikru Menâkıbî'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe ve Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasen ve Züfer* şeklinde vermekte, yer bilgisi olarak ise Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi'ni göstermektedir.³⁴ Muhakkikin bu şekilde başlık vererek kitabı tesmiye etmesi kütüphane kayıtlarıyla uyumsuzdur. Zira eserin ismi kütüphane kaydında *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe ve Ebî Yûsuf ve Muhammed* şeklindedir. Ayrıca bu isimlendirme, eserin kapağında yer alan isimle de örtüşmemektedir. Çünkü eserin kapağında iki başlık sayılabilecek *Menâkıbu Ebî Hanîfe* veya *Tabakâtü'l-Hanefiyye* şeklinde başlıklandırma olduğu görülmektedir.³⁵ Muhtemelen muhakkik eserde Hanefî mezhebinin dört imamına yer verildiğini gördüğünden dolayı bu şekilde bir isimlendirme yapmıştır.

Ebû Hanîfe üzerine yazılan *Menâkıb* adlı literatür çalışmasında, Çeker tarafından da mezkûr eser dile getirilmiştir. Çeker, özellikle Sehâvî ve diğer kaynaklarda geçmemesinden dolayı dış tenkit sürecinde esere şüpheyle yaklaşmış ve eseri "İbn Kutluboğa'ya ait olduğu söylenen bir yazma nüsha" şeklinde tavsif etmiş,³⁶ ayrıca "müellife aidiyeti konusunda şüphe uyandırmakta" olduğunu belirtmiştir.³⁷ Söz konusu makalede "eserin müellife ait olamayacağını gösteren bir delil de tespit

²⁸ Sakallı, "İbn Kutluboğa", 20/153.

²⁹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 199-202.

³⁰ Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 16-38.

³¹ İbn İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 18.

³² Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yekâ' fi'l-Kütübî's-sitte* (San'a: Mektebetü İbn Abbas-Merkezü'n-Nu'man li'l-Buhus ve'd-Dirasatî'l-İslamiyye ve Tahkiki't-Türas ve't-Terceme, 2011), 1/9-10.

³³ Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh ala Muhtasari'l-Kudûrî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 66.

³⁴ İbn İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh ala Muhtasari'l-Kudûrî*, 66.

³⁵ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, 244, 23a.

³⁶ Huzeyfe Çeker, "Hanefî Tabakatlarının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018), 93-94.

³⁷ Huzeyfe Çeker, "Ebû Hanîfe Menâkıblarının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts* 1/1 (2018), 287.

edemediğimiz için yazma nüshadaki kayıtlara istinaden eseri Kâsım b. Kutluboğa'ya ait kabul etmek durumundayız" denilmiş³⁸ aidiyet şüphesi dile getirilerek eser İbn Kutluboğa'ya nisbet edilmiştir.³⁹

Tüm bunlarla beraber İbn Kutluboğa'nın diğer eserlerinde *Menâkıbu Ebî Hanîfe* isimli eserine atıf yapması beklenirdi. Zira aynı konuların işleniyor olması, *Tâcüt-terâcim'e* nisbetle bahislerin daha geniş ele alınması gibi nedenlerden dolayı bu eserine veya *Menâkıbu Ebî Hanîfe* isimli bu eserde diğer çalışmalarına atıfların olması beklenen bir durumdur. Ancak görebildiğimiz kadarıyla müellifin eserleri arasında böyle bir atıf söz konusu değildir.

2.2. Yazıldığı Dönemin Tespiti

Dış tenkidin ilk aşamasını bu şekilde tamlandıktan sonra ikinci adım olan eserin yazıldığı dönemin tespit edilmesine geçebiliriz. Metnin yazım tarihinin genel olarak belirlenmeye çalışılması, hem bir sonraki adım için hazırlık hem de o dönemin gündemine dair ipuçlarını vermesi açısından önemlidir. Ancak metin müellifi telif zamanına dair herhangi bir kayıt belirtmemektedir. Bunun nedenleri arasında isim üzerinden kitabın satılmasını sağlamak,⁴⁰ yine isim üzerinden verilmek istenen mesajın hızlıca yayılmasını istemek veya mezhebe hizmet gayesi gibi sebepler öne çıkmaktadır. Metin müellifinin telif kaydı belirtmemesinin dönemin yazım şartlarına aykırı olduğu ifade edilebilir. Zira telif veya istinsah kayıtlarının III/IX. asırdan sonra detaylı şekilde verildiği belirtilmektedir.⁴¹

Bu durumda hareket noktası olarak, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* müellifinin zikrettiği eser sahiplerinden en son vefat eden kimseleri bulmak kalmaktadır. Müellif hem Ebû Yûsuf hem de İmam Muhammed için uzunca eser listesi sıralamıştır. Müellifin zikrettiği liste birkaç istisna dışında tamamen uydurma olsa bile bize sağladığı fayda, mezkûr eserlerden haberdar olmuş olmasıdır. Bu açıdan müellifin atıf yaptığı kitaplar arasında birkaç eser ismi göze çarpmaktadır. Müellif, İmameyn'e ait olduğunu iddia ettiği kitapları sıralarken *Gâyetü'l-beyân*'ı Ebû Yûsuf'un,⁴² *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i İmam Muhammed'in⁴³ *el-İnâye* isimli kitabı ise her ikisinin de eser listesinde vermektedir. İmameyn'in bu isimde eserleri olmadığı bilinirken, *Gâyetü'l-beyân*'ın

³⁸ Çeker, "Ebû Hanîfe Menâkıblarının Yazma Nüshaları", 287.

³⁹ Ayrıca Huzeýfe Çeker tarafından *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* isimli önemli çalışmada da zikri geçen kitap araştırma konusu yapılmış, içeriği hakkında bilgi verilmiş ve eser hakkında çıkarımlarda bulunulmuştur. Bk. Huzeýfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018), 190-192. Ayrıca bk. Çeker, "Hanefî Tabakalarının Yazma Nüshaları", s. 93-94.

⁴⁰ İsmail Erünsal, telif ve istinsah kayıtlarında yazılan nüshayı daha değerli hale getirmek için yapılabilecek sahtekarlıklara eserinde dikkat çekmiş ve bununla alakalı örnekler vermiştir. İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne* (Timaş Yayınları, 2018), 184.

⁴¹ Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*, 172-185.

⁴² *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'de Ebû Yûsuf'a daha birçok eser nisbet edilmektedir. Bunlar arasında *el-Hâvî*, *er-Ravza*, *el-Mühezzeb*, *el-Vecîz*, *et-Tahrîr*, *el-Umde* bunlar arasındadır. Ayrıca bunların dışında daha birçok çalışma yine onun eseri olarak zikredilmektedir. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 76a.

⁴³ Tabakât eserlerinde İmam Muhammed'in e kitapları sıralanır. Ancak *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'de zikredilen eserlerin hiçbirisi onun çalışması olarak verilmez. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'de sıralanan eserlerin İmam Muhammed'den asırlar sonra kaleme alındığı bilinmektedir. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'de, *el-Kifâye*, *ed-Dirâye*, *en-Nihâye*, *el-Hidâye*, *el-Vikâye*, *el-İrtisâf* gibi ona ait olmadığı kesin olarak bilinen daha birçok eser İmam Muhammed'in kitabı olarak takdim edilmektedir. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 82a.

İtkânî'nin (ö. 758/1357) *el-İnâye*'nin ise Bâbertî'nin (ö. 786/1384) eseri olduğu ma-lumdur. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'e gelince bu isimde gerek Hanefî gerekse Şafîî âlimler tarafından eserlerin kaleme alındığı görülmektedir.⁴⁴ Ayrıca *el-Eşbâh ve'n-nezâir* eserlerinin müelliflerine bakıldığında bu tür çalışmaların daha çok Mısır coğrafya-sında yazıldığını söylemek mümkündür.

Bu kitap, yukarıda zikri geçen iki âlimle çağdaş olması hasebiyle *el-Eşbâh ve'n-nezâir* alanının ilk müellifi kabul edilen İbnü'l-Vekîl'in (ö. 716/1317) eseri⁴⁵ olabilir veya müellifin, Şafîî ulemasının bu alanda kaleme almış olduğu eserlerden esinlenerek bu eseri ilgili listeye eklemiş olması muhtemeldir. Ancak sıralanan lis-tenin çoğunluğunu Hanefî fıkhında yazılan kitapların oluşturması, bu eserin de Ha-nefî fukahası tarafından kaleme alınan bir eser olmasını akla getirmektedir. Hanefî fukahasının kaleme aldığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* literatürü içerisinde en meşhur olanı İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) eseridir. Ancak bu eser İbn Kutluboğa'nın vefat tarihi göz önüne alındığında onun bu eseri bilmesi mümkün değildir. Zira İbn Nüceym, İbn Kutluboğa'nın vefatından yaklaşık yarım asır sonra dünyaya gelmiş ve eserini 27 Cemâziyeâhir 969'da tamamlamıştır. Yukarıda zikredilen iki ihtimali göz önünde bulundurmakla birlikte, söz konusu metnin yazımının İbn Nüceym'in yaşadığı veya vefatından sonraki dönemde olduğu ifade edilebilir. Bundan dolayı metin müellifi-nin X/XVI. yüzyılda yaşamış olduğunu söylemek mümkündür.

2.3. Müellifi Metni Yazmaya Sevk Eden Saiklerin Belirlenmeye Çalışılması

Metnin yazım tarihine çok genel olacak şekilde işaret edildikten sonra üçüncü adım olan müellifin böyle bir metin inşa etmesindeki sebeplere bakmak faydalı ola-caktır. Bu bölüm tevile açık olmakla birlikte, çıkarımların metin eksenli olması ha-sebiyle yorumun sınırları daralmaktadır. Ayrıca belirlenecek nedenler her ne kadar metnin otantikliğine dair farklı sonuçlar vermese de nakledilen bilgiler müellifin di-ğer eserleri de göz önüne alındığında söz konusu rivayetleri sorgulanabilir kılmak-tadır. Birçok açıdan problemli olan nakiller metnin otantikliğine gölge düşürmekte, öte yandan alanında en yetkin isimlerden olan müellifin bu rivayetleri aktaramaya-çağı kanaatini baskın hale getirmektedir. Dolayısıyla metin içerisindeki vurgu yo-ğunluğunun temerküz ettiği noktaların tespit edilmesi bahsi geçen metinlerin telif sebeplerini görmeye yardımcı olacaktır.

Her metnin oluşturulması ve telif edilmesinde bir amaç güdülmektedir. Dola-şımaya sokulan apokrif metinlerde de belli hedefler gözetilmektedir. Bunlar arasında revaçtaki eserleri meşhur müelliflere nisbet ettikten sonra maddi kazanç sağlamak, mezhebî faktörler, cezalandırılma korkusu, haset ve kin gibi birçok neden sayılmak-tadır.⁴⁶ Zira mezkûr nedenlere binaen İslam dünyasında kaleme alınan birçok met-nin olduğu bilinmektedir.⁴⁷ Ayrıca bu ve benzeri metinlerin "kitleleri yönlendirme"

⁴⁴ Mustafa Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/457.

⁴⁵ Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", 11/456.

⁴⁶ Abid Süleyman Meşûhî, *et-Tezvîr ve'l-intihâl fi'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye* (Riyad, 1422), 34-38.

⁴⁷ Birçok etkenden dolayı farklı mezhep ve âlimlere kitaplar nisbet edilmekte ve bunlar ilgili literatürde yer almaktadır. Bu bağlamda nisbet-müellif ilişkisi modern dönem araştırmacıları tarafından ele

veya “yeni bir tarih inşası”⁴⁸ amacına matuf çalışmalar olduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Apokrif metinler ve hadis uydurma gerekçelerine bakıldığında kesişen birçok ortak noktanın olduğu da görülecektir.⁴⁹ Belirtilen gerekçeler ile bu tarz metinler ele alındığında, kaleme alınan bu eserlerin birçok şeye matuf olması muhtemel gözükmektedir.

Menâkıb ve tabakât literatürünün yazımında birçok sebep olduğu belirtilmiştir. Bunlar arasında “mezhebin tarihini aydınlatmak”⁵⁰, kaynak oluşturmak, o alanda hiç eser olmaması ve mezhepler arası rekabet gibi daha birçok neden sayılmaktadır.⁵¹ Bu nedenlere bakıldığında elimizdeki apokrif metnin kaleme alınmasındaki en büyük etkenin mezhebî rekabet olduğu ifade edilebilir. Bu saikle oluşturulan metinlerde genellikle mezhep müntesiplerinin kendi mezhebindeki âlimleri övmek için eser kaleme aldıkları bilinmektedir.⁵² Bu eserde de aynı durum olduğu görülmektedir. Zira eserin başından sonuna kadar Hanefî mezhebinin kurucu dört imamının aşırı şekilde övüldüğü; onların ibadet, zühd, takva ve daha birçok yönüne dair abartılı rivayetlerin olduğu göze çarpmaktadır.⁵³ Aynı mezhebî gayret ve tarafgirliğin, Hz. Peygamber’e yalan söz isnad etme noktasına vararak mezhep imamları hakkında birçok mevzu rivayeti de ortaya çıkardığı bilinmektedir.⁵⁴

Yukarıda işaret ettiğimiz “mezhebî rekabet” kişinin kendi mezhebinin tervicini, bu durum da mezhebin imamlarını aşırı tazim ve yüceltme çabasında getirmektedir. Zira müellifin, Ebû Hanîfe hakkında “ümmetimden ismi Nu’mân, künyesi Ebû Hanîfe isimli birisi çıkacak, O ümmetimin sirâcıdır”⁵⁵ ayrıca, “yeryüzünün zîneti 150 senesinde kaldırılır”⁵⁶ şeklindeki uydurma rivayetlere yer vererek Ebû Hanîfe’nin Hz. Peygamber’in lisanında müjdelenmesine ve onun konumuna vurgusu dikkat çekmektedir.⁵⁷ Bununla birlikte yine Ebû Hanîfe’nin menâkıbında Cafer b. el-Hasan isimli şahıs Ebû Hanîfe’yi rüyasında görmüş ve “Allah sana nasıl muamelede bulundu” diye sormuş. Onun bu sorusuna karşılık Ebû Hanîfe’nin “Allah beni ve benim mezhebimi taklit edenleri bağışladı”⁵⁸ diye söylemesi de bu

alınarak çalışılmıştır. Örneğin konu hakkında bk. Durmuş Ali Kayapınar, “ez-Zeccâc’a Nisbet edilen ‘İrabü’l-Kur’ân’ Kimindir? Ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 81-108; İlhan Kutluer, “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er-Redd ‘ale’l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 23-40.

⁴⁸ Aycan, *Apokrif Tarih Yazıcılığı: Mısır’ın Fethi Bağlamında Bir Eser İncelemesi*, 39.

⁴⁹ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe’i - Tanıma Yolları - Tenkidi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 27-61.

⁵⁰ Eyyüp Said Kaya, “Tabakat (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/292.

⁵¹ Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 295.

⁵² Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 64-65.

⁵³ Bu rivayetlere makale içerisinde temas edilecektir.

⁵⁴ Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe’i - Tanıma Yolları - Tenkidi*, 43-54.

⁵⁵ Ebû’l-Hasan Ali b Muhammed b Arrak el-Kinâni, *Tenzihü’s-şer’iati’l-merfû’a ‘ani’l-ahbâri’s-şeni’ati’l-mevzû’a* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, ts.), 2/30.

⁵⁶ Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe’i - Tanıma Yolları - Tenkidi*, 174.

⁵⁷ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 40a.

⁵⁸ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 62a. Bu nakle *Menâkıb*’ında yer veren Zehebî, rivayetin ikinci kısmını aktarmaz. Zehebî ilk kısımda (ما فعل الله بك يا أبا حنيفة؟ قال: غفر لي) ifadelerine yer verirken, devamında ise (قلت

yönüyle anlamlıdır. Müellif, Ebû Zür'a'nın (ö. 264/878) Osman b. Harrezâd el-Antâkî'nin "Gördüm ki sanki kıyamet kopmuş ve bir melek arşın derinliklerinden, Ey Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd cennete girin" dediğini nakletmektedir.⁵⁹ Halbuki bu rivayet Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından *Menâkıbü's-Şafîi'* de yine Ebû Zür'a ve Osman b. Harrezâd el-Antâkî'den daha farklı şekilde rivayet edilmektedir. Beyhakî, Osman b. Harrezâd el-Antâkî'nin benzer ifadelerine yer vermekte ve bir meleğin nida ederek dört tane Abdullah'ın cennete girmesini istediğini ifade etmektedir. Bunların kim olduğu sorulduğunda ise onların sırasıyla İmam Mâlik, Süfyân es-Sevrî, İmam Şafîi ve Ahmed b. Hanbel oldukları belirtilmiştir.⁶⁰ İmam Şafîi'nin menâkıbında geçen bu hadisenin Hanefî mezhebinin dört imamı üzerinden verilmesi; mezhebî rekabeti, imamların öne çıkarılması gayretini ve kaynakların bir anlamda tahrifini göstermesi açısından oldukça dikkat çekmektedir.

Yine rüyada Ebû Hanîfe'nin cennete *İlliyyîn* makamında görüldüğü,⁶¹ bir kişinin İmam Şafîi'yi rüyasında görüp Hanefî imamlarını teker teker sorduğunu, Ebû Hanîfe'nin ise Allah'a en yakın makamda olduğu nakillerini müellif sıralamaktadır.⁶²

Müellif, İmam Muhammed'in menâkıbında Ma'rûf Kerhî'nin (ö. 200/815) rüyasında Ebû Yûsuf'u gördüğünü, Ebû Yûsuf'un ona "Ya Ma'rûf, Muhammed b. Hasan'a benim selamımı ilet ve onun sözüne [mezhebine] yapış zira ben meleklerin sabah akşam ona salat ve selam okuduklarını gördüm. O, bugün Müslümanların imamıdır"⁶³ dediğini nakletmektedir.

Benzer şekilde müellif, Hanefî mezhebi imamlarını ön plana çıkarma bağlamında Ebû Hâzım el-Kâdî'nin (ö. 292/905) Ebû Yûsuf'u öven şu şiirine yer vermektedir:⁶⁴

İmamü'l-Hüdâ Yakûb [Ebû Yûsuf], kendisini taklit eden mukallit için bir ümmet, imam ve yoldur. O, Allah'ın parlak bir delilidir. Mukallit olan kişi boşa oyalanmasın ve

") له: بالعلم؟ قال: ما أضر الفتوى على صاحبها! قلت: بهم؟ قال: يقول الناس في ما لم يعلمه مني Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan* (Haydarabad: Lecnetü ihyai'l-me'arifî'n-nu'maniyye, ts.), 52.

⁵⁹ *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 244, 26b.

⁶⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şafîi'* (Kahire: Dârü't-Türas, 1970), 2/303. Bu bağlamda şunu da ifade etmek gerekmektedir. Beyhakî'nin döneminin otorite âlimlerinden ve güvenilir kimselerden olması nedeniyle kitabında yer verdiği mezkûr naklin, elimizdeki *Menâkıbü Ebî Hanîfe'* de zikredilen rivayete kıyas kabul etmeyecek derecede güçlü olduğu belirtilmelidir. Zira aynı nakle İbn Asâkir de Beyhakî'nin naklettiği şekilde yer vermektedir. Bu ise söz konusu iddiamızı desteklemektedir. Öte yandan bu nakil, güvenilir olan eserlerdeki rivayetlerin tahrifini ve bunun hangi amaçlara matuf yapıldığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk* (Beirut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 51/436.

⁶¹ *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 244, 27a.

⁶² *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 244, 27a.

⁶³ *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 244, 87b, 88a.

⁶⁴

إمام الهدى يعقوب أصبح أمة
هو حجة الله المنيرة فاعتصم
شيخ الأنام قد اهتدى لما اقتدا
إماما ومنهاج لمن يتقلد
بحباله لا يلهينك مقلد
ومخالفوه لزيغهم لم يتبدوا

onun ipine [mezhebine] yapışsın. O, mahlukatın şeyhidir ki; ona uyan kurtuldu, ona muhalefet eden ise yanlışından dolayı hidayet bulamadı.⁶⁵

Zikri geçen ifadeler Ebû Yûsuf'a övgü ve mezhepteki konumunu göstermeye matuf olduğu açıktır. Yine müellif, Ebû Yûsuf'un menâkıbında onun Ebû Hanîfe ile yakın ilişkisine, dönemin sultanı Harun Reşîd'in kendisini kadı olarak atayıp geniş bir coğrafyada onun hükümlerini uygulamasına vurgu yapmaktadır. İslam beldelelerinin çoğunluğunda Ebû Yûsuf'un hükmünün geçerli olduğuna işaret eden müellif, bu yönüyle Hanefî mezhebinin yaygınlığına da dikkat çekmektedir.⁶⁶

Hanefî imamların aşırı övülmesi bağlamında Ebû Hanîfe'nin soyunun bir rivayette Hz. Nuh'a⁶⁷ başka bir rivayette ise Hz. İbrahim'e⁶⁸ dayandırıldığı nakillerde kendini açıkça göstermektedir. Mezhebin imamlarına karşı aşırı övgü farklı şekillerde diğer imamlarda da görülmektedir. İmam Züfer'in hadis bilgisinde sınırları zorlayan miktarda rivayete sahip bulunması,⁶⁹ İmam Muhammed'e ait olmadığı kesin olarak bilinen onlarca eserin İmam Muhammed'e nisbet edilmesi,⁷⁰ Ebû Yûsuf'un sayılamayacak kadar eseri bulunduğu⁷¹ -ki bu eserlerin ona ait olmadığı kesindir.⁷² ve buna benzer birçok örnek yukarıda ifade edilen mezhebî taassup ve kendi mezhebindeki imamları ön plana çıkarma gayretinin belli başlı örnekleri arasındadır.⁷³

2.4. Olayların Farklı Kaynaklarla Karşılaştırılması

Dış tenkit safhalarının sonuncusu olan "olayların farklı kaynaklarla karşılaştırılması" da konumuz açısından elzemdir. Bu kısım iç tenkit kısmındaki referansların tahlili ile benzer gözükse de kimi farklılıklar arz etmektedir. Zira bu kısımda kaynaklar bizim tarafımızdan taranırken, diğer kısımda ise bizzat müellifin atıf yaptığı kaynaklar incelenmektedir. Ayrıca nakillerin farklı kaynaklarla karşılaştırılması,

⁶⁵ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 75a.

⁶⁶ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 67b.

⁶⁷ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 28a.

⁶⁸ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 27b.

⁶⁹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 99b, 100b, 105b.

⁷⁰ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 81b, 82a.

⁷¹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 75b.

⁷² Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, ed. Rıza, Teceddüd, 1971, 2/20; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 317.

⁷³ Mısır coğrafyasında apokrif metinler dışında Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebine dair müellifi meçhul olan eserlerin de varlığı görülmektedir. Bunlar arasında *er-Reyhân li menâkıbi'n-Nu'mân* adlı eser zikredilebilir. Bu eseri de aynı çabaya matuf, Hanefîlere karşı olan algıyı kırmak ve Hanefîler lehine kamuoyu oluşturma çabasında olan bir metin olarak görmek mümkündür. Çünkü X/XVI. yüzyıla denk gelen 985/1577 ferağ kaydı, (*er-Reyhân li menâkıbi'n-Nu'mân*, III. Ahmed Kitaplığı, nr. 2668, 53b.) VII ve XVI. yüzyıllar içerisinde Mısır'daki Hanefî ulemasının tabakât ve diğer alanlardaki yoğun mesaisiyle de (Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 209.) denk düşmektedir. İçeriğinde ise Ebû Hanîfe (*er-Reyhân li menâkıbi'n-Nu'mân*, 51b-52a) ve mezhebinin üstünlüğüne dair (*er-Reyhân li menâkıbi'n-Nu'mân* (III. Ahmed Kitaplığı, 2668), 23a-23b.) abartılı ifadelerin, Ebû Hanîfe'nin faziletine dair uydurma hadislerin varlığı mezkûr algıyı destekleyici mahiyette olduğu açıkça görülmektedir. (*er-Reyhân li menâkıbi'n-Nu'mân* (III. Ahmed Kitaplığı, 2668), 6a-6b-7a, 8a.). Eser müellifinin yaptığı alıntıların Mısırlı âlimlerin eserleri olması da (Çeker, "Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği", s. 209.) Mısır coğrafyasında kaleme alındığını düşündürmektedir. Tüm bunlar, yukarıda da ifade edildiği üzere Mısır coğrafyasındaki yerleşik olan Hanefî algısını kırmak için yapılan girişimler bağlamında değerlendirilmek doğru olacaktır.

apokrif metinlerdeki bilgi tasnifi için de önemlidir.

Yapılacak karşılaştırmalarda ilk dönem menâkıb eserleri büyük önem arz etmektedir. Çünkü sonra yazılan eserlerin çoğunda ilk dönemde kaleme alınan eserlerden sıkça nakiller görülmektedir. Bu çalışmalar arasında İbn Ebî'l-'Avvâm'ın (ö. 335/946) *Fedâilü Ebî Hanife*, Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Ahbâru Ebî Hanife*, Mekki'nin (ö. 568/1172) *Menâkıbu Ebî Hanife*, Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudıyye* ve Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *Menâkıbu Ebî Hanife*'si bulunmaktadır. Müellifin yaptığı nakillerden bazılarını bu eserlerde bulmak mümkün iken birçoğunu ise bu ve benzeri tabakât kitaplarında görmek mümkün değildir. Müellifin dört imam için zikrettiği birçok nakil gerek Hanefî tabakâtlarında gerekse biyografik eserlerde bulunmamaktadır. Eser bu yönüyle de daha farklı sorunları bünyesinde barındırmaktadır. Müellifin özellikle İmam Züfer hakkında ifade ettiği bazı bilgiler burada sunulacak, yukarıdaki mezkûr çalışmalar ve İbn Kutluboğa'nın diğer eserleriyle karşılaştırılmasına gidilecektir.

Müellif, İmam Züfer'in hadis bilgisine dair oldukça mübalağalı ifadeler vermektedir. Örneğin, İmam Züfer'in 500 bin hadis yazdığını,⁷⁴ 200 bin hadisi İhlâs suresini ezberler gibi ezberlediğini,⁷⁵ 100 bin hadisi "Sizden birinizin Kur'an'dan bir sure ezberlediğiniz gibi" onları ezberlediğini,⁷⁶ 70 bin hadis ezberlediğini ve bunların hepsinin gözü önünde bulunduğunu,⁷⁷ ayrıca 30 bin hadisi ezberden imla ettirdiğini⁷⁸ belirtmektedir. Bunlarla alakalı olarak müellif şu kıssayı da nakletmektedir: Adamın biri İmam Züfer'in 200 bin hadis bilmiyorsa hanımına talak vereceğine dair yemin etmiş, orada bulunan fukaha onun bu sözüyle hanımını boşadığını söylemiş. Adam ve orada bulunanlar gelip İmam Züfer'e durumu sorduklarında "Sen yemininde hânis olmadın, zira ben 200 bin hadisi kişinin İhlâs suresini ezberlediği gibi ezberledim, müzakerelerde ise 800 bin hadis ezberledim" dediğini nakletmektedir.⁷⁹ Bu rivayet İmam Züfer'in hadis bilgisine dair en abartılı rivayettir. Söz konusu metindeki bu rivayetlere nazaran birçok kaynakta İmam Züfer'in hadis bilgisinin azlığından dolayı ehl-i hadis tarafından eleştirildiği görülmektedir.⁸⁰ Fakat zikri geçen abartılı rivayetler ne yukarıda ismi geçen beş eserde ne de İbn Kutluboğa'nın diğer eserlerinde görülmektedir. Bununla birlikte ehl-i hadisten İmam Züfer'in hadis bilgisinin azlığına dair getirilen eleştiriler İbn Kutluboğa tarafından değerlendirilmekte ve bu tenkitlere cevaplar verilmektedir. Ancak İbn Kutluboğa'nın verdiği cevaplar içerisinde İmam Züfer'in hadis bilgisine veya bu türden nakillere atıf olmaması şaşırtıcı bir durumdur. Zira İbn Kutluboğa'nın elinde bu türden rivayetler mevcut olsaydı, bunları İmam Züfer'e yapılan eleştirilere karşı verdiği cevaplarda kullanması beklenirdi. Ancak İbn Kutluboğa'nın, İmam Züfer'e yapılan tenkitleri daha

⁷⁴ *Menâkıbu Ebî Hanife*, 244, 99b.

⁷⁵ *Menâkıbu Ebî Hanife*, 244, 100b

⁷⁶ *Menâkıbu Ebî Hanife*, 244, 105b.

⁷⁷ *Menâkıbu Ebî Hanife*, 244, 96a.

⁷⁸ *Menâkıbu Ebî Hanife*, 244, 96a.

⁷⁹ *Menâkıbu Ebî Hanife*, 244, 100b-101a.

⁸⁰ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar fi sireti'l-İmam Züfer* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.), 21; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b Kutluboğa b Abdullah İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-Kütübi's-sitte*, 4/315.

farklı argümanlar ile destekleyerek reddettiği görülmektedir.⁸¹

Müellif, metinde kimi beyitleri aktararak İmam Züfer'in bunlardan bazılarını çokça söylediğini, bazılarını ise inşâd ettiğini ifade etmektedir.⁸² İmam Züfer'in hayatını ele alan tabakât eserlerinin hiçbirisinde onun, şiir inşâd ettiğine veya bazı beyitleri “çokça söylediğine” dair herhangi bir rivayete rastlamadık. Ayrıca müellifin belirttiği bu beyitlerin İmam Züfer'den yaklaşık bir asır önce vefat eden Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) nisbet edildiği de görülmektedir.⁸³

Müellifin İmam Züfer'in inşâd ettiğini söylediği beyitler ise İmam Züfer'den sonra yaşamış kişilerin dîvânlarında bulunmaktadır. Bu şiirlerden birisi de İmam Şafî'nin *Divân'*ında yer almaktadır.⁸⁴ İmam Şafî'nin *Divân'*ında yer alan bu şiirin, müellif tarafından kısmi değişiklik ve farklılıklarla⁸⁵ verildiği görülmektedir.⁸⁶

3. İç Tenkit

Apokrif metinleri inceleme safhaları yukarıda “dış tenkit” ve “iç tenkit” diye iki ana kısma ayrılmıştı. Dış tenkit aşamalarını metin içerisindeki örneklerle tamamladıktan sonra, eser “iç tenkit” safhalarına tâbi tutulacaktır. İç tenkit kısmının ilk aşamasıysa bu aşamanın ilk adımı olan “tarihsel yanlışlıklar”dır.

3.1. Tarihsel Yanlışlıklar

Uydurma metinlerin ortaya çıkarılmasında uygulanan yöntemlerden birisi de tarihsel verilerin kullanılmasıdır. Bu metot muhaddisler tarafından işletilmiş ve böylelikle bir haberin mevzu olup olmadığı kolaylıkla tespit edilmiştir.⁸⁷ Kullanılan bu yöntem ile işitmediği kimseden “işittim” diyerek veya görmediği kimseden “bana dedi ki” diyerek aktarma imkânı bulunmamaktadır. Aktarması durumunda ise bu

⁸¹ İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-Kütübî's-sitte*, 4/313-315.

⁸² *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 244, 107a.

⁸³ Luvis Rızkullah b. Yusuf b. Abdülmesih el-Yesui Şeyho, *Mecâni'l-edeb fi hadâiki'l-Arab* (Beirut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1897), 3/137.

⁸⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafîi, *Divânü'ş-Şâfiî* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 2005), 67.

⁸⁵ Mezkûr şiir müellif tarafından şöyle verilmektedir:

من همه في مطعم أو ملبس	واعلم بأن العلم ليس يناله
في حالتيه عاريا أو مكتس	إلا أخوا الحزم الذي يعنوا به
واهجر له طيب الرقاد وعلس	فاجهد لقدرك منه حظا وافيا
كنت الرئيس وكنت صدر المجلس	فتعد حتى إن حللت بمجلس

Şiir, İmam Şafî'nin *Divân'*ında yer aldığı şekliyle ise şu şekildedir;

من همه في مطعم أو ملبس	اعلم بأن العلم ليس يناله
في حالتيه: عاريا أو مكتسبي	إلا أخوا العلم الذي يعنى به
واهجر له طيب الرقاد وعيس	فاجعل لنفسك منه حظا وافرا
كنت الرئيس وفخر ذاك المجلس	فلعل يوما إن حضرت بمجلس

Tabakât müellifinin naklettiği şiirde altı çizili sözcüklerde irap hataları, tashif ve tağyirin olduğu açıkça görülmektedir. Özellikle ilk dönem Arap şiiri için irap hatasının olması mümkün değildir. Bu durum ayrıca üzerinde durulmayı gerektirmektedir.

⁸⁶ *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 244, 106b-107a.

⁸⁷ Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe'i - Tanıma Yolları - Tenkidi*, 189-191.

kimsenin yalancı veya müfteri olduğu ifade edilmektedir. Bu yöntem İslam ümmeti içerisinde ilk dönemden itibaren işletilegelmiş ve yöntemin bu ümmete mahsus olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸ Aşağıda dört imamın menkıbelerinin anlatıldığı yerlerdeki tarihsel yanlışlıklara işaret edilecektir.

Müellif, İmam-ı A'zam'ın doğduğu zaman berhayat olan sahabilerden bazılarını saymaktadır fakat bu kimseler Ebû Hanîfe doğmadan vefat etmiş kişilerdir. Bunlar, Ebû Zer (ö. 32/653), Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652), Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 38/658), Hz. Hüseyin (ö. 61/680), Abdullah b. Zübeyr'dir (ö. 73/692).⁸⁹

Eserde Ebû Hanîfe'nin ders okuduğu sahabilerden bahsedilirken yedi isim sayılmaktadır. Fakat bunlardan bazıları Ebû Hanîfe doğmadan vefat etmiş, kimi ise sahabe olmayıp tabiînden olan kimselerdir. Ebû Hanîfe doğmadan vefat edenler arasında Abdullah b. Üneys (ö. 54/674), Ma'kûl b. Yesâr (ö. 59/679), Cabir b. Abdullah (ö. 78/697) bulunmaktadır. Müellif, aynı şekilde tabiînin muhaddislerinden olan Mutarrif b. Abdullah b. eş-Şihhîr'i (ö. 95/714), tabiînin fukahasından sayılan Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve Sâlim b. Abdullah'ı (ö. 106/725), Ebû Hanîfe doğduğu zaman bulunan sahabiler arasında saymaktadır ki bu tamamen hatadır.⁹⁰ İbn Kutluboğa gibi alanında otorite bir âlimin bu kadar basit hatalara düşmesi ise oldukça güçtür.

Müellif, İmam Züfer'in menakıbında Ahmed b. Hanbel'den uzunca bir nakil yapmakta ve Ahmed b. Hanbel'in İmam Züfer hakkında "bize şöyle derdi" ifadesini nakletmektedir.⁹¹ Tarihsel olarak bu mümkün değildir. Zira Ahmed b. Hanbel'in 164/780 yılında doğduğu bilinmektedir. Bu tarihte İmam Züfer'in vefatı üzerinden altı yıl geçmiş bulunmaktadır. Yine müellif, İmam Züfer ile Yahya b. Maîn'in aynı mecliste olduklarını⁹² ve Yahya b. Maîn'in İmam Züfer'e sorulan sualleri naklettiği görülmektedir.⁹³ Yahya b. Maîn'in doğduğu 158/775 senesinde İmam Züfer'in vefat ettiği kaynaklarda sabittir. O yaştaki bir bebeğin İmam Züfer'e sorulan soruları anlayıp nakletmesi mümkün değildir.

Eserde İmam Züfer ile ilgili birçok rivayet İbn Semaâ (ö. 233/848) üzerinden nakledilmektedir. İbn Semaâ'nın doğum tarihi (130/747) göz önüne alındığında İmam Züfer ile karşılaşmaları mümkün gözükmemektedir. Her ne kadar tarihî olarak bu karşılaşma mümkün olsa bile, İbn Semaâ'nın İmam Züfer ile karşılaşması bilinmemektedir. Kaynaklarda İbn Semaâ'nın özellikle Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den ders aldığı belirtilmektedir.⁹⁴ Ayrıca Zehebî (ö. 748/1348)⁹⁵ Kevserî (1879-1952)⁹⁶ ve diğer kaynaklarda,⁹⁷ İmam Züfer'in talebelerinin zikredildiği liste

⁸⁸ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashabi'l-hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972), 39-40.

⁸⁹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 39b.

⁹⁰ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 41a.

⁹¹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 97b-98a.

⁹² *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 102b.

⁹³ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 98a.

⁹⁴ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/646.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/38.

⁹⁶ el-Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar fi sireti'l-İmam Züfer*, 13.

⁹⁷ Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/528.

içerisinde İbn Semaâ'nın yer almadığı görülmektedir. Bu rivayetlerin diğer kaynaklarda olmaması ve İbn Semaâ'nın İmam Züfer'in talebelerinin sayıldığı liste içerisinde yer almaması, nakledilen bu rivayetleri meşkûk hale getirmektedir. Müellifin buna benzer bir yanlışı ise Ebû Hâzim el-Kâdî'nin (ö. 292/905) "işittim ki İmam Züfer şöyle diyor" naklinde kendini göstermektedir.⁹⁸ İmam Züfer ve Ebû Hâzim el-Kâdî'nin vefatları dikkate alındığında ikisi arasında neredeyse bir buçuk asra yakın (tam olarak 134 yıl) zaman dilimi bulunmaktadır. Birçok kaynakta Ebû Hâzim el-Kâdî'nin vefatı olarak yukarıda verilen tarih zikredilmektedir.⁹⁹ Ayrıca bu tarihler ikisinin vefatları dikkate alındığında olacak zaman aralığıdır. Ebû Hâzim el-Kâdî'nin, İmam Züfer'den onun kelamını dinleyecek ve anlayacak yaşta olması da dikkate alınacak olursa bu sürenin bir buçuk asrı bulması muhtemeldir. Bu kadar yaşamak ise neredeyse imkânsız görünmektedir.

Müellif, Ebû Yûsuf'un menâkıbını anlatırken Harun Reşîd'in meclisinde İmam Züfer, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Ebû Yûsuf'un olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Harun Reşîd'in (170/786) yılında halife olduğu bilinmektedir. Bu tarihte İmam Züfer'in vefatının üzerinden tam on iki yıl geçmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla böyle bir meclisin oluşması mümkün değildir. Müellifin aynı meclisi farklı bağlamda da zikretmesi mezkûr isimlerin sehven yazılma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.¹⁰¹

Müellifin tarihsel yanlışı içerisinde Ebû Yûsuf'un eserleri olarak belirttiği onlarca kitap da yer almaktadır. Çünkü isimleri sıralanan kitapların¹⁰² Ebû Yûsuf'tan asırlar sonra kaleme alındığı bilinmektedir. Zikri geçen hem usûl hem fûru fıkıhla ilgili kitapların Ebû Yûsuf'la alakası bulunmamaktadır. Ayrıca belirttiği kitaplar içerisinde Ebû Yûsuf'un kaleme aldığı bilinen¹⁰³ *Kitâbü'l-Harâc, el-Âsâr, İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* gibi meşhur eserlerinin bu liste içerisinde bulunmaması ise şaşırtıcı bir durumdur. İbn Kutluboğa diğer eserinde Ebû Yûsuf'un zikri geçen kitaplarına yer verirken burada mezkûr çalışmalara atıfta bulunmaz. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'de Ebû Yûsuf'un *et-Tefsîrül-kebîr* isimli bir tefsir, usûl-i dinden hacimli iki eser ve dört tane de usûl-i fıkıhtan eser kaleme aldığı ileri sürülmüştür.¹⁰⁴ Bahsi geçen eserlerin Ebû Yûsuf'tan çok sonra kaleme alınan eserler olduğu da anlaşılmaktadır. Bunlarla beraber İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*'inde Ebû Yûsuf'un biyografisini ele aldığı kısımda bu eserlere yer vermez.¹⁰⁵ İbn Kutluboğa'nın *Tâcü't-terâcim*'i yazma gayesi de dikkate alındığında bu eserlerden bahsetmemesi veya bu kadar eseri atlamış olması düşünülemez.

Müellifin tarihsel yanlışlıklarını barındıran bu durum, İmam Muhammed'in eserlerini serdettiği kısımda da görülmektedir.¹⁰⁶ İmam Muhammed'in eserlerinin bize kadar tam olarak ulaştığı iddialarıyla¹⁰⁷ birlikte apokrif metindeki listeye

⁹⁸ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 96b.

⁹⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 182; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/154.

¹⁰⁰ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 68b.

¹⁰¹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 81a.

¹⁰² *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 75b-76a.

¹⁰³ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 1/256-257.

¹⁰⁴ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 75b-76a.

¹⁰⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 315-317.

¹⁰⁶ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 81b-82a.

¹⁰⁷ Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti's-şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 134.

bakıldığında, bu listedeki onlarca eserin İmam Muhammed'le alakasının olmadığı rahatlıkla görülecektir.

Metin sahibinin, İmam Züfer'in İmam Muhammed'in Re'y kadısı olduğundan bahsettiği görülmektedir.¹⁰⁸ Kaynaklar İmam Muhammed'in önce Rakka sonra Re'y kadılığına atandığını kaydetmektedir.¹⁰⁹ Her iki atamanın da Harun Reşîd döneminde olduğu bilinmektedir. Bu atama Harun Reşîd'in tahta geçtiği sırada (170/786) olsa bile -ki geç olma ihtimali daha yüksek⁻¹¹⁰ bunu İmam Züfer'in bilmesi imkansızdır. Çünkü bu tarihte yukarıda da ifade edildiği gibi İmam Züfer'in vefatı üzerinden on iki sene geçmiş bulunmaktadır.

Eserde Ebû Yûsuf'un menakıbı anlatılırken Ebû Yûsuf vefat ettiği vakit İmam Züfer ve İmam Muhammed'in Ebû Yûsuf'un kabri başında durarak hüngür hüngür ağladıkları ifade edilmektedir.¹¹¹ Halbuki İmam Züfer'in, Ebû Yûsuf'tan tam 24 sene önce vefat ettiği kaynaklarda sabittir. Böyle bir olayın olması asla mümkün değildir.

Müellif, İmam Muhammed'in menâkıbını anlattığı kısımda ise İmam Muhammed'den Buhârî (d. 194/810), Müslim (d. 206/821), Ebû Dâvud (d. 202/817), Sehl b. Tüsterî (d. 203/818), Cüneyd Bağdâdî (d. 220'ye yakın/834-35) gibi isimlerin ders aldıklarını zikretmektedir.¹¹² İmam Muhammed'in vefatı hakkında farklı rivayetler bulunsa da¹¹³ 189/805 yılında vefat ettiği kaynaklar neredeyse ittifak halindedir.¹¹⁴ Mezkûr şahısların hepsinin İmam Muhammed'in vefatından sonra dünyaya geldikleri tarihi verilerle sabittir.

Metin müellifinin kullandığı bazı istilahlara var ki onları da bu başlık altında zikretmek doğru olacaktır. Zira bu istilahlara Hanefî mezhebinin kurucu imamın dönemine ait veyahut onların dilinde olmayan ifadelerdir. Bu açıdan müellifin zikrettiği bu ifadeler de tarihsel yanlışlık barındırmaktadır. Bunlardan birisi "Şeyhülislam" ifadesidir. Müellif metinde, iki kişinin İmam Züfer'e gelerek "ya Şeyhe'l-İslâm" dediğini nakletmektedir.¹¹⁵ İstilah olarak bu lafzın "X. yüzyılın ikinci yarısında ortaya" çıktığı¹¹⁶ ifade edilmektedir. Yine yanlış kullanılan istilahî diğer bir tabir de "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" ifadesidir. Eserde İmam Züfer'e yapılan hayır hasenatın ölmüş kimseye ulaşip ulaşmayacağına dair soru sorulmuş, bu soruya karşılık İmam Züfer "ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e" göre bunun caiz olduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Müellifin İmam Züfer'in dilinden naklettiği bu tabirin o dönemde kullanılmadığı ifade edilebilir. Zira bu istilah için "günümüze ulaşan kaynaklar içinde ehl-i sünnet tabirine yer veren en eski eserin, Ahmed b. Hanbel'e atfedilen *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-*

¹⁰⁸ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 100a.

¹⁰⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcüt't-terâcim*, s. 238.

¹¹⁰ Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin hukuk anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2003), 23-24.

¹¹¹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 77a.

¹¹² *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 82b.

¹¹³ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 1978, 3/125.

¹¹⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcüt't-terâcim*, 238; İbn Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *Bulûğü'l-emânî fi sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* (Kahire : Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1998), 72.

¹¹⁵ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 106a.

¹¹⁶ Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/91.

¹¹⁷ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 98a.

*Cehmiyye*¹¹⁸ olduğu belirtilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in vefatı dikkate alındığında¹¹⁹ İmam Züfer ile aralarında hemen hemen bir asırlık zaman dilimi olduğu görülmektedir. Kullanılan ıstılahî tabirlerin o döneme ait olmaması da tarihsel yanlışlıklara örnek teşkil etmektedir.

3.2. Referansların Tahlili

İç tenkit safhalarının ikinci adımında ise müellifin referanslarının tahlili yapılacaktır. Müellifin apokrif metinini "hayal mahsülü" bir ürün olmaktan çıkarmak için selef ulemaya sıkça atıf yaptığı görülmektedir. Fakat aşağıda da detaylı şekilde gösterileceği üzere müellifin yapmış olduğu atıfların zikri geçen eserlerde mevcut olmadığı görülecektir. Müellif, dört imamın menâkıbını zikretmeden önce genellikle kaynak olarak birkaç eser ismi zikretmektedir. Bunlar arasında İbn Sa'd (ö. 230/845), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) bulunmaktadır. Bunlarla birlikte müellif sıkça Abdülkadir el-Mardîni ve eseri *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* eserine de atıf yapmaktadır. Müellif, kimi yerde sadece Abdülkadir ismi ile yetinip künyeyi belirtmezken,¹²⁰ bazen de sıkça kullanmasına rağmen eserin ismini yanlış vermektedir.¹²¹ Bunlarla birlikte *el-Cevâhirü'l-mudîyye*'nin müellifi Abdülkadir b. Muhammed'in nisbesi el-Kureşî olup, el-Mardîni şeklinde nisbesi verilmediği birçok kaynakta görülmektedir.¹²²

Müellif, dört imamın menâkıplarının hemen hepsinde yukarıdaki isimlerin eserlerine yer vermekte ve naklettiği bilginin kaynağı olarak bu kişilerin eserlerine işaret etmektedir.¹²³ Fakat müellifin naklettiği birçok rivayeti ismi geçen eserlerde bulmak mümkün değildir. Musannifin şahıs ismi vererek aktardığı bilgiler dışında, özellikle eser ismi verdiği yerlerde dahi mezkûr bilginin olmadığı görülmektedir. Bunların başında ise Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîh'i*,¹²⁴ Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-mudîyye*'si¹²⁵ olmakla beraber, zikredilen kimi eserlerde de aynı durum söz konusudur.¹²⁶ Eserdeki bu tarz yanlışların hepsine işaret edilmeyecektir. Zira makalenin başından buraya kadar eserdeki uydurma nakillere, çelişkili ifadelere ve tarihi verilerle uyuşmayan birçok rivayete yer verildi.¹²⁷ Bu nakillerden hareketle apokrif metinlerdeki mevcut verilerin tasnifi şu şekilde yapılabilir:

¹¹⁸ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/526.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i dışında bizzat kaleme aldığı eseri olmadığı, ona nisbet edilen eserlerin tamamının onun vefatından sonra yazıldığı belirtilmiştir. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel (Hayat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/77.

¹²⁰ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 71b.

¹²¹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 84a.

¹²² Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/42; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/596; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meshurları*, 150.

¹²³ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 39b, 63b, 81b, 95a.

¹²⁴ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 84a, 95a.

¹²⁵ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 75a, 78a, 95a.

¹²⁶ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 49a, 85b.

¹²⁷ Müellif eserinde birçok kitaptan nakilde bulunmaktadır. Ancak belirttiği kaynaklarda verilen bilgiye rastlanmamıştır. Müellifin kaynak olarak zikrettiği ancak belirttiği eserde bulunmayan uydurma bazı nakillere örnek olarak bk: İbn Sa'd: 47b, 63b, 66a, 81b, 85a, *Târîhu Bağdâdî*: 47b, 63b, 66a, 77a, 81b, 84a, 85a, 95a, İbn Hallikân: 47b, 63b, 66a, 81b, 85b, İbn Kesîr: 47b, 63b, 66a, 81b, 85a, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*: 71a, 75a, 78a, 81b, 82b, 84a, 95a.

- a. Klasik kaynaklardaki bilgilerle örtüşen nakiller
- b. Klasik kaynaklardaki bilgilerden birisinin tercih edildiği bilgiler
- c. Klasik kaynaklardaki rivayetlerle tearuz halindeki bilgiler
- d. Klasik kaynaklarda mevcut olmayan bilgiler;
 - i. Diğer kaynaklarla uzlaştırılabilecek mahiyette olanlar
 - ii. Tamamen uydurma bilgi olanlar

Bu taksimat standart bir sınıflandırma olmamakla birlikte bu ve benzeri metinlerin hemen hepsinde uygulanabilecek bir tasniftir.¹²⁸

3.3. Müellifin Ele Aldığı Konulardaki Çabanın Yönü

Bu kısım bir metnin apokrif olup olmadığını belirleyecek aslı unsurlardan değildir. Bundan dolayı da en son sırada verilmiştir. Ancak belli oranda apokrif olduğu tespit edilen metinler için bu kısım da önem arz etmektedir. Zira uydurma olduğu düşünülen metinlerde bir telif amacı hedeflenmektedir. Bu açıdan söz konusu eserlerin güttüğü amacın tespiti önemlidir. Bu başlık altında tenkit safhalarının sonuncusu olan müellifin “ele aldığı konulardaki çabanın yönü” ele alınacaktır. Bu bölüm dış tenkit aşamalarından metni yazmaya sevk eden saiklerin belirlenmesiyle yakından ilişkilidir. Ancak ilk kısım daha çok çıkarıma dayalıyken, bu kısım ise müellifin yazılı metin üzerinden vermek istediği mesajlarla ilgilidir. Bu mesajlar arasında metinde de açıkça görüldüğü üzere birçok konuda örnek bulmak mümkündür. Akidevî bahisler, ehl-i hadis ehl-i re’y vurgusu, toplumda fitne unsuru sayılabilecek davranışlara karşı emri bi'l-ma'rûf arzusu, kamu görevlilerine nasihat gayesi ve mezhebi terviç hedefi gibi dönemin entelektüel tartışmalarını içeren konular bunlar arasındadır.

Eserde müellifin imanın mahiyeti ve imanın artıp eksilmesi gibi akidevî tartışmalara girdiği görülmektedir. Bu meselelerde müellif kendisini Hanefî-Mâturîdî çizgide konumlandırmıştır. Diğer birçok meselede olduğu gibi bu konuda da müellif, Ebû Hanîfe'nin görüşünü aldığı ifade etmektedir.¹²⁹ Müellifin yine kendisini Ehl-i sünnet olarak konumlandığı ve Mu'tezile'ye reddiyelerde bulunduğu da görülmektedir.¹³⁰ Müellifin ilm-i kelama olan mesafeli yaklaşımı kendini birçok yerde göstermektedir. Ebû Yûsuf'un ağzından “Ebû Hanîfe bizi kelimâ konulara dalmaktan yasakladı” ifadesi,¹³¹ riya, haset gibi kalbî marazları tedavi etmenin gerekliliğini farz-ı ayn olarak sayarken ilm-i kelamî farz-ı ayn'dan saymaması¹³² bunun tipik örneklerindedir. Ayrıca ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasındaki tartışmalara değinerek bu hususta Ebû Yûsuf'un konumuna işaret etmektedir.¹³³

Müellifin Ebû Yûsuf'un menâkıbını anlattığı kısımda özellikle mesajını daha net olarak verme çabasında olduğu ifade edilebilir. Zira müellif, Ebû Yûsuf'un ağzından farz-ı kifâyenin kısımlarını sayar, önemine işaret eder ve konu hakkında uzunca

¹²⁸ Eserde bu başlıkların altına konabilecek birçok örnek bulunmaktadır. Fakat bu örneklere ilgili kısımlarda temas edilmiştir. Tekrara düşmemek adına ayrıca bu başlıklar altında zikredilmemiştir.

¹²⁹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 91b, 92a, 92b, 93a.

¹³⁰ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 98a.

¹³¹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 68a.

¹³² *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 70b.

¹³³ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 73a.

bir anlatı sunar. Emr-i bi'l-ma'ruf'un farz-ı kifaye olduğu, önemi, gerekliliği ve delillendirilmesi müellif tarafından yapılır.¹³⁴ Müellif, özellikle emri bi'l-ma'rufun gerekliliği ve bunun sadece valiler, murakıb veya makam sahibi kimselerle alakalı olmayıp tüm Müslümanları ilgilendirdiğini ifade eder. Ayrıca toplumda görülen olumsuz davranışlara karşı yapılacakların dile getirildiği de görülür.¹³⁵ Ancak müellifin emri bi'l-ma'ruf tavsiye ederken dahi dört imam için kaynaklarda yer verilmeyen ve asılsız rivayetler kullanması tam anlamıyla bir paradokstur.

Müellifin dönemi itibariyle özellikle vali, murâkıb, muhtesib¹³⁶ gibi kamu çalışanlarına ve bunların görevlerine dair vurgusunun müşahede edilmektedir. Eserde İmam Züfer üzerinden muhtesibin görevleri ve yetkileri verilmeye çalışılır¹³⁷ ayrıca müellif, köle efendi ve Müslümanlar ile ehl-i zimmetin münasebetlerine işaret edilir.¹³⁸ Sultan ve reaya arasındaki ilişki dile getirilerek bunlar arasındaki uyuma ve masyet olmadığı sürece sultana itaata yer verilir.¹³⁹

Tüm bunlarla birlikte metnin geneline dair mezhep imamlarının aşırı şekilde övüldüğü belirtilmelidir. Eserde hadis kitaplarında mevcut olan hadisler bulunmakla beraber mevzu hadislerin varlığı da görülmektedir.¹⁴⁰ Metnin birçok yerinde verilmek istenen mesajın rüya yoluyla desteklenmesi, doğruluğu veya yanlışlığını test etme imkânı olmayan birçok olayın rüyalar üzerinden verilmesi de dikkat çekmektedir.¹⁴¹ Bu rüyaların genellikle imamları yüceltme bağlamında nakledildiği, kimi zaman ise Hz. Peygamber'in ve sahabenin de bizzat konuşmalara dahil edildiği görülmektedir.¹⁴²

Eserin kaleme alınmasındaki en önemli etken olarak ifade ettiğimiz mezhebî rekabetin yanında, müellifin toplumsal sorunlara da işaret ettiği görülmektedir. Müellif yukarıda işaret edilen ictimaî sorunların yanı sıra, toplumda fitne unsuru sayılan şeylere karşı da vurgu yapmaktadır.

Tüm bunlardan sonra İbn Kutluboğa'ya nisbet edilerek böyle bir metin kaleme almasında birkaç sebep ön plana çıkmaktadır. Bunlar arasında özellikle müellifin yaşadığı dönem ve coğrafyada Hanefilere karşı olan algıyı kırmak, Hanefî mezhebinin propagandasını yapmak, metnin yazıldığı yer Mısır kabul edilecek olursa Şafiî cenahına karşı Hanefî ulemasının ön plana çıkartmak ve mezhebe hizmet gayesi gütmek bu sebeplerden öne çıkanlar arasındadır.

Bunlarla birlikte müellifin satır aralarında vermek istediği mesajı ümmetin otorite olarak gördüğü isimler üzerinden vermek istemesi, böylelikle sözün reddedilmesinin önüne geçilmesi ve kabul oranının artırılma çabası görülmektedir. İmam-ı A'zam ve diğer üç imamın aşırı şekilde övülerek insanların nazarında yüceltilmesi ve sempati kazandırma çabası, böyle bir çalışma ile mezkûr kimselerden ahirette

¹³⁴ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 68b, 69a, 69b, 70a, 70b.

¹³⁵ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 69a.

¹³⁶ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 69b, 103a.

¹³⁷ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 103a.

¹³⁸ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 103a, 103b.

¹³⁹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 103b.

¹⁴⁰ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 40a.

¹⁴¹ *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 22a, 26b, 49b, 62a, 75a, 87b, 90a.

¹⁴² *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 244, 49b.

istimdat algısı, kaynaklara yeni yön verme girişimi, bilinçli tercihle tarihi verileri tahrif çabası gibi nedenlerin böyle bir eser telifinde etkili olduğu ifade edilebilir. Yukarıdaki listeye birkaç madde daha eklenebilir ancak eserin telif sebepleri arasında ilk iki madde baskın gözükmektedir.

Sonuç

Menâkıb ismiyle oluşan literatürün İslâm kültüründeki yeri bilinmektedir. Bu alanda farklı amaçlara matuf eserlerin de kaleme alındığı görülmektedir. Bu makalede İbn Kutluboğa'ya nisbet edilen *Menâkıbu Ebî Hanîfe* isimli yazma eser inceleme konusu yapılmıştır. Eserin İbn Kutluboğa'yla olan nisbeti gerek kendi döneminde gerekse sonraki biyografik eserler üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. *Menâkıbu Ebî Hanîfe* incelenirken metin-müellif ilişkisini ortaya koymak için tabakât eserlerine başvurulmuştur. Ancak gerek İbn Kutluboğa'nın çağdaşı gerekse sonrasındaki birçok kaynakta *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'nin İbn Kutluboğa'ya nisbet edildiği görülmektedir. Bu durum metin etrafında birçok problemi beraberinde getirmektedir. Bu problemlerin tanımlanması ve apokrif metinler üzerinde yapılacak incelemeler için tahlil safhaları meydana getirilmiştir. Oluşturulan tetkik ve tahlil aşamaları apokrif olduğu düşünülen tüm metinler için uygulanabilecek bir mahiyet arz etmektedir.

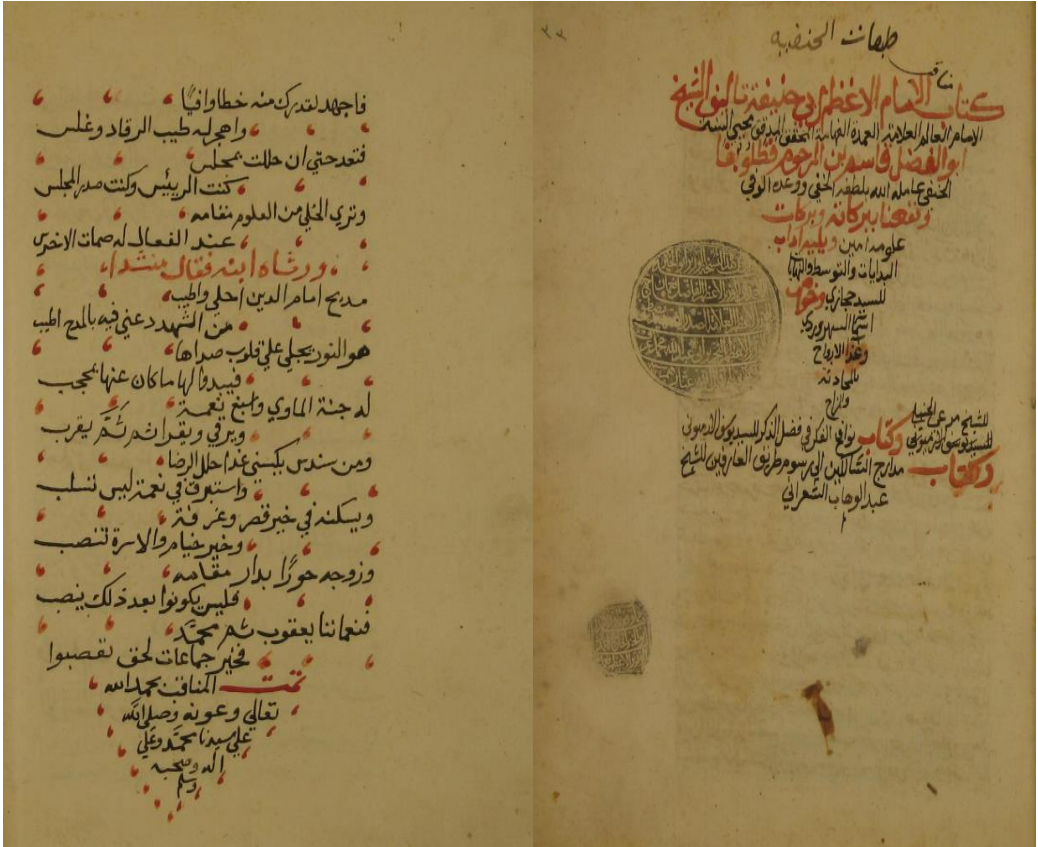
Menâkıbu Ebî Hanîfe ve benzeri metinlerin içerikle birlikte kaleme alındığı coğrafyaların da öneminin büyük olduğu ifade edilmelidir. Zira bu tür çalışmalar bünyesinde birçok şeyi barındırmaktadır. Biyografisi ele alınan kimselerin rol model kabul edilip onların hayatlarının örnek olarak sunulması, şahsi çıkar amacı gütmemesi, mezhep müntesibinin kendi mezhebini öne çıkarma gayreti, kaynak olma hedefi, yerleşik algıyı kırması ve yeni bir hareket alanı oluşturması gibi nedenlerin bu tür eserlerin kaleme alınmasında etkili olduğu belirtilmektedir.

Mısır coğrafyasında ve X/XVI. yüzyılda yazıldığı düşünülen mezkûr eser bu yönüyle ele alındığında, Hanefî fukahasını öne çıkartması ve Hanefî mezhebine alan açmaya matuf bir çalışma olması da muhtemeldir. Zira Şafiî mezhebinin temerküz ettiği Mısır coğrafyasında Hanefî ve Şafiî fakihlerinin birbiriyle temasının belli alanlarda eserler verilmesine sebebiyet verdiği bilinmektedir.

Hanefî mezhebinin kurucu dört imamının menâkıblarının anlatıldığı eserde birçok mevzu rivayet görülmektedir. Dört imamın menâkıbında aşırı övgü ve abartılı rivayetlerin olduğu göze çarpmaktadır. Makalede özelde İmam Züfer'in biyografisindeki bilgiler ele alınmakla beraber diğer imamların menâkıblarında geçen bilgilere de yer verilmektedir. İmamların biyografilerindeki birçok naklin tarihsel olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan veriler barındırması, söz konusu nakillerin İbn Kutluboğa'nın eserlerinde ve diğer menâkıblarda yer almaması metnin İbn Kutluboğa adına oluşturulduğu düşüncesini desteklemektedir. Ayrıca apokrif metinde diğer mezheplerin tabakâtlarında yer alan rivayetlerin farklı bir veçhete sokularak Hanefî imamlar üzerinden sunulması, Hanefî mezhebinin muteber tabakât eserlerinde yer almayan onlarca rivayete yer verilmesi, İbn Kutluboğa'nın diğer eserlerinde bu eserdeki nakillere temas etmemesi ve onun diğer kitaplarında bu çalışmasına atıfta bulunmaması gibi nedenler, eserin İbn Kutluboğa adına uydurulduğu gösteren önemli ipuçlarıdır.

Makalede *Menâkıbu Ebî Hanîfe* ve benzeri apokrif metinlerdeki bilgi tasnifine yer verilerek mevcut verilerin konuları ve işlem katmanları belirtilmektedir. Mezkûr tasnifin hem eserin iyice incelenmesini hem de bize ulaşan bu bilgilerin kullanılmasındaki metodu içerdiği belirtilebilir. Böylelikle bu tarz eserlerdeki bilgilerin ne toptan reddine ne de toptan kabulüne gidilmeden yapılabilecek taksimata işaret edilmektedir.

Menâkıbu Ebî Hanîfe oluşturulan tahlil süzgeçlerinden geçirildiğinde, eserdeki mevcut hataların İbn Kutluboğa gibi otorite kabul edilen birisi tarafından yapılması mümkün olmayan yanlışlar olduğu görülmektedir. Bu durumu destekleyecek olan şeylerin başında müellifin diğer eserleri gelmektedir. Zira bu çalışmalar gerek mezhep içerisinde gerekse yazıldığı alanda dikkate alınan, temsil gücü yüksek ve sonraki ulemanın temel referans kaynakları arasında yer alan eserler olduğu bilinmektedir. Ayrıca oluşturulan tahlil sayfaları *Menâkıbu Ebî Hanîfe* üzerinde gerçekleştirildiğinde onlarca yanlışın varlığı net olarak gözükmemektedir. Nitekim ilgili başlıklar altında bu örneklere yer verilmiştir. Tüm bunlardan hareketle *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'nin yukarıda zikredilen nedenlerle birlikte düşünüldüğünde, İbn Kutluboğa adına oluşturulmuş apokrif bir metin olduğunu söylemek mümkündür.



Menâkıbu Ebî Hanîfe'nin ilk ve son sayfası

Acknowledgement / Teşekkür: Thanks to ISAM management for his contributions within the scope of the Researcher Training Project (AYP); additionally, I would like to thank my teacher, Assoc. Dr. Berat Açıl followed the writing process of the article. / Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında sunduğu katkılardan dolayı İSAM yönetimine ayrıca makalenin yazım sürecini takip eden Doç. Dr. Berat Açıl hocama 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

- Aycan, İrfan. *Apokrif Tarih Yazıcılığı: Mısır'ın Fethi Bağlamında Bir Eser İncelemesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit Hatîb el-. *Şerefu ashabi'l-hadîs*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.
- Baktır, Mustafa. "Eşbâh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bedir, Murteza. "Züfer b. Hüzeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/527-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-. *Menâkıbü's-Şafîi*. 2. Cilt. Kahire: Dârü't-Türas, 1970.
- Bikaî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan. *Unvânü'z-zamân bi-terâcimi's-şüyûh ve'l-akrân*. Yazma, ts.
- Çeker, Huzeyfe. "Ebû Hanîfe Menâkıblarının Yazma Nüshaları". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts* 1/1 (2018), 269-300.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Tabakatlarının Yazma Nüshaları". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018), 83-119.
- Celebî, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1941.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. Timaş Yayınları, 2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Ukûdu resmi'l-Müftî*, 1243.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn İyâs, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b Ahmed. *Bedai'z-zuhur fi vekâi'i'd-duhur*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2010.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *et-Tashîh ve't-tercîh ala Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b Kutluboğa b Abdullah İbn. *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-Kütübi's-sitte*. 9 Cilt. San'a: Mektebetü İbn Abbas-Merkezü'n-Nu'man li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye ve Tahkiki't-Türas ve't-Terceme, 2011.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men*

- zeheb. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b İshak. *el-Fihrist*. ed. Rıza, Teceddüd, 1971.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel (Hayatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler: Menşe'i - Tanıma Yolları - Tenkidi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Kaya, Eyyüp Said. "Tabakat (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/292-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kayapınar, Durmuş Ali. "ez-Zeccâc'a Nisbet edilen 'İrabü'l-Kur'ân' Kimindir? Ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 81-108.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemül-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. 13 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b el-Hasan el-. *Bulûgü'l-emânî fi sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî*. Kahire : Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1998.
- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Lemehâtü'n-nazar fi sîreti'l-İmam Züfer*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Kinânî, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Arrak el-. *Tenzihü's-şerîati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şen'ati'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. 5 Cilt. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 1978.
- Kut, Günay - Bayraktar, Nimet. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984.
- Kutluer, İlhan. "Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nisbet Edilen er- Redd 'ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 23-40.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Maas, Paul. *Stemmatik: Tenkitli Metin Neşrinde Soy-Ağacı Yaklaşımı*. çev. Murteza Bedir. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Meşûhî, Abid Süleyman. *et-Tezvir ve'l-İntihâl fi'l-Mahtutâtî'l-Arabiyye*. Riyad, 1422.
- Özcan, Abdülkadir. "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/263-265. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsî'l-Arabî, 1955.
- Sakallı, Talat. "İbn Kutluboğa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi [li-ehli'l-karnî't-tâsi']*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-cil, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas. *Dîvânü's-Şâfiî*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 2005.
- Şevkanî, Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlani. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karnî's-sâbi'*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Şeyho, Luvis Rızkullah b Yusuf b Abdülmesih el-Yesui. *Mecânî'l-edeb fî hadâiki'l-Arab*. Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1897.
- Taş, Aydın. *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî'nin Hukuk Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Medhal li-diraseti's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-mübta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.
er-Reyhân li menâkibi'n-Nu'mân. III. Ahmed Kitaplığı, 2668.
Tabakâtü'l-Hanefiyye. Süleymaniye Kütüphanesi, 244.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Nâsiruddin el-Elbânî'nin Seleflilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi

Nâşir al-Dîn al-Albânî's Approach of Salafism and its Effect on Young People from Balkans

Abdylkader Durguti 

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assist. Prof., Muş Alparsalan University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences Department
Muş / Türkiye

abdulkaderdurguti@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6003-5841>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1144857

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 18.07.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22.11.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Durguti, Abdylkader "Nâsiruddin el-Elbânî'nin Seleflilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi". *Marife* 22/2 (2022): 869-890. <https://doi.org/10.33420/marife.1144857>

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



<https://marife.org/tr/>

Nâsırüddin el-Elbânî'nin Seleflilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi

Özet

Nâsırüddin el-Elbânî, 1914 yılında Arnavutluk'un İşkodra şehrinde doğmuştur. Kral Ahmet Zogu'nun Müslümanları sindirmeye yönelik politikalar uygulaması dolayısıyla, Elbânî'nin babası Nuh Necati Suriye'ye göçmüştür. Suriye bu dönemde Fransız mandası altında sömürgecilikten etkilenen bir ülkedir. Bundan dolayı Nuh Necati oğlunu devlet okuluna değil Medresetu Cem'iyeti'l-İs'afi'l-Hayriyye ismiyle özel bir okulda yazdırır. İlkokulu bitirdiğinde hem baba mesleğini saat tamirciliğini öğrenir hem de Şam'da bulunan Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye kütüphanesine giderek oradaki hadis yazmalarını incelemeye başlamıştır. Onun kütüphanede bulunan hadis yazmalarının fihristlerini hazırlaması, ilim ehlinin varlığından haberdar olmadığı bazı yazmaları keşfetmesi ve bazı özel kütüphanelerdeki yazma eserleri de ortaya çıkarmasıyla dikkat çekmiştir. Onun bu çabası önemli bir hadis alimi olmasını sağlamıştır. Elbânî, düzenli olarak bir rahle-i tedristâtan geçmemiş ve hocasız olarak kendini yetiştirmiştir. Herhangi bir akademik kariyere sahip olmamasına rağmen Medine İslam Üniversitesinde ders vermesine engel olmamıştır. Ancak üniversitede onun görüşleri hızla tartışmalara yol açmış ve kariyerinin 1961'den 1963'e kadar kısa sürede bitmesine neden olmuştur.

Elbânî, dini anlamak için mezhep imamlarının fetvaları değil, Kur'an ve sünnet esas alınmalı gerektiğini savunmuştur. Mezhebi hükümleri din haline getirmek, mezhepleri İslam'ın kendisi olarak kabul etmek doğru değildir. Fikhi mezheplere bağlılık zorunlu değildir. Elbânî, birçok konuda mezheplerin görüşlerini eleştirdikten sonra "bu konu hakkında sahih sünnette şöyle bir hüküm bulunmaktadır", şeklinde açıklama yapmaktadır. Ayrıca, fikhu's-sunne kavramını kullanırken fikhi mezheplerin hadislerle birçok konuda ihtilafa düştüklerini zikreder. O, mezheplerin usulünden ziyade doğrudan hadislerle dayalı bir fıkıh yöntemi benimsemesi gerektiğini ifade eder. Elbânî'nin, fikhu'l-hadis veya fikhu's-sunne kavramlarını kullanırken mezheplere alternatif bir fıkıh çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Elbânî, Hanbeli mezhebinin metodolojisi yerine Hadis'i esas alması nedeniyle Suud alimleri tarafından da eleştirmiştir. Çünkü Elbânî'nin bu yaklaşımı, onlara göre Suud alimlerinin otoritesine tehdittir. Ancak Elbânî'ye göre bir mezhebe bağlı kalmak, Hadis'ten ayrılmanın nedeni olur. Elbânî, koyu bir Hanefî mezhebi taraftarı olan babası Nuh Necati'yle de mezhebi anlaşmazlıklar yaşamıştır. Elbânî'ye göre babasının mutaassıp Hanefî olmasının nedeni onun bazı hadisleri terk etmesinden kaynaklanmıştır. Ona göre hiçbir koşulda Hadisi terk etmek caiz değildir.

Elbânî'nin, 1980 yılında Ürdün'e taşınması onun Seleflilik anlayışını tutarlı bir biçime dönüştürmeye başladı. Pek çok genç tâlebetü'lü ilmi's-şerî adıyla onun etrafında toplanmaya başladılar. Elbânî'nin, Ürdün'e taşınması genç öğrenciler için önemli bir başlangıç noktası olmuş ve Seleflilerin sayısı çarpıcı bir şekilde artmıştır. İşte bu öğrencilerin yaptıkları faaliyetlerle Elbânî'nin Seleflilik anlayışı kökleşmeye başlamıştır. Bu öğrencilerin en önemli faaliyetlerinden biri de Elbânî'nin konuşmaları kayıt altında almalarıdır. Çünkü Ürdün'de yaşadığı dönemde kamuya açık alanlarda ve camilerde vaaz etmesi yasaktırmıştır. Bundan dolayı ev toplantılarında veya farklı platformlarda küçük gruplara yönelik yaptığı konuşmaları kaydedilmiştir. Bu da Elbânî'yi çağdaş alimlerden ayıran en önemli hususlardan biri olmuştur. Konuşma kayıtlarının büyük kısmı, soru-cevap formatındadır. Diğer kısmı ise konferanslar, sohbetler, vaazlardan oluşmaktadır. Bütün bu konuşma kayıtları Silsiletu'l-Hudâ ve'n-Nûr başlığı altında toplanmıştır. Bunlar Siyer, Hadis Tarihi, Hadis Usulü, davet, cihad, iman ve tekfir gibi konulardan oluşmaktadır. Elbânî'nin konuşma kayıtları Arapça ve Arnavutça dilinde olmuştur. Çalışmada, Elbânî'nin Arnavutça'da yaptığı konuşma kayıtlarından hareketle onun Seleflilik anlayışı ve Balkan öğrenciler üzerindeki etkisi ele alınacaktır. Elbânî'nin yetiştirdiği talebeler arasında Balkanlardan Ürdün'e giden öğrenciler de bulunmaktadır. Öğrenciler onun kitaplarını tercüme etmiş, adına web siteleri kurmuş, tartışma forumları ve sosyal platformlar oluşturarak fikirlerini yaymışlardır. Ancak Elbânî'nin fikirlerinin yayılmasındaki en etkili yöntemin onun Arnavutça yaptığı konuşmaları içeren ses kayıtları olduğu söylenebilir. Bu nedenle çalışmada Elbânî'nin düşüncelerini ve gençler üzerindeki etkisini anlamak üzere daha çok ses kayıtlarına başvurulacaktır. Bunun yanında kitap ve makale gibi yazılı kaynaklardan da istifade edilecektir. Bize ulaşan en eski Arnavutça konuşma kaydı 1993'e aittir. Bu konuşma kayıtları Elbânî'nin öğrencileri tarafından sosyal medyada farklı platformlarda paylaşılmıştır. Ses kayıtları haftalık veya aylık sohbetlerinden yapılan konuşmalarından oluşmaktadır. Kitap ve makale gibi yazılı kaynaklara yer verilmişse de çalışmanın kapsamı Şeyh Elbânî'nin ses kayıtları ile sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Elbânî, Arnavutça, Balkan, Seleflilik

Nâsir al-Dîn al-Albânî's Approach of Salafism and Its Effect on Young People from Balkans

Summary

Nâsir Al-Dîn Al-Albânî was born in 1914 in Shkodra, Albania. Albânî's father, Noah Nejati, immigrated to Damascus due to the policies of King Ahmet Zogu to intimidate Muslims. Syria was a country affected by colonialism under the French mandate during this period. Therefore, Noah Necati enrolled his son in a private school named Madrasat Jamiyyat al-Isaaf al-Khayriyya, not a public school. When he graduated from the primary school, he learned his father's profession, clock repair, and went to the Dar al-Kutub al-Zahiriyya library in Damascus and started to examine the hadith manuscripts there. It is noteworthy that he prepared the indexes of the hadith manuscripts in the library, discovered some manuscripts that the scholars hadn't been aware of, and revealed manuscripts in some private libraries. His effort made him to be an important hadith scholar in the science of hadith. Albânî did not regularly go through the education of a scholar or school and he trained himself without a teacher. Although he did not have any academic career, nothing prevented him from teaching at the Islamic University of Medina. However, his views quickly sparked controversy at the university and caused his career to end in a short time, from 1961 to 1963.

According to Albânî, the Qur'an and Sunnah should be taken as the basis in order to understand religion, not the fatwas of the imams of the sects. It is not correct to make the sectarian rules a religion and to accept it as Islam itself. Adherence to fiqh sects is not mandatory. After criticizing the views of the sects on many issues, Albânî explains that "there is such a provision in the authentic sunnah on this issue". He also mentions that fiqh sects conflict with hadiths on many issues while using the concept of Fiqh As-Sunnah. He states that a fiqh method based on direct hadiths should be adopted rather than the method of sects. It is seen that Albânî tries to come up with an alternative fiqh for sects while using the concepts of fiqh al-hadith or fiqh as-sunnah. Albani was also criticized by Saud scholars because he took Hadith as a reference instead of the methodology of the Hanbali sect. According to them, Albani's approach is a threat to the authority of Saud scholars. To Albani, adherence to a sect is the reason for leaving the Hadith. Albânî also had sectarian disagreements with his father, Noah Necati, who was a strong supporter of Hanafî sect. According to Albânî, the reason why his father was a fanatic Hanafî was that he abandoned some hadiths and it is not permissible to abandon the hadith under any circumstances. To move to Jordan in 1980 began to transform Albani's understanding of Salafism into a consistent form. Many young people began to gather around him as the students of the Shari'a. Albani's relocation to Jordan was an important starting point for young students, and the number of Salafis increased dramatically. Albani's understanding of Salafism began to take root with the activities of those students. One of the most important activities of the students is to record Albani's speeches. During his time in Jordan, he had been forbidden to preach in public places and mosques. Therefore, his speeches for small groups at home meetings or on different platforms were recorded. It has been one of the most important aspects that distinguishes Albani from contemporary scholars. Most of the conversation recordings are in question-answer format, while the other part consists of conferences, conversations and sermons. All speech recordings are gathered under the title of Silsilat al-Huda wa al-Nur. They consist of subjects such as Sirah, Hadith History, Hadith Method, invitation, jihad, belief and takfir. The recordings of Albani's speech were in Arabic and Albanian. In the study, Albani's understanding of Salafism and its influence on Balkan students will be discussed based on the recordings of his speech in Albanian. Among the students raised by Albani, some went to Jordan from the Balkans. Students have translated his books, set up websites for him, and disseminated their ideas by creating discussion forums and social platforms. However, it can be said that the most effective method for the dissemination of Albani's ideas was the audio recordings of his speeches in Albanian. In this study, audio recordings will mostly be used to understand Albani's thoughts and his effect on young people. In addition, written sources such as books and articles will also be used. The oldest recording which has reached to us is from 1993. These speech recordings were shared by Albani's students on different platforms on social media. Audio recordings consist of conversations from their weekly or monthly chats. Although written sources such as books and articles are included, the scope of the study will be limited to the audio recordings of Sheikh Albani.

Keywords: History of Islamic Sects, Albânî, Albanian, Balkans, Salafism.

Giriş

Balkan ülkelerinde Selefliliğin yayılması, komünist rejimler tarafından uygulanan baskıdan kaynaklanmaktadır. En sert komünist baskısı Nâsîrüddin el-Elbânî'nin memleketi olan Arnavutluk'ta yaşandı. Arnavutluk'ta 1945 yılında Komünist Partisi'nin iktidara gelmesiyle dinî hayat baskı altına alındı. Din eğitimi yasaklandı, dinî bayramlar resmî tatil olmaktan çıkarıldı, yayın organları kontrol altına alındı, yayınlanan eski kitap ve yazılar toplatılıp yok edildi, vakıf mallarına el konuldu, kurban, hac ve zekât gibi İslami ritüeller kaldırıldı. Dinî faaliyetler yürütönlere idam gibi ağır cezalar getirildi. Dine karşı çıkmak millî bir dava olarak kabul edildi ve bu durum Enver Hoca'nın 1985'teki ölümüne kadar devam etti.¹ Diğer taraftan Yugoslavya'yı oluşturan devletlerin komünist rejimlerinin uyguladıkları baskı, Enver Hoca'ninki kadar katı değilse de ondan aşağı kalan yanı yoktu. 90'lı yılların başında komünist rejimin yıkılmasıyla Balkanlarda dinî hayat yeniden canlılık kazandı. Müslüman toplumda bu canlılığı sağlayan ana etken de Seleflik oldu.²

Bosna-Hersek ve Kosova savaşları, Arnavutluk'un komünizmden çıkması gibi gelişmelerden sonra dünyanın birçok ülkesinden Balkanlara yardım kurumları akın etmiştir. Arap ülkelerinden sivil toplum örgütü (STK) görünümünde farklı dinî kurumların Balkanlara insanî yardım götürmesi, Selefliliğin yayılmasında etkili olmuştur. Bu kurumlar tarafından yüzlerce Arnavut genci, başta Suudi Arabistan olmak üzere, Suriye, Ürdün, Lübnan ve Libya gibi farklı ülkelere din eğitimi için gönderildi. Bunun sebeplerinden biri de Yugoslavya'da 1945-1977 yılları arasında herhangi bir yüksek din öğretim kurumunun olmamasıdır. Dolayısıyla gençler 1960'tan itibaren Mısır, Libya ve Irak gibi ülkelere gitmişlerdir. 90'lı yıllardan sonra ise Balkan öğrenciler, Selefliliğin etkisiyle daha çok Suudi Arabistan'daki Medine İslam Üniversitesi'ne gitmeyi tercih etmişlerdir.³ Bunlardan bir kısmı kendilerine öğretilen Seleff fikirlerle ülkelere dönmüşlerdir. Ancak bu fikirlerin, Balkanlarda kalıcı hale gelmesi ve toplum tarafından kabul edilmesini sağlayan ana etken, Arnavut muhacir alimleri vasıtasıyla olmuştur. Bu alimlerin başında Şeyh Nâsîrüddin el-Elbânî (ö. 1999) gelir. Elbânî'nin, dinî tahsil için Arap ülkelerine giden gençler üzerinde ciddi tesirleri olmuştur. Bu öğrencilerle ilgilenmesi, onlarla haftalık sohbetler yapması, öğrencileri dinî anlamda ciddi bir şekilde etkilediği söylenebilir.⁴

1. Elbânî'nin Konuşmaları

Ailesiyle Suriye'ye göç ettiğinde 9 yaşında olan Elbânî, anadilinden ziyade Arapça öğrenmeye başlamıştır. Ana dilinde uzun zaman konuşmadığından dolayı bu

¹ Hasan Bello, "Diktatura dhe Besimet Fetare", *Drita Islame* 1 (2012), 34; Ali M. Basha, *Rrugëtimi i fesë Islame në Shqipëri (1912-1967)* (Tirane, 2011), 525; Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, çev. Kolektif (İnsan Yayınları, 1995), 44.

² Abdylkader Durguti, "Balkanlarda Selefliliğin Ortaya Çıkışı", *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*, ed. Mizrap Polat (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 136-137.

³ Abdylkader Durguti, "Balkanlar'da Yüksek Din Öğretiminin Tecrübeleri (Kosova ve Makedonya Örneği)", ed. İbrahim Aşlamacı vd. (Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/301-307.

⁴ Durguti, "Balkanlarda Selefliliğin Ortaya Çıkışı", 144-145.

dilde yaptığı konuşmalarda kendini ifade etmekte zorlandığı görülmektedir. Arnavutçayı akıcı bir şekilde konuşamamasının en önemli sebeplerinden biri muhacir olan Kosovalı Arnavutlar ile Arnavutluk'taki halk arasındaki lehçe farklılığıdır. Kendisi de bu durumdan şikâyetçi olmuştur. Bunun için Suriye'de Arnavutlar arasında anlaşma dili Arapça olmuştur.⁵ Elbânî'nin uzun zaman Arnavutça konuşmamış olmasına rağmen İslam'ı Arnavutça diliyle anlatmış olması, onun Arnavut Müslümanlara yönelik hassasiyetini ve sorumluluğunu göstermektedir. Konuşmalarında Arnavutçanın yanında Arapça ve Türkçeden birçok kelime kullanması dinleyicilerin dikkatini çekmiştir.

Elbânî, İslam dünyasında Hadis alanında en verimli alimlerinden biridir. Biyografisi hakkında yazan İbrahim Muhammed el-Ali'ye göre Elbânî'nin 221⁶, Ömer Ebû Bekir'e göre ise onun 217⁷ eser kaleme aldığını belirtmiştir. Bu eserlerin çoğu Hadis ilmiyle ilgilidir.⁸ Onun bu güçlü birikimi nedeniyle akademik unvana sahip olmamasına rağmen üniversitede ders vermesinde engel ortaya çıkmamıştır.⁹ Üniversitenin rektör yardımcısı olan İbn Bazz, Elbânî ile ideolojik olarak aynı çizgide olması bir araya gelmelerinde etkili olmuştur. Ancak üniversitede Elbânî'nin görüşleri hızla tartışmalara yol açmış ve kariyerinin 1961'den 1963'e kadar kısa sürede bitmesine neden olmuştur. Ardından Suudi Arabistan'dan uzaklaştırılıp ülkeye girmesi yasaklanmıştır.¹⁰

Elbânî'yi çağdaş alimlerden ayıran en önemli hususlardan biri, konuşmalarının kayıt altına alınmasıdır. Ürdün'de yaşadığı dönemde¹¹ kamuya açık alanlarda ve

⁵ M. Nasiruddin Albani, "03. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)" (Erişim 10 Mayıs 2021), 00:04:30.

⁶ İbrahim Muhammad el-Ali, *Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî - muhaddisu'l Asr ve Nâsiru's-Sunne* (Dâru'l-Kalem: Şam, 2011), 57-113.

⁷ Ömer Ebû Bekir, *el-İmâmü'l-müceddid el-'allâmetü'l-muhaddis Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî* (Beytü'l-efkârî'd-devliyye, ts.), 69-82.

⁸ Elbânî'nin, dünya çapında bir alim olarak tanınmasını sağlayan husus, onun hadisleri tasnif etme konusundaki büyük projesidir. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, on bir cilt ve *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'îfe*, dört cilt halinde neşredilmiş çalışmasıdır. Atiyye b. Sadîk Ali Sâlim Aude, *Safahât beydâ min hayâtî'l-imam Muhammed Nâsirüdd el-Elbânî* (el-Mektebetü'l-İslamiyye: Yemen, 2001), 64-92.

⁹ Elbânî'ye göre üniversiteden davetiye gelmesi iki nedenden kaynaklanır: Birincisi Medine İslam Üniversitesi yeni kurulmuştur ve öğretim elemanlarına ihtiyacı vardır, ikincisi ise yaptığı çalışmalar neticesinde takdir edilmiş ve kendisine ihtiyaç hissedilmiştir. Elbânî, üniversite tecrübesine muazzam bir sevgi ve saygı duymaktaydı. Bunun için kişisel kütüphanesini Medine İslam Üniversitesi'ne bağışlamıştır.

¹⁰ Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly authority in Modern Islam* (Cambridge, United Kingdom and New York, NY: Cambridge University Press, 2021), 42.

¹¹ Elbânî'nin, 1980 yılında Ürdün'e taşınması onun Seleflilik anlayışını tutarlı bir biçime dönüştürmeye başladı. Pek çok genç *tâlebetü'lü ilmi's-şerîf* adıyla onun etrafında toplanmaya başladılar. Elbânî'nin, Ürdün'e taşınması genç öğrenciler için başlangıç noktası olmuş ve Seleflilerin sayısı çarpıcı bir şekilde artmıştır. Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly authority in Modern Islam* (Cambridge, United Kingdom and New York, NY: Cambridge University Press, 2021), 43; Hatta Elbânî, Ürdün'de Muhafazakar Selefliliği kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bu akım, siyasi faaliyetten uzak durmaya bağlılık ve Ürdün'de İslamcılarının dosyasını tutan "Güvenlik Kurumu" ile iyi ilişki içinde olmak üzere kurulu muhafazakar bir yol izlemektedir. Bu akımın önde gelenleri, her ne kadar siyasi meselelere girmeyi reddeden bir tutum içinde olmayı sürekli olarak deklare etmiş olsalar da, diğer İslamcı gruplarla yaşadığı ihtilaf ve kriz zamanlarında verdikleri fetvalarla ve yayınladıkları beyanatlarla devletin benimsediği pozisyonun yanında olan taraflı bir tutum içinde olmuşlardır. Muhammed Ebû Rummân, "Ürdün Seleflileri ve Arap Baharı", çev. Nurullah Çakmaktaç, *Arap Dünyasında Seleflilik ve Selefi Hareketler*, ed. Beşir Mûsâ Nâfî' vd. (İstanbul: Yarı Yayınları, 2016), 144-145.

camilerde vaaz etmesi yasaklanmıştır.¹² Bundan dolayı ev toplantılarında veya farklı platformlarda küçük gruplara yönelik yaptığı konuşmaları kaydedilmiştir. Vaaz ya-sağı, onu gençler arasında daha cazip hale getirmiştir. Öyle ki 90'lı yıllarda Ürdün'de Elbânî'nin öncülüğünü yaptığı *Muhafazakâr Seleflilik*, en büyük İslamî hareketler arasında yer almıştır. Yasaklara rağmen dönemin teknolojisini kullanan takipçileri, Elbânî'nin konuşmalarını kayıt altına almış ve bunları yaymışlardır. Bunun yanında onun Arnavutça yaptığı konuşmaların kayıtları, Arap ülkelerine giden Arnavut öğ-rencileri tarafından Arnavut coğrafyasına taşınmıştır.

Elbânî'nin, İslam alimleri içerisinde modern dönemde en çok konuşma kay-dına sahip kişi olduğu söylenebilir. Onun 5 binden fazla Arapça konuşma kaydı ol-duğu belirtilmektedir.¹³ Bu konuşma kayıtlarının büyük kısmı, soru-cevap formatın-dadır. Diğer kısmı ise konferanslar, sohbetler, vaazlardan oluşmaktadır. Bütün bu konuşma kayıtları *Silsiletu'l-Hudâ ve'n-Nûr* başlığı altında toplanmıştır. Bunlar Siyer, Hadis Tarihi, Hadis Usulü, davet, cihad, iman ve tekfir gibi konulardan oluşmakta-dır.¹⁴ Arapça konuşma kayıtları yoğun olarak Ürdün'de bulunduğu sırada yapılmış-tır.¹⁵ Fakat Arnavutça konuşma kayıtlarının tümü Ürdün'de oluşturulmuştur. Çalış-mada, Elbânî'nin Arnavutça'da yaptığı konuşma kayıtlarından hareketle onun Se-leflilik anlayışı ve Balkan öğrenciler üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

Elbânî, Arnavutça konuşmalarını 80 yaşındayken yapmıştır; bu yaşa kadar eserlerinde sadece Arapça kullanmıştır. Onun eserleri, Arnavutçaya öğrencileri tar-afından tercüme edilmiştir. Arnavut öğrenciler ilahiyat eğitimi yanında Elbânî'den de özel dersler almışlardır. Elbânî, Ürdün'e ve diğer Arap ülkelerine giden Arnavut öğrencilere karşı kendini sorumlu hissetmiş olmalı ki yeni gelen öğrencileri farklı hocaların ders halkasına yönlendirmiş ve kendileriyle Arnavutça özel dersler yap-mıştır.¹⁶ Bu öğrencilerin, Elbânî'nin konuşmalarını kayda almalarının en önemli ne-deni meşruiyet kazanmak olduğunu söylenebilir. Elbânî'nin otoritesi, ülkelerinde prestij sağlamaktaydı. Çünkü Elbânî gibi Arnavut kökenli meşhur bir alimin Selefliliği kabul etmiş olması önemliydi. Nitekim bu öğrenciler yerli hocalar karşısında hem meşruiyet kazanmış hem de Balkan gençler arasında Selefliliğin yayılmasında etkili olmuşlardır.

2. Elbânî'nin Seleflilik Anlayışının Balkanlarda Yerleşmesi

21. yüzyılda Elbânî'nin etkisiyle Seleflilik/Ehl-i Hadis anlayışı İslam aleminde önemli ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Bu da özellikle iki yolla gerçekleşmiştir.

¹² M. Nasiruddin Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14" (1997), 00:05:50.

¹³ Elbânî'nin bu ses kayıtlarının hacmi toplanıp metin haline dönüştürülürse kırk cilt kadar kitabın basılması demektir.

¹⁴ "Elbânî'nin arapça ses kayıtları" (Erişim 16 Ocak 2021).

¹⁵ Elbânî'nin, Arnavut öğrencilerle sohbet ederken halktan telefonla ulaşanların sorularını büyük titizlikle cevaplandırmaya çalıştığı duyulmaktadır. Albani, "03. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)", 01:20:00.

¹⁶ M. Nasiruddin Albani, "02. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)" (Erişim 20 Nisan 2021), (01:03:00); Elbânî, Ürdün'de din tahsilini yapan Arnavut öğrencileri fakülte dışında Muhammed Şakra ve Ahmed es-Sâlik'ten ders almaları için yönlendirmiştir. Albani, "02. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)", 01:05:47.

Bunlardan ilki, Suudi Arabistan'daki bazı kurumlar vasıtasıyla olmuştur.¹⁷ Bu kurumların başında Medine İslam Üniversitesi gelir. 70'li yıllardan itibaren Balkanlardan Suudi Arabistan'a din eğitimi için yüzlerce öğrenci gitmiştir. Bu öğrenciler Suudi Arabistan'da Ehl-i Hadis¹⁸ anlayışının etkisinde kalmışlardır. Nitekim 80'li yıllardan itibaren Suudi Arabistan'daki resmî kurumların genelinde İhvan-ı Muslimin'e yakın olanlar büyük oranda ihraç edilmiştir. Onların boşluğunu Ehl-i Hadis taraftarı kişiler doldürmüştür. Bu gelişmede özellikle Medine İslam Üniversitesinde Rebî' bin Hâdi el-Medhalî'nin¹⁹ büyük etkisi olmuştur.²⁰ Balkanlardan Medine İslam Üniversitesine katılım 70'lerden itibaren başlamışsa da en büyük katılım 90'lı yıllardan sonra olmuştur. Dolayısıyla Medine İslam Üniversitesinin Balkanlarda Selefliliğin yayılmasında ana güç olduğu söylenebilir.

Selefliliğin Balkanlarda yayılmasının ikinci yolu ise Arnavut asıllı muhacir âlimlerdir. Bunların başında Elbânî gelir. Elbânî'nin, 1979 yılına kadar ikamet ettiği Suriye'de ve daha sonra göç ettiği Ürdün'de Seleflikle ilgili yaptığı çalışmalar ve yetiştirdiği öğrenciler Selefliliğin Balkanlarda yayılmasında etkili olmuştur.²¹ Elbânî, 90'lı yıllardan sonra Ürdün'de Balkan öğrencilerle bir araya gelmiştir. Onun muhatabı olan öğrenciler, Suudi Arabistan, Ürdün ve Suriye üniversitelerinde Şeriat (İlahiyat) Fakültelerinde okumuşlardır. Bu öğrencilerin çoğu Arnavut olsa da zaman zaman Boşnak öğrenciler de toplantılara katılmışlardır. Konuşma kayıtlarından birine göre bir öğrenci evindeki tanışma toplantısında 16 Arnavut öğrenci, 6 Boşnak öğrenci bulunmuştur. Boşnak öğrenciler Bosna Hersek ve Sancak bölgesinden, Arnavut öğrenciler ise Kosova, Arnavutluk ve Kuzey Makedonya'dan katılmışlardır.²²

3. Elbânî'nin et-Tasfiye ve't-Terbiye Teorisi Balkanlara Tatbiki

Elbânî, İslami ilimlerle ilgilenmeye başladığı tarihten itibaren *et-Tasfiye ve't-Terbiye* teorisini geliştirdi. Bu teori onun en önemli davası haline geldi. Hadis anlayışı bu teori çerçevesinde gelişti ve konuşmalarının geneli bunun etrafında gerçekleşti.²³ Elbânî, *et-Tasfiye* kelimesiyle İslam'ın diğer din ve kültürlerden arındırılmasını kastetmekteydi. İslam indirdiği dönemdeki gibi saf ve temiz anlaşılmalıdır. Bundan dolayı ona göre, sahih hadislerin yorumlanabilmesi için hadisler zayıf ve uydurma rivayetlerden arındırılmalıdır. *Menâr* dergisinde yer alan Reşid Rıza'nın, Zeyneddîn el-İrakî'nin, Gazalî'nin İhya Ulûmîd-Dîni'nin zayıf hadislerinin tahkiki ve tasnifinde bahsettiği makalesini okuması, Elbânî'yi Seleflî anlayışı benimsemeye ve hadis

¹⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 64.

¹⁸ Lacoix, Elbânî'nin Hadis anlayışını Neo-Ehl-i Hadis şeklinde ifade etmektedir. Stéphane Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", *Global Salafism*, ed. Roel Meijer (Oxford: Oxford University Press, 2014), 78.

¹⁹ Rebî' bin Hâdi el-Medhalî'nin adına nispetle Medhalîyye diye isimlendirilen Medhalî Seleflilik, günümüz Seleflîye gelenekçiliği içinde değerlendirilen bir alt akımdır. Mehmet Ali Büyükkara, *Medhalî Seleflîyye Nedir ve Neyi Amaçlıyor?* (Erişim 25 Haziran 2020).

²⁰ Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 77-78.

²¹ Bunun en önemli örneği Yemen asıllı Mukbil el-Vadi'dir. Mukbil'in sosyal ve dini nüfuzu Yemen Selefliliğinin oluşumunda merkezi rol oynamıştır.

²² Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14", 00:17:40.

²³ Bu teoriyi Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *et-Tasfiye ve't-Terbiyye ve hâceti'l-Müslimîn İleyhimâ* (Ürdün: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1421) eserinde özetlemiştir.

ilmiyle meşgul olmaya sevk etti.²⁴ Irakî'nın kitabı, Elbânî'yi zayıf hadislerin İslam literatürüne tasavvuf yoluyla girmiş olabileceği şüphesine yöneltti. Bu nedenle Elbânî, İslami ilimleri yabancı öğretilerinden arındırmak için kendini hadis ilmüne adadı. Elbânî, *et-Terbiye* kavramıyla da sahih bir ilmi zemin üzerinde bireysel ve toplumsal gelişimi sağlamak gerektiğini kast etti. Ona göre Kur'an ve Sünnet'ten alınan sahih İslam akidesini gençlere aşlamak gerekir. Bunu yapacak alimler önce kendini sonra akrabalarını ve diğer insanları terbiye etmelidir. Elbânî, *et-Tasfiye ve't-Terbiye* kavramlarıyla kast ettiği teorinin anlaşılması ve buna gerçek anlamda uyulmasıyla, İslam ümmetinin kötü durumunun düzeleceğine inanmıştır.²⁵

Elbânî'nin *et-Tasfiye ve't-Terbiye* teorisi, Balkan öğrenciler için önemli bir başlangıç noktası olmuştur. Elbânî'nin teorisine göre, Peygamber'in yapmadığı bir şey bid'attır ve bunun dinde yeri yoktur. Din de ancak nassla anlaşılabilir. Bu konudaki görüşünü şöyle ifade eder: "Her bid'at dalâlettir. Dolayısıyla bazı yenilikler için bazı bid'atlar dalalet değildir demek caiz değildir. Bu konuda istisna varsa da yine delil olması gerekir."²⁶ Ayrıca Elbânî, Abdullah b. Ömer'in "Her bid'at dalalettir, insanlar iyi görseler bile." sözünü delil göstererek bütün bid'atların dalalet olduğunu zikreder.²⁷ Elbânî, bütün bid'atları dalalet olarak nitelendiriyorsa da ona göre bazı bid'atlar, meşruiyet kazandırmamak ve sonradan ortadan kaldırmak şartıyla göz ardı edilebilir. Tespihle zikir yapmak bu çeşit bid'ate örnek gösterilebilir. Ona göre esas olan bid'ati meşru görmemektir. Çok mecburi değilse tüm bid'atların ortadan kaldırılması gerekir.²⁸ Elbânî, Balkan Müslümanlarının halk inanışında bayram günü yapılan kabir ziyareti bid'attır. Ancak toplumdaki tüm bid'at ve hurafeleri aynı anda temizlemek mümkün olmadığı için bunu aşamalı olarak yapmak gerekir. Ayrıca bütün bid'atları kaldırmak tepkiye neden olabilir.²⁹

Elbânî'ye göre, Balkanlara dönecek gençlerin ilk görevi, Kelime-i Tevhidin anlamını insanlara öğretmektir. Dinin en önemli ilkesi de zaten tevhittir.³⁰ Tevhidin doğru anlaşıldığı yerde caminin avlusunda veya içinde türbeler olmaz. Çünkü cami ibadet yeridir, mezarlık değildir.³¹ Bir caminin içinde türbe varsa insanlar orada

²⁴ Muhammed İbrahim eş-Şeybânî, *Hayatu'l-Elbânî* (Mektebetu's-Sedâvi, 1978), 46-47.

²⁵ Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14", (00:19:33); Muḥammad Abū-Rummān - Hassan Abu Hanieh, *Conservative salafism: A strategy for the \textquotedblislamization of society\textquotedbl and an ambiguous relationship with the state* (Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung, Amman Office, 2010), 5/45.

²⁶ M. Nasiruddin Albani, "Pyetje - Përgjigje me Shejh Albanin - 17", (ts.), 00:10:07.

²⁷ M. Nasiruddin Albani, "01. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje - SHQIP)" (1994), 01:18:24.

²⁸ M. Nasiruddin Albani, "Bekir Halimi e pyetë shejh Albanin për praktikimin e bidateve nga ana e hoxhallarëve" (Erişim 10 Mayıs 2021), (00:07:30); Elbânî'nin diğer bir konuşmasında Müslümanlardan bir kısmı bunu basit bir mesele olarak görürler. Ancak ona göre Müslümanı ilgilendiren şey küçük veya büyük mesele olması değil, önemli olan Allah ve Peygamber'in yoluna gitmektir. Yapılan şey iyi mi kötü müdür? Tesbih ile zikir yapmak caiz değildir. Çünkü Peygamber böyle bir şey yapmamıştır ve bu bid'attır. Büyük ve küçük bid'at vardır. Ancak bütün bid'atlar "her bid'at cehennemliktir." kısmına girer. Bir bid'at cehenneme götürüyorsa o bid'ate küçüktür denmez. Tıpkı küçük yalan söylemek caiz olmadığı gibi zarar vermeyen yalan da caiz değildir. M. Nasiruddin Albani, "06. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)" (1993), 00:23:45.

²⁹ Albani, "03. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje - SHQIP)", 00:55:20.

³⁰ M. Nasiruddin Albani, "07. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)" (Erişim 03 Ocak 2021), 00:38:59.

³¹ "Şüphesiz meşitler, Allah'ındır. O halde, Allah ile birlikte hiç kimseye kulluk etmeyin." Cin, 72/18

Allah'tan değil türbeden medet umarlar.³² Fakat Kelime-i tevhidin anlamı doğru olarak anlatılmasına rağmen insanlar hala yanlışta ısrar ediyorsa yapılabilecek başka bir şey yoktur. Bu konuda tebliğcilere, "Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz"³³ ayetinin işaret ettiği üzere sorumluluk yoktur. Elbânî, bid'at konularını hararetli bir şekilde insanlarla tartışmanın veya onlara bu konuda bir dayatmada bulunmanın doğru olmadığını zikreder.³⁴ Çünkü dayatma çoğu zaman ters teper. O, dayatmayı *Guluvv* kelimesiyle açıklar. *Guluvv* kelimesini de *aşırı* yerine *şiddet* olarak yorumlar; dinde şiddet kullanmanın sünnette yeri olmadığını söyler. Sünneti uygulamak için farzın terk edilmesi guluvvdur (şiddettir-aşırılıktır). Bunun için bir caminin avlusunda veya içinde türbe bulunan camide namaz kılınmayacağına şiddet kullanmadan peyderpey anlatılması gerekir.³⁵

Elbânî'ye göre kelime-i tevhidin anlamı; *-lâ ma'bude illallah* ve *lâ matbu'a illa resulillah*- yalnız Allah'a ibadet edilmesi ve yalnızca Hz. Peygamber'e itaat edilmesidir. Bu noktada tebliğcilerin davete başlangıç noktası, "Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur."³⁶ ayeti olmalıdır. Bu hem Peygamber'in yöntemidir hem de dinin temelidir.³⁷ Ancak Müslümanların bir kısmı Peygamber'e itaat etmek yerine Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerini takip ederken diğer bir kısım da Kadiri, Şazelî vs. gibi tarikatları takip etmektedirler. Mezheplerin ve tarikatların takipçileri, katı tutumları nedeniyle liderlerini Peygambere ortak etmektedirler.³⁸ Bunun için Elbânî, Balkanlara dönecek olan öğrencilerin, insanları mezhep imamı yerine Peygamberin sünnetine davet edecekleri için mezhep ve tarikat mensupları tarafından muhafefet edileceklerine dikkatlerini çekmektedir. Buna rağmen tebliğin en önemli yönteminin düşman ilan edilecek olsalar dahi toplumu düşman ilan etmemek olduğunu zikreder. Çünkü mezhep taraftarlarının temel amacı mezheplerini, tarikatlarını ve cemaatlerini korumaktır. Seleflerin amacı ise Peygamber'in sünnetini ihya etmektir.³⁹

Elbânî'ye göre sünneti ihya etmek ancak gençler tarafından gerçekleştirilebilir. Çünkü Balkan halkları uzun süre komünist bir rejiminin altında kaldıkları için yaşlılar mezhep taraftarları, geleneksel inançlarında, hurafelerde ve bid'atlerde ısrar edeceklerdir. Çünkü yaşlıların alışkanlıklarını ve fikirlerini değiştirmesi daha zordur.⁴⁰ Zaten Suriye'de Selefliliğin ihyası birkaç gençle başlamıştır. Gençlere fikri destek vermek ve Selefi düşüncüyü savunmaları için risale yazdığını ifade eder.⁴¹

³² Albani, "07. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 00:43:21.

³³ Bakara, 2/286.

³⁴ Bu görüşü "Ey Kitap ehli! Hakkin dışına çıkarak dininizde aşırı gitmeyin. Daha önce sapmış, birçoklarını da saptırmış ve dümdüz yoldan da sapmış bir milletin arzu ve keyiflerine uymayın." Maide, 77. ayeti delil olarak ileri sürmektedir.

³⁵ M. Nasiruddin Albani, "08. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)" (1994), 00:43:03.

³⁶ Muhammed, 47/19.

³⁷ Albani, "Bekir Halimi e pyetë shejh Albanin për praktikimin e bidateve nga ana e hoxhallarëve", 00:01:03.

³⁸ Albani, "07. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 00:50:34.

³⁹ Albani, "Bekir Halimi e pyetë shejh Albanin për praktikimin e bidateve nga ana e hoxhallarëve", 00:00:17.

⁴⁰ Albani, "03. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje - SHQIP)", 00:38:15.

⁴¹ Elbânî söz ettiği dönemin tartışmalı konular; musallada bulunan bir bid'atçinin cenaze namazı kılmak

Dolayısıyla Elbânî'nin hedefinin, gençleri mezhebî bağınazlıktan uzaklaştırıp sünnete yakınlaştırmak olduğu söylenebilir.

Elbânî'nin *et-Tasfiye ve't-Terbiye* metodunda tasfiye ile boşaltılan alanın sünnetle doldurulması hedeflenmektedir. Ona göre bid'atlerin yerine sünnet ikame edilirken çok katı olmamak gerekir. Sünneti terk etmek büyük sorundur, ancak toplumla karşı karşıya gelmek ve ona düşmanca davranmak daha büyük sorundur. Örneğin, Elbânî Ürdün'de namazda sütre⁴² geleneğinin çok zayıf olduğunu zikreder. Bunun nedenini de mezheplere bağlar. Mezheplerin bu konuda sünnete uymak yerine "hikayeler" anlattıklarını ifade eder. Ancak kendisinin sütrenin sünnetteki yerini anlattığını, toplumun büyük bir kesiminin de buna uyduğunu zikreder.⁴³

Elbânî'ye göre Balkan gençlerin en önemli görevlerinden biri de yerli imam, hoca ve din görevlileriyle iletişime geçmeleridir. Yerli hocalar itikatta Mâtürfdî, amelde Hanefîdirler. Dolayısıyla onlara da Selefi görüşler anlatılmalıdır. Fakat genç tebliğcilerin tartışmalı konular hakkında Kur'an'dan ve Sünnet'ten delilleri çok iyi aktarmaları gerekir. Eğer tebliğ, ikna edici deliller ve iyi bir üslupla yapılırsa yerli hocalar da görüşlerimizi kolaylıkla kabul edip bize tâbi olacaklarını dile getirmektedir.⁴⁴

4. Elbânî'nin Ehl-i Hadise Muhalefeti ve Sünnet Anlayışı

Hint kökenli Ahmed b. Muhammed el-Dehlevi tarafından 1931'de Medine'de Ehl-i Hadis merkezi kurulmuştur. Bu merkez Vehhabilik için önemli kurumlardan biri olmuştur. Ancak zamanla Ehl-i Hadis merkezi ile Vehhabiler arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. 1960 yılında Elbânî, Suudi Arabistan'da bulunduğu sırada ders vermek için birçok kez Ehl-i Hadis merkezini ziyaret etmiştir. Ancak merkezin müdürü Ömer Falata ile Elbânî arasında hadis usulü ve yöntemi konusunda anlaşmazlıklar çıkmıştır. Elbânî'nin, Ehl-i Hadis merkezi üzerinde olduğu gibi Mekke'de kurulan Daru'l-Hadis el-Hayriyye merkezi üzerinde de büyük etkisi olmuştur. Onun Daru'l-Hadis üzerindeki etkisi bu kurumdan 1970 yılında teşekkül etmiş Muhtesib Cemaati yoluyla devam etmiştir.⁴⁵

Elbânî, Suudi alimleri eleştirmekle beraber hadis konusunda en muteber çalışmaların Suudi Arabistan'da yapıldığını ifade etmektedir.⁴⁶ Ona göre bu konuda Suudi Arabistan'dan sonra Pakistan ve Hindistan alimleri gelir. O, Hint alt kıtasındaki alimlerin, mezhebi konulardan ziyade Kur'an ve hadislerin hükümleri üzerinde durmaya çalıştıklarını ifade eder. Ancak ona göre bu alimlerin en zayıf yönü sahih

caiz mi değil mi veya Bayram namazları toplu mu yoksa ferdi mi kılınmalı vs. gibi meseleleri gündemindeydi Albani, "03. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje - SHQIP)", 00:12:13.

⁴² Namaz kılarırken önünden geçilmesini engellemek için konan veya bu amaçla kendisine yönelinen engel anlamında fıkıh terimi. bk. Hasan Güleç, "Sütre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/180-181.

⁴³ Albani, "07. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 00:40:10.

⁴⁴ Albani, "Bekir Halimi e pyetë shejh Albanin për praktikimin e bidateve nga ana e hoxhallarëve", 00:12:23.

⁴⁵ Mehmet Ali Büyükkara, "Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman El-Uteybî ve Cemaati", *Marife* 9/3 (31 Aralık 2009), 30-33; Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 73.

⁴⁶ Albani, "06. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 00:21:00.

hadisler hakkında yeterince hassas olmamalarıdır. Onların hadis metodolojisine riayet etmeye çalıştıklarını ancak uygulama noktasında ciddi sıkıntılar yaşadıklarını zikreder. Bu zincirin en zayıf noktası da Elbânî'ye göre Ezher alimleridir. Çünkü Ezher alimleri Hanefi ve Şafî mezhebinin öğretileri üzerinden hadisi anlamaya çalışmaktadırlar.⁴⁷

Elbânî, sünneti iki kısma ayırır: *Sünnetün Fiiliyye/Fiili Sünnet* ve *Sünnetün Terkiyye/Terk Edilmiş Sünnet*. Fiili sünnet Peygamber'in yapmış olduğu fiildir. Terkedilmiş sünnet ise Peygamber'in bıraktığı ve yapmadıklarıdır. Örneğin, beş vakit ezan okumak fiilî sünnettir. Fakat bayram, teravih ve cenaze vb. namazlarında ezan okumamak terkedilmiş bir sünnettir. Dolayısıyla bu namazlarda insanları namaza çağırmak için ezan okumak caiz değildir. Hz. Peygamber de bu konuda ezanı terk etmiştir.⁴⁸

Elbânî'ye göre, sünnete uymak Peygamberin uygulamalarını kabul etmektir. Peygamberin tutmadığı orucu tutarak, kılmadığı namazı kılarak ondan daha takvalı olunamaz. Peygamber teravih namazını yirmi rekât değil on bir rekât kılmıştır. Teravih namazında Peygamber'den daha fazla namaz kılmak sünnete uymak değil, sünneti terk etmektir. Teravih namazını yirmi rekât kılmak da bid'attır.⁴⁹ Sünnete göre gece namazında esas olan çok namaz kılmak değil, namazları uzun kılmaktır.⁵⁰ Elbânî'nin sünnet anlayışının Peygamber'in uygulamalarıyla bağdaştığı anlaşılmaktadır. O, sahabe veya sonraki dönemlerde maslahat gereği ortaya çıkan uygulamaları, sünnete dahil etmek yerine bunları bid'at olarak değerlendirmektedir.

5. Elbânî'nin Mezhep Algısı ve Mezheplere Bakışı

Elbânî'ye göre sahih din Kur'an ve sünnetle anlaşılır. Kur'an'da çözümü olmayan konularda akıl yerine sahih sünnete müracaat etmek gerekir. Elbânî, teoride sahih dinin ilk olarak Kur'an, sonra sünnetle anlaşılacağını söylüyorsa da pratikte Kur'an'dan önce sünneti esas almaktadır. Dolayısıyla Elbânî'nin sahih din mefhumunun Kur'an'dan ziyade sünnete dayandığını söylemek yanlış olmaz. Çünkü ona göre sahih sünnet de Kur'an'ın beyanıdır.⁵¹

Elbânî'ye göre selef-i salihin içinde bulunan Ebû Hanife, İmam Malik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel sünneti bu şekilde anlamışlardır.⁵² Ancak Elbânî, selef-i salihin'e verdiği öneme rağmen mezhep imamlarından nakledilen görüşleri sorgulamadan kabul etmeyi ve onlara saygı göstermeyi gereksiz görür. Ona göre dini anlamak için mezhep imamlarının fetvaları değil, Kur'an ve sünnet esas alınmalıdır. Mezhebi hükümleri din haline getirmek, İslam'ın kendisi olarak kabul etmek doğru

⁴⁷ Albani, "06. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 00:19:46.

⁴⁸ Albani, "01. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)", 00:58:21.

⁴⁹ Elbânî'nin teravih namazı ile ilgili yazmış olduğu *Kiyâmu Ramazân* adlı eser Selefî geleneğinde reddiyeler almıştır. Şeyh İsmail b. Muhammed el-Ensârî, *Tashihu Salâti't-Terâvih 'İşrine Rek'a ve'r-Red 'alâ el-Elbânî fi Tad'îfih* adlı risalesiyle karşılık vererek teravih namazının sekiz değil yirmi rekât olduğunu savunmuştur.

⁵⁰ M. Nasiruddin Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 15" (1996), 00:41:21.

⁵¹ M. Nasiruddin Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13" (1993), 00:10:00.

⁵² Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13", 00:10:00.

değildir.⁵³ Fikhi mezheplere bağlılık zorunlu değildir. Mezheplere dinî bağlılık atfetmek ve onları dinselleştirmek caiz değildir. Mezhep imamı insanları görüşlerine bağlı kalmaya davet etmemişler, sadece yol göstermişlerdir. Mezhep taassubu ise imamlardan sonra ortaya çıkmıştır. Bizim için önemli olan da mezhep imamının ne dediği değil, Kur'an'ın ve sünnetin ne söylediğidir. Ancak Elbânî, mezheplere karşı eleştirel bu tavrı ortaya koyduktan sonra avamın (insanların) herhangi bir konu hakkında alimlerin içtihatlarını kabul etmeleri gerektiğini de belirtmiştir.⁵⁴

Elbânî, birçok konuda mezheplerin görüşlerini eleştirdikten sonra "bu konu hakkında sahih sünnette şöyle bir hüküm bulunmaktadır", şeklinde açıklama yapmaktadır. Ayrıca, *fikhu's-sunne* kavramını kullanırken fikhi mezheplerin hadislerle birçok konuda ihtilafa düştüklerini zikreder. O, mezheplerin usulünden ziyade doğrudan hadislere dayalı bir fıkıh yöntemi benimsenmesi gerektiğini ifade eder. Örneğin, dört mezhebe göre namaz kılanların bütün rükünlerde imama tabii olması gerekir. Ancak sünnetin hükümlerine (*fikhu's-sunne*) göre namazı kılanın niyet hariç diğer rükünlerde imama tabii olması gerekir.⁵⁵ Elbânî, mezheplerin içtihatlarından bahsederken onların bazı konularda sünnete uymadıklarını belirtir. Elbânî'nin, *fikhu'l-hadis* veya *fikhu's-sunne* kavramlarını kullanırken mezheplere alternatif bir fıkıh çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Fakat görüşlerini yeterince temellendiremediği söylenemez.⁵⁶

5.1. Elbânî'nin Suud Selefiyyesi'ne Mezhebi Eleştirisi

Suudi Arabistan'ın resmi din politikası Hanbeli mezhebinin metodolojisi üzerine inşa edilmiş dinin Vehhabi yorumudur. Bazı Suudi alimleri, Elbânî'yi Hanbeli mezhebinin içtihatları yerine Hadis'i esas alması nedeniyle eleştirmiştir.⁵⁷ Suudi Arabistan müftüsü Muhammed b. İbrahim'e (ö. 1969) göre Elbânî'nin bu yaklaşımı, Hanbeli mezhebinin metodolojisine ve Vehhabi ulemanın otoritesine tehdittir.

Modern Selefi ulema da, Elbânî'yi hadiste otorite kabul etmekle birlikte onun Hanbeli mezhebiyle ihtilafa düşmesini tenkit etmişlerdir. Elbânî, *Sifatu Salâti'n-Nebî* adlı eserinde Hanbeli mezhebinin metodolojisine uygun olmayan görüşlere yer vermesinden dolayı Selefi alimlerin eleştirilerine maruz kalmıştır.⁵⁸ Özellikle *Hicabu'l-*

⁵³ Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13", 00:56:10.

⁵⁴ Albani, "02. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje - SHQIP)", 00:15:00.

⁵⁵ Elbânî bu görüşü temellendirirken için Muaz b. Cebel'in arkasından namaz kılan bir genç namazın uzunluğundan dolayı arkasından namaz kılmaktan vaz geçip tek başına namaz kılması örneğini almıştır. Elbânî'ye göre Hz. Peygamber'in gencin yaptıkları onayladığı için niyet hariç imama tabii edildiğini zikreder. Albani, "Pyetje - Përgjigje me Shejh Albanin - 17", 00:16:12.

⁵⁶ Misal olarak abdeste başlarken besmele çekmenin hükmü sahih bir hadisle sabit olmasına rağmen Elbânî'ye göre istidlal sahih değildir. Çünkü ona göre alimlerin çoğu ibadetlerin ahkamların bir hadisten temellendirilemez. Bir mesele ile ilgili bütün hadisleri değerlendirilmelidir. Bu hadisle ilgili özel durumu olduğu için genel hüküm çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Albani, "Pyetje - Përgjigje me Shejh Albanin - 17", 00:22:08.

⁵⁷ Elbânî'nin, Medine İslam Üniversitesine öğretim üyesi olarak atanması da Vehhabi alimler arasında bazı ihtilafın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

⁵⁸ Mesela Elbânî'nin *Sifatu Salâti'n-Nebî* adlı kitabına Hamûd et-Tüveycirî, *et-Tenbîhât 'alâ Risâleti'l-Elbânî fî's-Salât* adlı bir reddiye yazmıştır. Yine onun *Kiyâmu Ramazân* adlı eserine Şeyh İsmail b. Muhammed el-Ensârî, *Tashîhu Salâti't-Terâvih 'İsrîne Rek'a ve'r-Red 'alâ el-Elbânî fî Tad'îfih* adlı

Mer'a el-Muslime adlı eserinde kadınların yüzlerinin tümünü kapatacak şekilde peçe takmalarına gerek olmadığını söylemesi, Suudi ailesini öfkelenmiştir.⁵⁹ Elbânî'nin *Hicâbu'l-Mer'a ve Libâsuhâ fi's-Salah* adlı kitabına Hamûd et-Tüveycirî *es-Sârimu el-Meşhûr alâ Ehli't-Teberrec ve's-Sufûr (ve fihî er-Red alâ Kitâbi'l-Hicâb li'l-Elbânî)* adlı bir reddiye eseri yazmıştır. Elbânî'nin bu eserine Dervîş Mustafa Hasan de *Faslu'l-Hitâb fî Meselet'il-Hicâb ve'n-Nikâb* adlı bir reddiye eseri yazmıştır. Elbânî bu reddiyelere cevap olarak *Hicabu'l-Mer'a el-Muslime* eserine yeni bir mukaddime ve birkaç bölüm ilave edip *Hicabu'l-Mer'a el-Muslime fi'l-Kitâb ve's-Sunne* ismiyle tekrar yayınlamıştır. Elbânî, bu eseri neden tekrar yayımlanmasına ihtiyaç hissettiğini kitabın girişinde açıklamıştır. Ona göre kadının yüzünün göstermenin caiz olmadığını söyleyen bazı fanatikler (taassup ehli) vardır. İşte bu fanatiklere cevap olarak bu eserin yeni baskısında mukaddime, hadisler, selefin görüşleri ve birtakım yeni deliller ilave edildiğini zikretmiştir.⁶⁰

Elbânî'nin dinî konularda Suudi alimlerinden ayrışması ona yönelik muhalefeti artırmıştır. O, Suudi ailesinin bir bireyi yerine Selef geleneğinin bir neferi şeklinde hareket etmiştir. Elbânî'yi Suudi ailesiyle karşı karşıya getiren en önemli hususlardan biri de Vehabiliğin kurucusu Muhammed b. Abdulvehhab'ı hadis konusunda eleştirmesidir. Abdulvehhab'ın *Kitâbu't-Tevhid*'te muska,⁶¹ muska takmak,⁶² temîme,⁶³ uğursuzluk,⁶⁴ sihir,⁶⁵ Allah'tan başkasının kulu anlamına gelen ifadelerin kullanılması,⁶⁶ gök ile yer arasındaki mesafe⁶⁷ vs. gibi konular hakkında kullandığı

risalesiyle karşılık vererek teravih namazının sekiz değil yirmi rekat olduğunu savunmuştur. 'Atiyye Sâlim'in *Ekser min Elf 'Âm fi Mescidi'n-Nebî* adlı aynı konuda yazılmış kitabı da Elbânî'ye reddiye mahiyetindedir. bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman El-Uteybî ve Cemaati", *Marife* 9/3 (31 Aralık 2009), 30; Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 73.

⁵⁹ Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 66.

⁶⁰ Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Hicâbu'l-Mera' el-Muslime fi'l-Kitâb ve's-Sunne* (Dâru's-Selâm, 2002), 3-23.

⁶¹ Abdulvehhab, yedinci bapta muska için kullandığı hadis bk. Muhammed Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhid* (Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2007), 28 Elbânî'ye göre zayıftır. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife* (Riyad: Mektebetu'l-Mea'rif, 1995), 3/101.

⁶² Abdulvehhab Rukye ve Muskalar hakkında babında yer verdiği bir hadise Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhid*, 32; Elbânî'ye göre zayıftır. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Za'ifu't-Tergîb ve't-terhîb* (Riyad: Mektebetu'l-Mea'rif, 2000), 2/270.

⁶³ İbn Mes'ud'un temîme şirk olduğuna dair rivayeti Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhid*, 32; Elbânî'ye göre zayıftır. el-Elbânî, *Za'ifu't-Tergîb ve't-terhîb*, 2/270.

⁶⁴ Uğursuzluk (Tiyera) hakkında kullandığı hadisi Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhid*, 79; Elbânî zayıf olarak tasnif etmiştir. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife* (Riyad: Mektebetu'l-Mea'rif, 1995), 4/123.

⁶⁵ Astroloji babında yer alan üç sınıf cennete giremeyecektir: İçki müptelası, akraba ilişkilerini gözetmeyen, sihrî tasdikleyen rivayeti zikreder. Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhid*, 91; Elbânî'ye göre hadis zayıftır. el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife*, 1995, 3/658.

⁶⁶ Ellinci bapta İbn Hazm'dan aktarılan bir rivayette Ömerin kulu (Abdu Ömer), Kabe'nin kulu (Abdulkâbe) gibi Allah'tan başkasının kulu anlamına gelen tüm isimlerin haramlığı üzerinde alimler ittifak etmiştir. Abdulmuttalib ismi bunun dışındadır. Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhid*, 132; Elbânî bu rivayeti zayıf olarak tasnif etmektedir. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife* (Riyad: Mektebetu'l-Mea'rif, 1995), 1/596.

⁶⁷ Abdulvehhab kitabın son babında gök ile yer arasındaki mesafe hakkında bir rivayet nakleder

→

bazı rivayetler, Elbânî tarafından zayıf kabul edilmiştir. Elbânî'nin, hadis metodolojisi konusunda Suudi alimlerden ayrıştığı anlaşılmaktadır. Diğer tarafta Seleflikte dokunulması tabu olan Buhari ve Müslim'in *Sahih* 'leri dahil birçok hadis kitabındaki rivayetleri kritik etmesi, Suudî alimler açısından fazlaca cüretkâr bir tavır olarak görülmüştür.⁶⁸

Elbânî, diğer Suudi alimlerden farklı olarak popülerliğini Suudi ailesinin imtiyazıyla değil kendi çabasıyla elde etmiştir. Görüşlerinden dolayı da Suudi ailesi tarafından dışlanmıştır. Bundan dolayı Elbânî'nin 1961 yılında başlayan üniversite kariyeri 1963'te bitmiştir. Elbânî, konuşma kayıtlarında Muhammed b. İbrahim'den bahsederken "Abdülaziz b. Suud'un alimlerinden", "yukarıdan gelenlerden biri" şeklinde bahsetmesi bu durumu ortaya koymaktadır.⁶⁹ Elbânî, yıllar sonra Arnavutça yaptığı bir konuşmada Suudî Arabistan yönetimiyle yaşadığı ihtilaflardan bahsetmekte⁷⁰ ve Suudî Arabistan'daki alimlerin çoğunun Hanbeli mezhebine taassupla bağlı olduğunu dile getirmektedir. Örneğin, onların boşanma konusunda sünneti değil mezhebin görüşlerini temel aldığı ifade etmektedir. İbn Bazz gibi istisnaların⁷¹ bu durumu değiştirmedğini belirtir. Elbânî'ye göre Suudi alimlerinin mezheplerine bağlı olmaları aslında anlaşılır bir durumdur. Çünkü onlar tüm eğitimlerini Hanbeli mezhebin menhecine göre almaktadırlar. Bir kişinin dinî meseleleri bir mezhebin menhecine göre değil bütüncül bir şekilde öğrenmesiyle ancak mezhep taassubundan kurtulabileceğini dile getirir.⁷²

Suudi alimler, Elbânî'nin bu çıkışının Hanbeli alimlerin otoritesini tehlikeye attığı düşüncesindedirler. Çünkü Elbânî Suudi alimlerini, Hanbeli mezhebinin taklitçileri olarak görmekteydi. Halbuki Vehhâbilîğin iddiası taklit yerine içtihatla amel edilmesi yönündeydi. Elbânî ise içtihat yerine taklidi esas aldıklarını söyleyerek onları eleştiriyordu.⁷³ Elbânî'nin hedefi mezhebe bağlı içtihat değildir; Sünnet'e bağlı içtihatdır. Çünkü mezhebe bağlı içtihat mezhep metodolojisiyle bir görüşü benimsemeyi ifade etmekteydi. Elbânî ise doğrudan Kur'an ve Sünnet'e bağlanmak gerektiği

Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 160; Elbânî'ye göre hadis zayıftır. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsî'z-za'îfe* (Riyad: Mektebetu'l-Mea'rif, 1995), 11/629.

⁶⁸ Elbânî, Buhari ve Müslim'de 30 kadar zayıf hadis saymayı tereddüt etmemiştir. Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 66-68; Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Seleflik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve günümüzde Seleflik*, Tartışmalı ilmî toplantılar dizisi ; Milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar dizisi (Esenler, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 493.

⁶⁹ M. Nasiruddin Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 12" (Erişim 10 Mayıs 2021), 00:63:55.

⁷⁰ Elbânî'nin bu tarihten itibaren Suud hükümetine mesafeli davrandığını söylenebilir. Çünkü Arnavutluğu ziyaret etmek istediğini ancak Arnavutluğa götürmek isteyen kişinin Suud hükümetiyle bağlantılı olduğundan dolayı çekindiğini ve bundan dolayı ziyarete sıcak bakmadığını ifade etmektedir. M. Nasiruddin Albani, *Vizitë Shqipërisë - Bisedë Telefonike mes Shejh Albanit dhe Hoxhës Bekir Halimi* (Erişim 06 Ocak 2022), 00:02:16-00:06:10.

⁷¹ Elbânî, İbn Bazz ile olan ilişkisini birçok yerde dile getirmiştir. Onu Hanbeli mezhebine olan bağlılığını dile getiriyorsa da iyi hadis savunucusu olduğunu zikreder. Ayrıca İbn Bazz'a yapılan bazı eleştirilerine haksız olduklarını dile getirmiştir. Misal olarak İbn Bazz'ın dünyanın düz olduğunu görüşü birçok kesim tarafından eleştirilmiştir. Elbânî'ye göre İbn Bazz bu meselede hata yapmıştır. Ancak bu bir dini mesele olmadığı için İbn Bazz'ın böyle düşünmenin bir sakıncası yoktur. Hatta bu meselede hata yapmak onun ilmine bir noksanlık getirmez. Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 12", 00:52:34.

⁷² M. Nasiruddin Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 11" (Erişim 25 Mart 2021), 00:60:22.

⁷³ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly authority in Modern Islam*, 45.

düşüncesindeydi. Elbânî'nin Suudi ailesi ve Vehhabilik anlayışına karşı çıkması, onu Balkan öğrenciler nezdinde daha prestijli kılmıştır. Bütün mezhebi kimlikleri bir kenara itip onun yerine sünnetin ikame edilmesi gerektiğini fikrinin talebeler nezdinde kabul görmesini sağlamıştır. Talebeler için de Elbânî, sahih dinin anlaşılması için vazgeçilmez bir profil haline gelmiştir. Dolayısıyla ona göre komünist rejimin yıkılmasından sonra Balkanlarda, mezhebi fikirler yerine Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir dinî anlayışın egemen kılınması gerekir.

5.2. Elbânî'nin Mezheplere Yaklaşımı Konusunda Babasıyla Olan İhtilafı

Elbânî'nin mezhebi aidiyetle olan mücadelesi erken yaşlarda başlamıştır. Bu bağlamda 1950'lilerde Suriye'de verdiği haftalık derslerde, Kur'an ve Sünnet'e aykırı birçok bid'atı gündeme getirmiştir. Suriye halkının geneli Hanefi mezhebine bağlıydı. Elbânî burada Hanefi âlimlerine mezheplerinin görüşlerini yeniden gözden geçirmeleri ve hadislere dayalı yeni hükümler ortaya koymaları çağrısında bulunmuştur. Onun bu görüşüyle ilk olarak Hanefilerle bu tartışmalara girmiş, bir reformcu ve aktivist olarak ün kazanmıştır.⁷⁴

Elbânî, koyu bir Hanefi mezhebi taraftarı olan babası Nuh Necati'yle de mezhebi anlaşmazlıklar yaşamıştır. Elbânî'ye göre babasının mutaassıp Hanefi olmasının nedeni onun bazı hadisleri terk etmesinden kaynaklanmıştır. Ona göre hiçbir koşulda Hadisi terk caiz değildir. Elbânî ile babası arasındaki tartışmanın dozu artınca, babası onun evden taşınmasını istemiş, Elbânî de evi terk etmiştir. Elbânî'nin dinî yorumundan dolayı babasına muhalefet etmesi Selefî taraftarların takdirini toplamıştır.⁷⁵

Babasıyla yaşadığı polemikğin anne-babaya itaatsizlik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna Elbânî, Hz. İbrahim'in örneğini vererek cevaplamıştır. Hz. İbrahim'in örneğinde olduğu gibi her ne kadar ortada bir küfür söz konusu değilse de "Burada da Sünnet'i terk ve taklit vardır." diyerek sünnetin önemine dikkat çekmiştir.⁷⁶ Elbânî'nin babasına olan muhalefeti onun dinî anlayışı kadar mizacını da etkilemiştir. Onun bu mizacı ileride yaşayacağı birçok tartışmada da kendini göstermiştir.

6. Elbânî'nin İslamî Hareketlere Eleştirisi

Suudi alimleri, görüşlerine uymayan cemaat ve kuruluşları Ehl-i Sünnet dışında saymışlardır. Onları İhvanîyye, Hizbiyye, Tekfiriyye, Hariciyye, Kutbiyye vs. klasik kaynaklardaki bid'atçı fırkaları çağrıştıran isimlerle nitelmişlerdir.⁷⁷

6.1. Elbânî'nin İhvan-ı Müslimin'e Eleştirisi

Elbânî, İhvan-ı Müslimin'i Peygamber'in yolunu terk etmekle suçlamaktadır. Elbânî'ye göre İhvan-ı Müslimin'in siyasi hedeflerinin olması onları sünnetten

⁷⁴ Aude, *Safahât beydâ min hayâti'l-imam Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî*, 36-37.

⁷⁵ Muhammad Bayyoomi, *The Life of Shaikh al-Albaani*, ts., 14-15; Aude, *Safahât beydâ min hayâti'l-imam Muhammed Nâsirudd el-Elbânî*, 36.

⁷⁶ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly authority in Modern Islam*, 41.

⁷⁷ Büyükkara, "Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", 495-496.

uzaklaştırmıştır. Nitekim ona göre “en iyi siyaset siyasetten uzak durmaktır” yaklaşımıdır.⁷⁸ İhvan-ı Müslimin, sırf siyaset yapmak için Selefi yöntemi terk etmiştir. Bunun yerine Peygamber'in işaret ettiği şeytanın yolunu takip etmeye başlamıştır.⁷⁹

İhvan-ı Müslimin'in hiç kimseyi dışlamadan farklı mezheplerden birçok kişiyi içine alması Elbânî'nin diğer bir eleştiri konusunu teşkil etmiştir. Ona göre İhvan-ı Müslimin'in davası her kesimden insanları bir araya getirip Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli, Sufî veya Selefi olanları Müslüman olarak değerlendirmektedir. Hatta Elbânî'ye göre İhvan-ı Müslimin o kadar ileri gitmiş ki Rafizileri (Şiîleri) dahi Müslüman olarak kabul etmişlerdir. Çünkü bu gruplarda yer alanlar Kelime-i Tevhidi dile getirmektedirler. Fakat Müslüman olarak değerlendirilmeleri mümkün olmayan Rafizilerin (Şiîleri) harekete dahil edilmesi doğru değildir. Çünkü bunlar Kelime-i Tevhidi dile getirmekle beraber gerçekten onun özüne bağlı değildirlere; onlarla beraber yol almak da caiz değildir.⁸⁰

Elbânî'ye göre, İhvan-ı Müslimin sahih İslam'ın ne olduğunu bilmiyor. İnsanları buna çağırma gibi bir durumu da yoktur. İhvan-ı Müslimin'in İslam'ı doğru anlamadıkları konusunda şefaath hakkındaki görüşlerini örnek vermek yeterlidir. Bir Müslümanın şefaath ya Resulallah demesi haramdır. Çünkü Peygamber'den değil, Allah'tan şefaath dilenmelidir. Hz. Peygamber'in veya evliyaların türbelerine adakta bulunmak şirkdir. Halbuki İhvan-ı Müslimin'in bu konuyla ilgili görüşü net değildir. Elbânî'ye göre İhvan-ı Müslimin, Cemaat-i Tebliğ, Hizbu't-Tahrir ve benzer gruplar bu meseleler hakkında konuşmaz ve halkı dalaletle sürüklemektedirler. Ona göre İhvan-ı Müslimin'in en önemli amacı parlamentoya girmek ve olması çok zor bir şeriat devleti talep etmektir. İhvan-ı Müslimin sahih bir İslami anlayışa sahip olmadıkları için parlamentoya girip iktidar olsalar dahi halkla karşı karşıya gelecek ve halk onların düşmanı olacaktır. Çünkü *et-tasfiye* ve *et-terbiye* yöntemini takip etmemişlerdir. Bunun için bu hareketi takip etmek caiz değildir.⁸¹

Elbânî'ye göre İhvan-ı Müslimin gibi gruplar namaz kılmayı dahi bilmedikleri için onlarla beraber yürümek caiz değildir. Peygamberin kıldığı gibi namaz kılmayanların başka konularda doğru yolda olmaları düşünülemez. Ona göre İhvan-ı Müslimin, Hizbu Tahrir ve Cemaati-i Tebliğ'in en önemli problemi ehliyetli alimlere sahip olmamalarıdır. Onların içinde yer alanların çoğu Allah yolunda bir şeyler yapmaya çalışan hevesli gençlerdir. Ancak bu gençler sünneti ihmal etikleri için neyi nasıl yapacaklarını bilmezler. Adı geçen bu gruplar ehliyetli alimlere sahip olmamaları yüzünden yöntem krizi yaşarlar ve bu kendileri açısından büyük bir sorundur. Örneğin, İhvan-ı Müslimin'in kurucusu olan Hasan el-Benna bir din âlimi değildir.⁸² Elbânî'ye göre Yusuf Kardavi de âlim değildir. Çünkü *Helaller ve Haramlar* kitabında yer alan hadisleri tahric edememiştir. Ayrıca Kardavi müzik konusunda İbn-i Hazm'ı taklit etmiş ve şeriata aykırı bazı görüşler ileri sürmüştür.⁸³ Buna göre âlim olmanın

⁷⁸ Lacroix, “Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism”, 69-78.

⁷⁹ Albani, “Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13”, 00:42:36.

⁸⁰ Albani, “Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13”, 00:42:36.

⁸¹ Albani, “Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13”, 01:02:33.

⁸² Albani, “Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13”, 00:47:37.

⁸³ Albani, “Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13”, 00:52:38.

ölçüsünün Selef'e bağlı olmak ve hadis ilmini bilmek olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için Kardavi'yi mutlak bir âlim değil "küçük çaplı Ezherî bir alim" olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Elbânî'ye göre dinî bir hareketin içinde sünnetle ilgilenen kimsenin olmaması ehliyetli âlim yetişmesine engeldir.

İhvan-ı Müslümin'in önemli bir kişiliği olan Seyyit Kutub da Suudi alimlerce siyasi fitnenin ve dinî aşırılığın baş sorumlusu olarak değerlendirilmektedir. Suudi alimlere göre Seyyit Kutub her şeyden önce İslamiyet'i bilmemekte ve onun hiçbir dinî tahsili bulunmamaktadır. Özellikle *Fî Zılal* tefsirinde hadislere başvurmamış, kendi görüşüyle Kur'an'ı tefsir etmiştir. Bu nedenle Şeyh Mukbil, onun bir müfessir değil sıradan bir yazar olduğunu söylemektedir.⁸⁴ Ancak 1966'da Seyyit Kutub'un idam edilmesinin ardından İbn Bazz dahi birçok Selefî taraftarı, Kutub için şehit ifadesini kullanmıştır.⁸⁵ Elbânî ise bu dönemde Seyyit Kutub'u ve İhvan-ı Müslimin'i itikadî meselelerde eleştirmiştir. 1970'lerde Elbânî ile İhvan-ı Müslimin arasında yaşanan bu gerginliğin ardından İhvan-ı Müslimin, Elbânî'nin kitaplarını, konuşmalarını boykot etmiş ve *el-Muctema* dergisinde ona karşı çeşitli eleştiri yazıları yayınlanmıştır. Lacroix 1980'lerden sonra Elbânî'nin, Seyyit Kutub'a yönelik üslubunu yumuşattığını, Kutub'un görüşlerini soğukkanlılıkla çürütülmesi gerektiğini, onun kutsal bir dava uğruna idam edildiğini ve idam edenlerin de zalim olduklarını söylediğini nakletmektedir.⁸⁶ Ancak Elbânî, 1993'lerden sonraki Arnavutça ses kayıtlarında Seyyit Kutub için mutedil ifadeler kullanmakla beraber İhvan-ı Müslimin'e yönelik aynı olumlu yaklaşımı sergilememiştir.

6.2. Elbânî'nin Cemaat-i Tebliğ'e Eleştirisi

Elbânî'ye göre Cemaat-i Tebliğ, İhvan-ı Müslimin ve Hizbi Tahrir'den farklı olarak sünnet konusunda daha hassastır. Bundan dolayı Elbânî'nin yakın arkadaşlarından ve Selefler'in önemli alimlerden olan Ebûbekr Câbir el-Cezairî, Cemaat-i Tebliğ'i tanıtmak için önemli bir eser yazmıştır.⁸⁷ Cezairî'nin, Cemaat-i Tebliğ'e sempatiyle yaklaşması Seleflerden bazı eleştirilerin gelmesine neden olmuştur. Elbânî'ye göre ise Cezairî, Cemaat-i Tebliğ'in sadece sünnete olan hassasiyetini müdafaa etmiştir. Cemaat-i Tebliğ de davasında samimidir. Grubun üyeleri Sünnete uyar, sakal uzatır, Gayr-i Müslümlerin giyim kuşamından uzak durur ve cemaatle namaz kılarlar. Fakat Elbânî'ye göre, ne Cezairî ne de başka bir Selefî alim, Cemaat-i Tebliğ'in itikadî olarak Selefîye ile aynı çizgide olduğunu iddia edemez. *Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*⁸⁸ ayetinde Selef'e göre Allah üst cihettedir. Cemaat-i Tebliğ ise Allah'ın yerinin bilinemeyeceğini bunun ancak Allah'a ait bir bilgi olduğunu ifade eder. Peygamber'in hadislerinde ise açıkça *Allah'ın her gece, gecenin ilk üçte biri geçtiğinde dünya semasına indiği* ifade edilmektedir. Hadislerde sarih bir şekilde verilen bilgiyi kabul etmemeleri onların akidede Selefî olmadıklarını

⁸⁴ Büyükkara, "Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", 495.

⁸⁵ Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 69.

⁸⁶ Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 71.

⁸⁷ Ebûbekr Câbir el-Cezairî'nin, *el-Kavlü'l-Belîğ fi Cemâ'ati't-Teblîğ* adlı eseridir.

⁸⁸ Tâhâ, 20/5.

göstermektedir.⁸⁹

7. Elbânî'nin Bosna ve Kosova'da Cihad'a Katılmanın Fetvası

1993 yılında Balkan öğrenciler için en önemli gündem konusu Bosna savaşıydı. Elbânî'ye Bosna'da savaşa katılmanın dinî bir vazife olup olmadığı sorulmuştur.⁹⁰ Elbânî'ye göre bir yerde Müslümanlara yönelik tehdit varsa *oradaki herkesin* savaşa katılması ve tehlide karşı direnmesi farzdır. Kadınların da esir düşmemek için kendilerini müdafaa etmeleri gerekir. Dünyadaki diğer Müslümanların da bu savaşa katılmaları farzdır. Elbânî, savaşa katılmayı gerekli görmüşse de ona göre *savaş alanı dışındaki* Müslümanlar, savaşa bireysel değil *devlet düzeyinde* katılmalıydılar. Çünkü bireysel hareket etmek düşmana karşı önemli bir güç oluşturmayacaktır. Savaşa bireysel olarak katılmanın yüksek teknolojiye sahip düşmana karşı bir etkisi olmayacaktır. Elbânî, Müslüman devletlerin ve özellikle yöneticilerinin Müslümanlara yardım etmek yerine düşmanlarla iş birliği içinde olduklarını ve bundan dolayı gerekli desteği sağlamadıkları için Allah katında sorumlu olduklarını belirtmiştir.⁹¹ Onun Bosna savaşı hakkında ortaya koyduğu bu görüşün dinî olmaktan ziyade siyasi bir temele dayandığı ifade edilebilir.

1993 yılında Kosova'da henüz savaş başlamamıştı. Ancak ülke çapındaki Sırp baskısına karşı meydana gelen protestolar Elbânî'nin de gündeminde olmuştur. Elbânî'ye göre Sırpların çok güçlü olduğu bu şartlarda halkın savaşa hazırlanması ve savaşa katılması gerekir. Elbânî, temel hazırlığın manevi olmasını gerektiğini, bunun da İslam'ı iyi anlamaktan geçtiğini vurgular. Aksi halde düşmanın hep bir adım önde olacağını belirtir.⁹²

Elbânî'nin, Bosna, Kosova savaşları ile Filistin halkının mücadelesi hakkında söyledikleri birbirine zıt görünmektedir. Bosna ve Kosovalıların, Sırp işgaline karşı savaşmalarının farz olduğunu dile getiren Elbânî, bir konuşmasında Filistinlilerin, İsrail'in işgali altındaki bölgeyi terk etmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü İsrail'in işgali altındaki Gazze ve Batı Şeria'daki Müslümanlar inançlarını ve ibadetlerini yaşayamamaktadırlar. İnanç ile vatanın korunması arasında bir seçim yapılması gerektiğinde, inancın tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁹³ Elbânî'nin iki yerdeki savaş hakkında farklı görüşler ortaya koymasının sebebi, Bosna ve Kosova'yı henüz işgal edilmiş topraklar olarak görmemesinden kaynaklanıyor olabilir. O dönemde Bosna savaşı yeni başlamıştı; Kosova ise savaş hazırlıkları içerisindeydi.

⁸⁹ Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13", 01:09:21.

⁹⁰ Elbânî'nin ders halkasında Arnavut öğrencilerin yanısıra Boşnak öğrenciler de bulunmuştur. Bir toplantıda birkaç Boşnak öğrenci bulunmuş ve onların sorularını cevaplamaya çalışmıştır. Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14", 00:17:40.

⁹¹ Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13", 01:23:22.; Albani, "06. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 00:03:20.

⁹² Albani, "06. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 00:03:52.

⁹³ Lacroix, "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism", 71; Büyükkara, "Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", 494-495.

8. Elbânî'nin Ramazan'ın Başlangıcı ve İhtilâf-ı Metâli' Hakkında Görüşü

İslam dünyasının sorunlarından biri de "İhtilâf-ı Metâli'" (ayın görülmesi tartışması)'dır.⁹⁴ Yani hilalin görülmesiyle Ramazan'ın başlangıcının tespit edilmesidir. Elbânî'ye göre ihtilâf-ı metâli'ye itibar edilmesi gerekir. Çünkü Peygamber, *hilâli görünce oruca başlayın, onu tekrar görünce bayram yapın*.⁹⁵ buyurmuştur. *Oruca başlama* emri sadece Medine ehlini değil, bütün İslam ümmetini kapsamaktadır. Eski-den haberleşme araçları olmadığı için Müslümanlar oruca ayrı zamanlarda başlamışlardır. Dolayısıyla ihtilâf-ı metâli'nin uygulanması mümkün olmamıştır. Bugün ise haberleşme araçları yaygın olduğundan ihtilâf-ı metâli'nin uygulanması gerekmektedir.⁹⁶

Elbânî'ye göre Müslüman ülkeler hilali takip etmek için bir heyet oluşturmalıdır. Bu konuda öncülüğü de Suudi Arabistan, Ürdün ve Mısır yapmalıdır. Diğer Müslümanlar da heyetin alacağı kararları takip etmelidir. Hilali önce hangi ülkenin heyeti görmüşse o ülke takip edilir. Elbânî'ye göre Balkan ülkeleri, Türkiye ve Türki Cumhuriyetler hilali takip etme heyeti bulunmayan ülkelere dahildirler.⁹⁷ Elbânî, tabii olunacak ülkenin de hilali şerî' yöntemle tespit etmesi gerektiğini söyler. Bunun yolu da hilalin çıplak gözle izlenmesidir. Bu konuda astrolojik bilgiler kullanmak caiz değildir. Esas olan hilalin görülmesidir. Astrolojik bilgilerle hesaplama yapmak sadece ramazan orucu için değil namaz vakitleri için de caiz değildir.⁹⁸

Sonuç

Elbânî, 21. yüzyılda Selefiyye'nin en büyük alimlerinden birisi olmuştur. Vehhabîleşme sonradan nüfuz eden birisi olarak bu gelenekten bağımsız hareket etmiştir. Hadisin, akide ve fıkıh konusunda özgün bir yeri olduğunu iddia etmesi ve hadislerden direkt olarak hükümler çıkarması onun bu konuda otorite olmasını sağlamıştır. Fakat Vehhabî/Selefi geleneğinde genel kabul görmüş inanç esaslarına ve fetvalara uyma hususunda diğer Suudi alimleri kadar hassas davranmamıştır. Mezhebi dinî yorumları kabul etmek yerine hadis merkezli düşünmüştür. Bu durum Hanbeli mezhebinin içtihadı ve müesses Vehhabi zihniyeti tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır. Elbânî'nin, mezhep, cemaat, tarikat vb. dinî kurumsallaşmaya karşı olma düşüncesi, küçük yaşta başlamıştır. Örneğin, küçük yaşta babasıyla Hanefi mezhebinin pratiklerine uyma konusunda ihtilaf yaşamıştır. Daha sonra gittiği Suriye'de de Hanefi mezhebinin ağırlıkta olması onun eleştirilerinin odak noktasında Hanefilerin olmasına neden olmuştur. Suudi Arabistan'a gittiğinde ise eleştirilerini Hanbeli mezhebine yöneltmiş, bu mezhebin görüşlerini taklit etmeyi ve mezhebin imamlarına saygı göstermeyi gereksiz görmüştür.

⁹⁴ Hilâlin dünyanın değişik yerlerinde değişik saatlerde görülmesi olayına "ihtilâf-ı metâli" denilmektedir. İrfan Yücel, "Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/2.

⁹⁵ Buhârî, "Şavm", 11.

⁹⁶ Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14", 01:05:49.

⁹⁷ Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14", 01:10:30.

⁹⁸ Albani, "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14", 01:17:20.

Elbânî'nin kendine has bu görüşleri, dinî eğitim için Arap ülkelerine giden Balkan öğrencileri üzerinde ciddi etki yaratmıştır. Onun, mezheplerin etkisinden çıkarak doğrudan Kur'an ve Sünnet'e bağlanma düşüncesi, Balkan öğrencilerin nezdinde makul bir yöntem olarak görülmüştür. Mezhebi yorumlar yerine sünnetin ikame edilmesi gerektiğini söylemesi ona prestij de kazandırmıştır. Elbânî'nin, sünnet üzerine bina ettiği dinî anlayışı, öğrenciler açısından başka yorumlara ve arayışlara mahal bırakmayacak derecede kabul görmüştür.

Elbânî'nin görüşleri konuşma kayıtlarıyla Balkanlar'a aktarılmıştır. Böylece Selefliliğin Balkanlarda yayılması gerçekleşmiştir. Nitekim Balkan kökenli dünya çapında bir alimin, millî dili Arnavutçayla vaaz vermesi bölgede Selefliliğin yayılması için zemin hazırlamıştır. Bu durum öğrencilerine hem meşruiyet alanı oluşturmuş hem de Selefliliğin sorgulanmaz bir dinî yorum olarak kabul görmesine neden olmuştur.

Elbânî, ses kayıtlarında anlattığı *et-Tasfiye ve't-Terbiye* teorisini esas alarak Selefliliği yaymaları gerektiğini zikretmiştir. Balkanlarda komünist rejiminin yıkılmasının ardından oluşan dinî boşluğu sünnetle doldurmaları gerektiğini telkin etmiştir. Halk inançları arasında yayılmış hurafe ve bid'atlerle ancak bu şekilde mücadele edilebilir.

Elbânî, İhvan-ı Müslimin, Hizb-i Tahrir, Cemaat-i Tebliği, vb. İslamcı grupları sert bir dille eleştirmiştir. Bunun sebebinin onun Balkanlarda Seleflilik dışında başka bir oluşumu görmek istememesinden kaynaklanmış olduğu düşünülebilir.

Elbânî, Kosova ve Bosna savaşını desteklemiştir. Bireysel olarak değil devlet düzeyinde Müslümanların bu savaşa destek vermesini vacip görmüştür. Bu görüşü de onu Cihadî Seleflilerden ayırmıştır. Sonuç olarak Elbânî, Balkanlarda Selefliliğin yaygınlaşmasına öğrencilerin faaliyetleri sonucunda büyük bir etki yaratmıştır. Bu etkisinin bir dönemle sınırlı olmadığı bunun gelecekte de bazı gruplar üzerinde artarak devam edeceği düşünülebilir.

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

- Abdulvehhab, Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2007.
- Abû-Rummân, Muḥammad - Abu Hanieh, Hassan. *Conservative salafism: A strategy for the \textquotedblislamization of society\textquotedbl and an ambiguous relationship with the state*. Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung, Amman Office, 2010.
- Albani, M. Nasiruddin. "01. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)", 1994. Erişim 23 Mart 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=G0oI9WWPYr4&t=30s>
- Albani, M. Nasiruddin. "02. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)". Erişim 20 Nisan 2021. Erişim 20 Nisan 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=6uze308AFTA&t=17s>
- Albani, M. Nasiruddin. "03. Shejh Albani (Pyetje Pergjigje- SHQIP)". Erişim 10 Mayıs 2021. Erişim 10 Mayıs 2021. https://www.youtube.com/watch?v=pmdy_ceKmTk
- Albani, M. Nasiruddin. "06. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 1993. Erişim 28 Ocak

2021. <https://www.youtube.com/watch?v=eKuQHAvjR8>
- Albani, M. Nasiruddin. "07. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)". Erişim 03 Ocak 2021. Erişim 03 Ocak 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=hZAqlEELcs8>
- Albani, M. Nasiruddin. "08. Shejh Albani (Pyetje dhe përgjigje - Shqip)", 1994. Erişim 19 Şubat 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=SAzlv4IVKxk&t=1898s>
- Albani, M. Nasiruddin. "Bekir Halimi e pyetë shejh Albanin për praktikimin e bidateve nga ana e hoxhallarëve". Erişim 10 Mayıs 2021. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=5MQX2H4eTsl&t=130s>
- Albani, M. Nasiruddin. "Pyetje - Përgjigje me Shejh Albanin - 17".
- Albani, M. Nasiruddin. "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 11". Erişim 25 Mart 2021. Erişim 25 Mart 2021. <https://islamhouse.com/sq/audios/338183/>
- Albani, M. Nasiruddin. "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 12". Erişim 10 Mayıs 2021. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://islamhouse.com/sq/audios/338185/>
- Albani, M. Nasiruddin. "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 13", 1993. Erişim 25 Nisan 2021. <https://islamhouse.com/sq/audios/338187/>
- Albani, M. Nasiruddin. "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 14", 1997. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://islamhouse.com/sq/audios/338577/>
- Albani, M. Nasiruddin. "Pyetje dhe Përgjigje me Shejh Albanin - 15", 1996. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://islamhouse.com/sq/audios/338579/>
- Albani, M. Nasiruddin. *Vizitë Shqipërisë - Bisedë Telefonike mes Shejh Albanit dhe Hoxhës Bekir Halimi*. Erişim 06 Ocak 2022. https://www.youtube.com/watch?v=5cjVSk5-fUc&ab_channel=AudionurShkurt
- Ali, İbrahim Muhammad el-. *Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî - muhaddisu'l Asr ve Nâsiru's-Sunne*. Dâru'l-Kalem: Şam, 2011.
- Aude, Atiyye b. Sadîk Ali Sâlim. *Safahât beydâ min hayâtî'l-imam Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî*. el-Mektebetü'l-İslamiyye: Yemen, 2001.
- Basha, Ali M. *Rrugëtimi i fesë Islame në Shqipëri (1912-1967)*. Tirane, 2011.
- Bayyoomi, Muhammad. *The Life of Shaikh al-Albaani*, ts.
- Bekir, Ömer Ebû. *el-İlmü'l-müceddid el-'allâmetü'l-muhaddis Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî*. Beytü'l-efkârî'd-devliyye, ts.
- Bello, Hasan. "Diktatura dhe Besimet Fetare". *Drita Islame* 1 (2012).
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi". *Tarihte ve günümüzde Seleflilik*. 485-524. Tartışmalı ilmî toplantılar dizisi; Milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar dizisi. Esenler, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Medhalî Selefiyye Nedir ve Neyi Amaçlıyor?* Erişim 25 Haziran 2020. <https://www.yorungedergi.com/2020/05/medhali-selefiyye-nedir-ve-neyi-amacliyor/>
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheymân El-Uteybî ve Cemaati". *Marife* 9/3 (31 Aralık 2009), 21-46. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344084>
- Durguti, Abdylkader. "Balkanlarda Selefilik'in Ortaya Çıkışı". *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*. ed. Mizrap Polat. 133-152. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Durguti, Abdylkader. "Balkanlar'da Yüksek Din Öğretiminin Tecrübeleri (Kosova ve Makedonya Örneği)". ed. İbrahim Aşlamacı vd. 1/301-322. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Ebû Rummân, Muhammed. "Ürdün Selefilileri ve Arap Baharı". çev. Nurullah Çakmaktaş. *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. ed. Beşir Mûsâ Nâfi' vd. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *et-Tasfiye ve't-Terbiyye ve hâcetü'l-Müslimîn ileyhimâ*. Ürdün: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1421.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Hicâbu'l-Mera' el-Muslime fi'l-Kitâb ve's-Sunne*. Dâru's-Selâm,

2002.

- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife*. Riyad: Mektebetu'l-Mea'rif, 1995.
- Güleç, Hasan. "Sütrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hamdeh, Emad. *Salafism and Traditionalism: Scholarly authority in Modern Islam*. Cambridge, United Kingdom and New York, NY: Cambridge University Press, 2021.
- Lacroix, Stéphane. "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism". *Global Salafism*. ed. Roel Meijer. 58-80. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Popovic, Aleksandre. *Balkanlarda İslam*. çev. Kollektif. İnsan Yayınları, 1995.
- Şeybânî, Muhammed İbrahim. *Hayatu'l-Elbânî*. Mektebetu's-Sedâvî, 1978.
- Yücel, İrfan. "Hilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/1-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- "Elbânî'nin arapça ses kayıtları". Erişim 16 Ocak 2021. Erişim 16 Ocak 2021. <https://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=lecvview&sid=165&read=0&lg=388&kh=0>

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

İslâm Hukuku ile Türk Pozitif Hukukunda Hekimin Gayret Sarf Etme Sorumluluğu*

The Physician's Responsibility to Exert Effort in The Islamic Law and The Turkish Positive Law

Nilüfer Sena Çalık 

Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Assist., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Kilis / Türkiye
senacalik@kilis.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7444-8575>

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1184870

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 05.10.2022
Accepted / Kabul Tarihi: 03.12.2022
Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Çalık, Nilüfer Sena. "İslâm Hukuku ile Türk Pozitif Hukukunda Hekimin Gayret Sarf Etme Sorumluluğu". *Marife* 22/2 (2022): 891-910. <https://doi.org/10.33420/marife.1184870>

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: * In this study, the content under the heading of "Defect" in the "Contractual Responsibility" section of our doctoral thesis, "The Casual Connections in Islamic Law and Its Comparison with Turkish Law", which is ongoing at Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law, has been partially utilized. / Bu çalışma Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Anabilim Dalında devam etmekte olan "İslam Hukukunda İlliyyet Bağlı ve Türk Hukukuyla Mukayesesi" isimli doktora tezimizin Akdî Sorumluluk kısmında yer alan "Kusur" başlığından kısmen istifade edilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

İslâm Hukuku ile Türk Pozitif Hukukunda Hekimin Gayret Sarf Etme Sorumluluğu

Özet

Bu çalışma, hekimin sorumluluğunu gayret sarf etme borcu özelinde hastaya karşı gerekli özeni gösterme açısından ele almayı amaçlamaktadır. Gayret sarf etme borcu kusurdan beri olmanın ve hukuka uygunluğun ana sebeplerinden birini teşkil etmektedir. Bu sayede kurulan bir akitle neticenin gerçekleşmesi değil, neticenin gerçekleşmesi adına hekimin gereken özeni göstermesi beklenmektedir. Bunun Türk pozitif hukuk sistemi ve İslâm hukuku açısından tezahürü aslen benzerlik gösterse de hekimin kusurlu eyleminin icrası hususunda bazı farklar gündeme gelmektedir. Bunlar kişinin ruhen ve bedenen iyi olmasına yönelik yapılan her türlü müdahale esnasında hekimin kasıt veya ihmale dayalı hareketinden meydana gelmektedir. Kişiye verilen bu ehemmiyet tıp ile hukuku etkileşimli hale getirmektedir. Bu nazarla bakıldığında hukuk, yaşayan toplumun hakikatini oluşturmaktadır ve hukukun gelişim serüveni yaşanan gelişmelere paralellik arz etmektedir. Bu, esasında hukukun dinamizmini de sağlayan şeydir. Nitekim hukuk kendi sistematığı içerisinde müspet gelişmeleri karşılamaya açıktır. Hukukun bu etkileşimli yapısının benzeri kökleri eskilere dayanan tıp ilminde de kendini göstermektedir. Hukuk sisteminin kendi içerisinde gelişim yaşaması gibi tıp da bir bilim dalı olarak kendi içerisinde gelişim ve ilerleme göstermiştir. Buna mukabil tıp bir bilim dalı olarak sistematik bir yapıya bürünmeden önce geleneksel ve ilkel tıbbi yöntemler halinde iken; günümüzde gelişen teknolojik imkânlarla birlikte çeşitliliğini artırarak farklı problemlere cevap verebilecek seviyeye ulaşmıştır. Örneğin tüp bebek, organ ve doku nakli, doğum kontrol yöntemleri, genetik kopyalama, ötanazi gibi yöntemler tıp alanında yaşanan gelişmelerden sadece birkaçıdır. Tıbbın geçirdiği bu dönüşüm sürecinde yaşanan gelişmeler ekseriyetle hukukun da konusu olmuştur. Hukuk ve tıp alanındaki bu etkileşimli yapı hukuk doktrininin sağlık sistemine verdiği ehemmiyetin bir göstergesidir. Her iki hukuk sistemi açısından bu etkileşimli durum yeni gelişmelerle birlikte yeni sorunlar ve yeni cevap arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Bu arayışların birisini de hekimin mesuliyeti meselesi oluşturmaktadır. Tıbbi müdahalede bulunan hekimin hangi durumlarda sorumlu olacağı, sorumluluğun sınırını belirleyen kıstasın hangi esas üzerine bina edileceği meselesi gerek Türk pozitif hukuk sisteminde gerekse İslâm hukuku açısından ele alınmış; mesele her iki hukuk sisteminde güncel gelişmelere paralel olarak hukukî düzenlemelere konu edilmiştir. Bu noktada çalışmanın temel hedefi her iki hukuk sisteminde hekimin mesuliyeti açısından temel sorumluluk alanlarının tespit edilmesi ve buna mukabil meydana gelen zararın hangi durumlarda ortaya çıktığının belirlenmesi olmuştur. Nitekim zararın meydana gelmesinin önüne geçilmesi, genel hukuk sistematığı açısından ve insan ile toplum ilişkileri nazarında kuşkusuz sosyal düzenin bir gereğidir. Diğer yandan her iki hukuk sisteminin temel gayesinin nizamı'ı beşer olduğu düşünüldüğünde iki bilim dalı arasında gaye ortaklığının bulunduğu da kolaylıkla ifade edilebilir. Ancak gerek Türk pozitif hukuk sisteminin gerekse İslâm hukukunun kullandığı yöntemlerin ve her iki hukuk sisteminin oluşum evrelerinin farklı olması gayeyi temin noktasında da bazı farklılıkların olabileceğini göstermektedir. Bu farklılıklar hekimin mesuliyeti meselesinde de karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte hekimin mesuliyeti noktasında her iki hukuk sisteminin benimsediği ortak sorumluluk ilkelerinin olması sistematik açıdan tabiidir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden hekimin mesuliyetinin genel özen yükümlülüğü altında gayret sarf etme borcu minvalinde ele alınması da bu sorumluluk ilkelerinden birini teşkil etmektedir. Bu şekildeki yükümlülük hekimî akdî sorumluluk altına sokmakta ve bunun neticesi olarak hekimden hukuka uygunluk şartlarına riayet etmesi beklenmektedir. Çalışmamızda da bu durum her iki hukuk sistemiyle karşılaştırmalı olarak örneklerle ele alınacak; bu sayede konuya açıklık getirmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Akdî Sorumluluk, Hukuka Uygunluk, İliyet Bağı, Hekim.

Physician's Responsibility to Exert Effort in the Islamic Law and the Turkish Positive Law

Summary

The study aims to address the responsibility of the physician in connection with taking care of the patient, in particular the duty of effort. Duty of effort constitutes one of the main reasons for proving free from fault and being in compliance with the law. What is expected of an established contract is not the realization of the result, but the physician's due diligence for the realization of the result. Although the manifestations of this in Turkish positive legal system and Islamic law are essentially similar, there are certain differences in the execution of the physician's defective action. These differences arise from the deliberate or negligent actions of the physician during any intervention for the mental and physical

well-being of the person. The value of the person makes medicine and law interact with each other. From this perspective, law constitutes the essence of the living society, and the development process of law is parallel to current developments. Actually, it is also what provides the dynamism of the law. Law is open to positive developments within its own system. The interactive structure of law is also to be seen in the science of medicine, which has its roots in ancient times. Just as the legal system has developed in its own right, medicine, as a branch of science, has developed and progressed as such. Thus, medicine had been as the traditional and primitive medical methods before it took on a systematic structure as a discipline, today it has reached a level to be able to solve different problems by reinforcing its methodical diversity with the developing technological opportunities. For example, methods such as IVF, organ and tissue transplant, contraception methods, gene duplication, and euthanasia are just a few of the developments in the field of medicine. The developments in this transformation process of medicine have mostly been the subject in law. The interaction between law and medicine is an indicator of the importance that the doctrine of law gives to the healthcare system. In terms of both legal systems, this interactive position has brought up new kinds of problem, as well as, pursuit of answers in line with new developments. One such pursuit is the issue of the responsibility of the physician. In which cases the physician performing the medical intervention will be responsible, and on which basis the criteria determining the limits of the responsibility can be built has been discussed both in Turkish positive legal system and in Islamic law; and the issue has been the subject of legal regulations in both legal systems in parallel with current developments. At this point, the main aim of the study is to establish the main areas of responsibility of the physician in terms of the liability in both legal systems and on the other hand, to determine the situations in which any damage may occur. As a matter of fact, preventing damage is undoubtedly a necessity in social order in compliance with the general legal system and human-society relations. In other respects, considering that the main purpose of both legal systems is the regulation of people (nizâm al-bashar), it can easily be stated that both legal systems share the identical purpose. However, the fact that the methods used in both Turkish positive legal system and Islamic law, and the difference in formation stages in both legal systems shows that some differences may arise with a view to attain that purpose. These differences also arise in the issue of the responsibility of the physician. However, it is systematically natural that common principles of responsibility adopted in both legal systems occur in dealing with the liability of the physician. Consideration of the responsibility of the physician, which is the subject of our study, a duty of effort under the general duty of diligence constitutes one of the principles of this responsibility. Such an obligation imposes a contractual responsibility on the physician and as a result, the physician is expected to observe the legal compliance requirements. In our study, this situation will be examined comparatively in both legal systems through examples and the matter will be clarified.

Keywords: Islamic Law, Contractual Liability, Compliance with Law, Causal Relation, Physician.

Giriş

Hekim ile hasta arasındaki ilişki Türk pozitif hukuk sistemi ve İslâm hukuku açısından hekimin sorumluluğunun tatbiki noktasından önem arz etmektedir. Her iki hukuk sisteminin konuya verdiği ehemmiyet toplu halde yaşayan kişilerin birbirine karşı sorumluluk sahibi olmalarının, hekim ile hasta arasındaki ilişkide ise hukuk doktrininin bu duruma verdiği önemin göstergesidir.

Sorumluluk, hukuk sisteminde “kişinin yetki alanına giren herhangi bir davranışın sonuçlarını üstlenmesi,”¹ “bir şahsın mükellef olduğu veya bil’iltizam ifa ettiği şeylerden dolayı suale maruz kalması ve îcabına göre mükâfat veya ceza görmesi” durumudur.² Bu nazarla sorumluluk, kişinin salâhiyeti altındaki herhangi bir durumda cezaî veya hukukî her türlü sonuçtan mükellef olma halini ifade etmektedir. Mükellefiyetin hekim ile hasta arasındaki münasebeti, konumuz açısından

¹ Cengiz Yelbaşı, *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Sim Matbaacılık, 2014), 562.

² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), III/19.

önemi ifade edilen noktadadır.

Hukuk sistemi açısından hekimin tıbbi müdahale esnasında hukuka uygunluk şartlarına riayet etmesi icap etmektedir. Gayret sarf etme borcu da bu minvalde değerlendirilen, hukuka uygunluk şartı altında ele alınan; neticede ise hekimin âdeten yerine getirmesi beklenen, hastaya karşı gerekli özeni gösterme konusunda temel sorumluluklardan birisini teşkil etmektedir. Bu sorumluluğun yerine getirilmemesi durumunda ise hekimin akdî kusur içerisinde olduğu ve hukuka aykırı muamelede bulunduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir kusur sonucunda, hekimin gayret sarf etme borcunu yerine getirmemiş olmasından ve tıbbi müdahale esnasında gerekli özeni göstermemesinden kaynaklı zarar meydana gelmesi kaçınılmazdır. Meydana gelen bu zarar ise gerek Türk pozitif hukuk sistemi nazarından gerekse İslâm hukuku açısından tasvip edilmeyen ve giderilmesi beklenen tazmin sorumluluğunu oluşturmaktadır. Bu sorumluluğun her iki hukuk sistemi açısından hukukî veya cezaî sorumluluk şeklinde teşekkül etmesi mümkündür. Çalışmamızda ise hekimin sorumluluğu hukukî sorumluluk nazarında ele alınacak, gayret sarf etme borcu özelinde, akdî kusur çerçevesinde değerlendirilecektir.

1.Kavramsal Çerçeve

Çalışmamızda konu ele alınış biçimi ve hukuk sistematiği nazarından Türk pozitif hukuk sistemi ve İslâm hukuku mukayeseli olarak ele alınmaktadır. Her iki hukuk sisteminin yapısal farklılığı düşünüldüğünde konunun kendisine münhasır kavramlar içermesi tabiidir. Bu kavramlara hukuk sistematiği açısından yeri geldikçe konu akışı içerisinde temas edilecektir. Bununla birlikte hekimin mesuliyeti meselesi, hekimlik mesleği gereği tıp alanını ilgilendiren ve tıp bilim dalına münhasır kavramları mündemiçtir. Bu açıdan öncelikle tıbbi müdahale, hukuka uygunluk, gayret sarf etme sorumluluğu ve hekimlik mesleğine ıstılahi açıdan vakıf olmak; sonrasında gayret sarf etme borcu ekseninde konuyu değerlendirmek konunun anlaşılabilirliği açısından önem arz etmektedir.

1.1.Tıbbi Müdahale Kavramı

Tıbbi müdahale literatürde tıp ilmine vakıf kişi tarafından; hekim eliyle yerine getirilmesi beklenen ve tedavi etme amacı güden doğrudan veya dolaylı her türlü muameledir. Tanımdan hareketle tıbbi müdahale kendi içerisinde iki önemli unsur barındırmaktadır. Bunlardan birincisi müdahalenin hekim eliyle yerine getirilmesi, ikincisi ise müdahalenin tedavi etmek amacına yönelik olmasıdır.³ Ancak günümüzde gelişen teknolojik imkânların tıp alanına yansımaları hangi uygulamaların tedavi etmek amaçlı olduğu konusunda zihinlerdeki açıklığı bozmaktadır.

Tedavi etmek maksatlı teşebbüsler en genel anlamda hastayı iyileştirerek sağlığına kavuşturmak, acıyı dindirmek ya da koruyucu tedbirler uygulamaya dönük eylemlerden müteşekkildir. Ancak günümüzde tıbbi müdahale adı altında gerçekleştirilen her işlemin tedavi etmek maksatlı olduğu söylenemez. Örneğin güzellik

³ Mehmet Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk* (Ankara: Kazancı Hukuk Yayınları, 1991), 4.

amaçlı yapılan ameliyatlar temelde tedavi etme amacı gütmese de tıbbi müdahale kapsamında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bu kapsamdaki her eylemin hukuka uygun olduğu söylenemez. Örneğin kısırlaştırma, zorunlu olmadığı halde gebeliğe son verme gibi yöntemler hukuka uygunluk taşımasa da tıbbi müdahale kapsamında değerlendirilmektedir.⁴ Bu açıdan tıbbi müdahale denildiğinde gerek alışagelmış cerrahi tedavi yöntemleri gerekse bunun dışında kalan psikolojik tedavi veya ilaçla tedavi yöntemlerinin hatta hekimin hastaya karşı yaklaşım yönteminin her birinin bu kapsamda değerlendirildiği söylenebilir.⁵ Bu açıklamalardan hareketle tıbbi müdahalenin anlamsal genişliğinin tek bir tanıma indirgenemeyeceğini ifade edebiliriz.

İslâm hukukunda da bir ilim geleneği olarak tıp farz-ı kifâye olarak incelenmekte olup⁶ insan bedeninin durumunu bilerek onu iyileştirmeye yönelik icra edilen tüm tıbbi teşhisler ve yapılan müdahaleler bu başlık altında mütâlaa edilmektedir. Bu kapsamda tıbbi müdahale doktorun şifa vermeye yönelik herhangi bir hastalığı veya meydana gelen zararı gidermek amaçlı her türlü muamelesini teşmildir.⁷ Ayrıca bu muamele esnasında insan bedeninin hürmetinin korunması durumu tatbik edilen tedavinin hastaya herhangi bir zarar vermemesi kaydıyla sınırlandırılmış olup mesele bu açıdan ayrı bir öneme sahiptir. Ancak insan bedeni her daim dokunulmaz değildir. Nitekim zaruret hali bu durumun istisnasını teşkil etmekte olup bu doğrultuda tıbbi müdahalenin mubah sayıldığı durumlar gerekli haller de göz önünde bulundurularak ayrıca ele alınmıştır.⁸

Klasik kaynaklarda mer'i hukuk sisteminde olduğu gibi tıbbi müdahale ifadesine kavramsal olarak yer verilmese de bu anlama mütekârip tedavi yöntemleri tazmin ve zararın giderilmesi açısından ele alınmıştır. Örneğin hacamat yapan, lavman yapan kişinin,⁹ sünnet yapan, kan alan kişinin, göz veya diş hekiminin işi kaynaklarda ele alınan bu şekildeki tedavi yöntemlerinden biri olarak zikredilebilir. Mer'i hukuk sisteminde olduğu gibi bu tedavi yöntemlerini yerine getiren kişilerin eylemlerinin tedavi maksatlı sayılması ancak tedaviyi icra eden kişinin işin ehli olması ve zarar verme kastıyla hareket etmemesine bağlıdır.¹⁰ Yine mer'i hukuk sisteminde

⁴ Aydın Zevkliler, "Tedavi Amaçlı Müdahalelerle Kişilik Hakkına Saldırının Sonuçları (1982 - 1983 Öğretim Yılı Açılış Dersi Metni)", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (02 Ekim 1983), 23-37.

⁵ Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 16 vd.; Ahmet Ekşi, *İslam Tıp Hukuku Çağdaş Tıp Problemlerine İslam'ın Getirdiği Hukuki Çözümler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 38.

⁶ Abdülkadir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'yyü'l-İslâmî* (Beyrut: Darü'l-Katibi'l-Arabî, ts.), 2/520.

⁷ Muhammed b. Muhammed Muhtâr b. Ahmed Mezid el-Cekeni Şinkiti, *Ahkâmü'l-cirahati't-tbbiyye ve'l-asarü'l-müterettibe aleyha* (Cidde: Mektebetü's-Sahabe, 1994), 32,33,39; Kays b. Muhammed Al-i Şeyh Mübarek, *et-Tedavi ve'l-mes'uliyeti't-tbbiyye fî's-şeriatil-İslâmiyye* (Lübnan: Müessesetü'r-Reyyan, 1997), 29.

⁸ Bk. Ahmed Hüseyin Şerefeddin, *el-Ahkâmü's-şer'iyye li'l-a'mali't-tbbiyye* (Kahire: Camiatü Ayn Şems, 1987), 31-45.

⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), XVI/10; Ayrıca bk. Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylai, *Tebyinü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekaik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1313), IV/74.

¹⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî İbn Kudâme, *el-Mugnî*, (Mektebetü'l Kahire, 1968), V/398,400; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'ddekaik* (Daru'l-Kitabi'l-Islami, ts.), VIII/33.

olduğu gibi¹¹ bu eylemlerin tıbbi müdahale kapsamında değerlendirilmesi ancak kişinin rızası veya velisinin izni doğrultusundadır. Bunun ihlal edildiği durumda ise tazmin sorumluluğu söz konusudur.¹² Tazmin sorumlulunun istisnasını hastanın hayatını tehdit eden bir durumun vâki olması,¹³ hastanın rıza beyanında bulunmaya elverişli şartların bulunmaması; hayati tehlikesinin mevzubahis olması gibi haller oluşturmaktadır.¹⁴

İslâm hukukunda da tıbbi bazı uygulamalar hukuka aykırı sayılmıştır. Örneğin ötanazi bu uygulamalardan biridir.¹⁵ Klasik kaynaklarda zikredilen bir kimsenin hapsedilerek yeme içmesine engel olma veya soğukta bırakılarak ölmesine sebep olma hali esas alınarak ötanazinin kasten icra edilmesi durumu kasten adam öldürmeye benzetilmiştir.¹⁶ Nitekim öldürme amaçlı eylemler İslâm hukukunda suç kabildendir.¹⁷ Dolayısıyla hekimin eylemi meşru addedilmediğinden ve tıbbi müdahalenin tanımında zikrettiğimiz şifa verme ile zararı giderme amacının dışında kalması sebebiyle bu şekildeki uygulamanın tıbbi müdahale olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışmaya açık görülmektedir.

Neticede tıbbi müdahalenin Türk pozitif hukuk sistemi ile İslâm hukuku açısından meseleyi ele alış yönleri benzerlik arz edip; tedavinin için uzmanı sayılan hekim eliyle icra edilmesi ve tedavi etme maksadına yönelik olması kıstas olarak kabul edilmiştir. Bu iki esas gerçekleştiği takdirde, rızanın da bulunması şartıyla, hekimin uygulamasının meşru sayılması mümkündür. Tıbbi müdahale noktasında her iki hukuk sistemi arasında görülen fark tedavi etme amacına yönelik eylemlerin kapsamı konusundadır. Türk pozitif hukuk sisteminde bu kapsam daha genişken İslâm hukukunda müdahalenin hekimin iyileştirmeye yönelik eylemine dönük olması çizgisi korunmuştur.

1.2. Gayret Sarf Etme Sorumluluğu

Akdin kurulması sonucu olarak açığa çıkan borç her zaman için bir şeyi tamam kılmayı, almayı veya yapmayı gerektirmez. Bazen borç muayyen bir sonuca ulaşmak adına sarf edilen çabanın kendisini oluşturmaktadır. Hukuk sistemince borcun mevzûunun vasıta olma veya gerekli gayreti göstermeye yönelik olması akdin konusunu “gayret sarf etme borcu” kılmaktadır. Böylece borcun yerine getirilmesi akde yönelik gerekli gayretin sarf edilmesiyle olup borcun yerine getirilmediği durumda akdi kusur söz konusudur.¹⁸

¹¹ Türk pozitif hukuk sistemindeki uygulama için bk. Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 16 vd.

¹² İbn Kudâme, *el-Mugni*, V/398.

¹³ Şinkiti, *Ahkâmü'l-cirahati't-tıbbiyye ve'l-asarü'l-müterettibe aleyha*, 253.

¹⁴ Mustafa Reşit Belgesay, *Tıbbi Mesuliyet Esaslar - Tipik Vakalar Türk Tabipler Birliği Kanunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953), 70.

¹⁵ Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, 121.

¹⁶ Üdeh, *et-Teşri'ü'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, I/87; Yaşar Yiğit, “İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukuki Sonuçlarının Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar* 16/3 (2003), 347.

¹⁷ Bk. Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), IV/179; Ebü Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1990), VI/3.

¹⁸ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), II/412,413,424.

Pozitif hukuk sistemlerinde mer'i olan “gayret sarf etme”¹⁹ veya “akdi gereği gibi ifa etmeme”²⁰ hallerinin klasik İslâm hukuk literatürüne yansımaları doğrudan olmayıp mesele kusurluluk halinde hizmet, vedâ, âriyet gibi emanet akitleri özelinde teşekkül etmektedir. Örneğin vedâ akdinin gayret sarf etme borcu nazarında değerlendirilmesine sebep teşkil eden şey emanet olarak bırakılan malın mûda' tarafından kendi malı özeninde korunmasıdır. Bu şekildeki bir özen akdi güvene dayalı akitler arasında zikretmeye vesile kılmakta; haddi aşan herhangi bir muamele olmadığı sürece kişi tazmin sorumluluğuyla mesul kılınmamaktadır.²¹ Benzer şekilde âriyet olarak verilen mal emanet hükmünde olup herhangi bir kusur olmaksızın telef olması halinde sorumluluk söz konusu değildir.²² Hizmet akdi kapsamında tatbik olan “ecîr-i hâs emindir” kaidesi gereğince özel işçinin tazmin sorumluluğu mevzu bahis değildir.²³ Ecîr-i müştereke gelindiğinde ise mezhep imamlarınca ortak bir kanaat hâsıl olmamakla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre ma'kûdun aleyhin ecîr-i müşterekin elinde emanet hükmünde olması; haddi aşan herhangi bir muamele olmaması durumunda sorumluluk gerektirmemektedir.²⁴ Ecîr-i müşterek dâhilinde ele alınabilecek hekimin, sünnetçinin sorumluluğu ise birer gayret sarf etme sorumluluğu olup ecîr-i müşterek kapsamında ele alınabilecek diğer işlerden işin mahiyeti gereği ayrılmaktadır.²⁵ Nitekim bu kapsamdaki meslek gruplarından örneğin sanatkârlığın iş kapsamı cansız varlıklar üzerinayken hekimlik mesleğinin icrasının bizatihi canlı varlıklar üzerinde olması, her ne kadar akdin konusu emek de olsa, hekimlik mesleğini ecîr-i müşterek dâhilindeki diğer işlerden ayırmaktadır.²⁶

Zikredilen akitlerin her birisi için haddi aşan bir durum olmadığı sürece tazmin sorumluluğunu ortadan kaldıran şey edime gösterilen ihtimam olup ayrıca gayret sarf etme nazarında değerlendirmeye vesile kılan şey akdin genel yapısıdır. İslâm hukukunda kusurluluk olarak zikredebileceğimiz bu durum Türk pozitif hukuk sistemi açısından da kusur teşkil etmekte olup İslâm hukukunu Türk pozitif hukuk sisteminden ayıran akdin hizmet veya emanet akdi olması yönündeki ayırım ve her bir akdin mahiyet itibarıyla farkıdır.

¹⁹ Abdurrezzak Ahmed Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1953), VI/80; Abdurrezzak Ahmed Senhûrî, *el-Vasit fi şerhi'l-kanuni'l-medeniyyi'l-cedid: nazariyyetü'l-iltizam bi-vechi am* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), I/657; Hüseyin Amir, *el-Mesuliyeti'l-Medeniyyeti't-Taksiriyye ve'l-Akdiyye* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1979), 292.

²⁰ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), 1170.

²¹ Serahsî, *el-Mebisât*, XI/110; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'ic fî tertîbi's-şerâ'ic* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1986), VI/207; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, IV/94; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), III/171; Mustafa Yıldırım, “Vedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/596.

²² Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), III/218; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, III/177.

²³ Merginânî, *el-Hidâye*, III/243; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkam* (Dârü'l-Celil, 1991), I/711.

²⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, III/242; Zeylai, *Tebyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik*, V/134; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr alâ'l-Hidâye* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1970), IX/127.

²⁵ Bk. Ahmet Akman, *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2019), 137.

²⁶ Şükrü Özen, “İslâm Hukukuna Göre Yanlış Tedavide Cezaî Sorumluluk”, *38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı 2* (2005), 738.

1.3.Hukuka Uygunluk

Hukukî bir muamelede fiil hukuka uygun veya hukuka aykırı şekilde vuku bulabilir. Konumuz açısından hekimin uygulamasının tıbbi müdahale olarak değerlendirilebilmesi ve haksız fiil teşkil etmemesi adına müdahalenin hukuka uygunluk şartlarını taşıması gerekmektedir. İcra edilen fiilin hukuka uygun veya hukuka aykırı olarak meydana gelebileceği bir durumda hukuka uygunluğu belirleyen birtakım şartların olması hukuk sistematığı işlerliği açısından tabiidir. Bu şartlar çalışmamızda gayret sarf etme borcu bakımından hekimin hukukî sorumluluğunu belirleyen esasları teşkil etmektedir.

Hukuka uygunluk hukuk sistematığı işlerliği açısından fiilin hukukîliğine delil teşkil etmektedir. Hukukî bir muamele âdeten alışagelmış durumda hukuka uygun neticeler doğurmaktadır. Aksi durumda ise hukuka aykırılık söz konusudur. Hukuka aykırılık kişinin iradesinin neticeyi istemesi; kasıt veya neticenin meydana gelmesini arzu etmediği halde neticenin meydana gelmesi; ihmâl durumunda ortaya çıkabilir. Kast veya ihmâl her ne şekilde meydana gelirse gelsin neticede açığa çıkan zarar hukuka uygunluğun önünde engeldir.²⁷

Hukukî sorumluluk doktrinde kişilerin birbirine karşı verdiği zararı tazmin mecburiyetinde olmasıdır.²⁸ Örneğin hekim ile hasta arasındaki ilişkide hastanın uğradığı zarardan hekimin sorumlu olması hukukî sorumluluk kapsamındadır.²⁹ Bu doğrultuda İslâm hukukunda hukukî sorumluluk “et-tasarrufu’ş- şer’î” olarak ifade edilen ve “tasarruf” tan maksadın muamelenin borç doğuran, hukukî sonuç meydana getiren her türlü davranış olmasıdır.³⁰ Hekimin sorumluluğunda tasarruf olarak ifade edilen ise esasında icra edilen fiil olup fiilin zarar meydana getirmesi veya getirmemesi hukukî sorumluluğu belirleyen temeli teşkil etmektedir. Bu sayede hekimin muamalesi fiilin hukuka uygun olarak icra edilmesi veya hukuka aykırılık taşıması noktasında temel etken konumundadır.

Hekimin hukukî sorumluluğu açısından hukuka uygunluğu belirleyen bazı unsurlar vardır. Bu unsurlardan ilki tıbbi müdahalenin hekim eliyle gerçekleşmesidir. Hekim; literatürde tıbbi müdahalede bulunabilecek eğitimi almış, hekimlik mesleğini icra etme kabiliyetine sahip kişidir.³¹ Hekimin bu kabiliyeti “hâzik” olarak ifade edilmekte olup bu yetkinliğe sahip kişi “tabib-i hazik” şeklinde isimlendirilmektedir.³² Hekimin hâziklik sıfatına sahip olmadığı durumunda ise hukuka uygunluk ortadan kalkmaktadır. Hekimin yetkinliğiyle ilgili bu esas Hz. Peygamber’den

²⁷ Hâluk Tandoğan, *Türk Mes’uliyet Hukuku* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010), 4.

²⁸ Zahit İmre, *Doktrinde ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri* (Ankara: İsmail Akgün Matbaası, 1983), 5.

²⁹ Deschenaux Tercier - Henri Pierre, *Sorumluluk Hukuku*, çev. Salim Özdemir (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1983), 2.

³⁰ Subhî b. Muhammed Receb el-Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-‘âmme li'l-mûcebât ve'l-‘ukûd fi’ş-şerî‘ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1972), I/33.

³¹ Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 16 vd.; Üdeh, *et-Teşrî‘u'l-cinâ‘iyyü'l-İslâmî*, I/520.

³² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, V/398; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbad* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menari'l-İslâmiyye, 1994), IV/124,130; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, VI/238.

(s.a.) rivayet edilen hadiste “Hekimlik eğitimi aldığı bilinmediği halde hekimlik icra eden kişi tazmin sorumluluğu altındadır.”³³ şeklinde zikredilerek gerekli eğitime sahip olmayarak hekimlik icra etmeye çalışan kişinin sorumlu olacağı belirtilmiştir. Neticede hukuka uygunluk, hekimlik icra edebilmede yetkinlik gerektirir. Bu yetkinlik ve maharetin gereği ise hekimlik mesleği ve tıp ilmini ortaya çıkaran şeydir.³⁴

Hukuka uygunluk için bir diğer şart rızadır.³⁵ Hekimin işin ehli olması yanında icra ettiği mesleği yerine getirebilmesi hastanın rızasının bulunmasına bağlıdır.³⁶ Rıza beyanının geçerli olabilmesi için hastanın tıbbi müdahale öncesi bilgilendirilmiş olması, ikrah altında olmayarak kendi serbest iradesiyle hareket etmesi ve ehliyet sahibi olması gereklidir.³⁷ Şayet hastanın rızası için şartlar elverişli değil veya hasta izin verme noktasında ehliyetten yoksunsa velinin izni gereklidir. Ancak hastanın velisi de bulunmuyorsa bu durumda yetkili makamın yani hâkimin izni hastanın izni kabilindedir.³⁸ İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre hasta veya veliden alınan izinle yapılan müdahaleler hukuka uygunluk arz ederken³⁹ İmam Mâlik'e göre hukuka uygunluk ancak hekimin hekimlik izninin bulunması ve bununla birlikte hasta yahut veliden alınan izne bağlıdır. Hanefî mezhebinin genel görüşü de Mâlikî mezhebinin görüşüne yakındır.⁴⁰ Hanefî mezhebinde yaygın kanaat hekimlik izni bulunmayan cahil hekimin hacredilmesi gerektiği yönündedir.⁴¹ Bu konudaki teferruat esasında tazmin sorumluluğuyla alakalı olup neticede her bir mezhebin ortak kanaati hekimin muamelesinin hukuka uygun olması için hastanın rızasının bulunmasıdır.⁴² Hekimin uygulamasında hastanın rızası bulunmasına rağmen müdahalenin hukuka uygunluk şartı taşımaması noktasında bir istisna estetik kaygılarla yapılan müdahalelerdir. Böylesi müdahalelerin tıbbi herhangi bir zorunluluk içermemesi hekimin mesleği icra konusunda hukuka uygunluk âmillerinden yararlanması önündeki engeldir.⁴³

Bir diğer husus ise hekimin mutadî aşmamasıdır.⁴⁴ Örneğin sünnet yapan,⁴⁵ yarayı açan, kan alan, hacamat yapan kişinin yaptığı işte hukuka uygunluğun

³³ Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan 'Abdülmeam Şelebî (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001), 10/“Kasâme”, 39 (No. 7005); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd b. 'Abdilbâkî (b.y.: Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye; Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), “Tıp”, 39 (No. 3466).

³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbad*, IV/124; Mübarek, *et-Tedavi ve'l-mes'uliyeti't-tibbiyye fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*, 27.

³⁵ Hakan Hakerî, *Tıp Ceza Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 28; Belgesay, *Tıbbî Mesuliyet*, 62.

³⁶ Mübarek, *et-Tedavi ve'l-mes'uliyeti't-tibbiyye fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*, 197.

³⁷ Bk. Şinkiti, *Ahkâmü'l-cirahati't-tibbiyye ve'l-asarü'l-müterettibe aleyha*, 250-255.

³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbad*, IV/129; Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerime ve'l-ukube fi fikhi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1988), 351; Hastanın rızasının bulunması noktasında örnek olması açısından ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/14; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir alâ'l-Hidâye*, IX/127.

³⁹ Ebû Zehra, *el-Cerime ve'l-ukube fi fikhi'l-İslâm*, 352; Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Mugnî*, IX/179; Şâfiî, *el-Üm*, VI/190.

⁴⁰ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), II/94; Üdeh, *et-Teşri'ü'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, I/523.

⁴¹ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fi'lü'd-darre ve'd-damânu fihi* (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1988), 30.

⁴² Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/149; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, IX/179.

⁴³ Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Adalet Yayınları, 2018), 130.

⁴⁴ Zerkâ, *el-Fi'lü'd-darre*, 30.

⁴⁵ Zeylai, *Tebyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik*, V/137.

sağlanması mutadın aşılması ile. Şayet âdeten uygulanan ve alışlagelen sınır aşılmış ve neticede hasta zarar görmüşse,⁴⁶ hastanın rızasının bulunması sonucu etkilemeyecek hekimin hukuka aykırı muameleden sorumluluğu söz konusu olmaktadır.

Hukuka uygunluğu belirleyen bir diğer husus hekimin gerekli özeni göstermesidir. Gayret sarf etme borcunun en açık gereklerinden birini teşkil eden özen yükümlülüğü hekimin gücü dâhilinde elinden gelen gayreti göstererek en iyi sonucu ortaya koymasını gerektirmektedir. Beklenmeyen herhangi bir reaksiyon olması durumunda ise hekimin özen yükümlülüğünden kaynaklı haddi aşan bir muamele olmadığı sürece sorumluluk söz konusu değildir.⁴⁷

Bir diğer şart hekimin sır saklama sorumluluğudur. Türk pozitif hukuk sisteminde hükmen açık bir düzenleme bulunmamakla birlikte hekimin sır saklama sorumluluğunun varlığı kabul edilmektedir.⁴⁸ İslam hukukunda da meslek sahiplerinin sır saklama yükümlülüğüne yönelik klasik kaynaklarda açık bir hüküm bulunmamakla birlikte hekimin buna riayet etmemesi hukuka aykırılık teşkil etmekte, herhangi bir zarar meydana gelmesi durumunda sorumluluk gerektirmektedir.⁴⁹

Netice itibarıyla tıbbi müdahalede uygulamaların meşruluğu, meşruluğun gereği olarak hekimin hukukî veya cezaî sorumluluktan beri olması, bazı esaslar çerçevesinde mümkündür. Bu esasların tahakkuk etmemesi durumunda hukuka uygunluk ortadan kalkarak hukuka aykırılık söz konusu olmaktadır. Hukuka aykırılığın hukuk sisteminin tasvip etmediği davranışlardan müteşekkil olması ise⁵⁰ hekimin mesuliyeti meselesini gündeme getirmekte; hukukî ve cezaî⁵¹ sorumluluk söz konusu olmaktadır.

Hekimin sorumluluğu temelde bir sözleşme ilişkisine bağlıdır. Hekim, kurulan akit gereği mesleğini icra ederken sözleşme ilişkisini ihlal ettiği ve hukuka aykırı muamelede bulunduğu her bir durumda meydana gelen zarardan sorumludur.⁵² Böylece bir eylemin meşru addedilmesi ve neticede kişinin hukukî veya cezaî sorumluluktan berî olması bazı şartlara bağlıyken hukuka uygunluk bu şartların yanında gelmektedir.

Tıbbi müdahale esnasında hukuka uygunluk şartları sağlanarak hukuka

⁴⁶ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddül-muhtar ala Dürri'l-muhtar* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1966), VI/67-68; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Beyrut: Dârü'l Fıkr, 131M.S.), IV/499; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/11; Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ganım b. Muhammed el-Bağdadi, *Mecmaü'd-damânât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 87.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/11; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VI/238.

⁴⁸ Belgesay, *Tıbbî Mesuliyet*, 116; Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 97-98.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, 192-195.

⁵⁰ Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 3.

⁵¹ Hekimin sorumluluğunu yerine getirmemesi veya haddi aşan herhangi bir muamelenin olması durumunda farklı cezalar öngörülmüştür. Örnek olması açısından bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhü'l-Hidâye* (Lübnan: Dârü'l-Fıkr, 1970), VIII/128; Ayrıca cezaî sorumlulukla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şeyma Akartepe, *Hekimin Hatalarının Hanefî Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 74-89; Cana ve vücut bütünlüğüne yönelik zararlar ve hukuka aykırılığın ortadan kalktığı diğer sebepler için bk. Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 111 vd.

⁵² Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 45.

aykırılık veya kusurluluk teşkil eden herhangi bir durumun meydana gelmemesi hekimin gayret sarf etme sorumluluğunun neticesidir. Bu açıdan hukuka uygunluğu belirleyen her bir unsur gerekli gayreti ve özeni göstermeye yönelik hekimin muamelesinin vasfını belirlemektedir. Böylece hukuka uygun şekilde gerçekleşen her bir eylem örneğin; müdahalenin hekim eliyle gerçekleşmesi, müdahalede gerekli özeni gösterilmesi, tıp ilminin gereklerine uygun eylemde bulunma sözleşmeye aykırı muamelede bulunmama gayret sarf etme sorumluluğunun icrasının neticesidir.

2.Hekim ile Hasta Arasındaki Muamelenin Hukukî Niteliği

Gayret sarf etme borcu bakımından hekimin hukukî sorumluluğunun sınırlarını belirleyebilmek adına öncelikle hekim ile hasta arasında ne tür bir ilişkinin kurulduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Hukukî sorumluluk açısından hekim ile hasta arasındaki muamelenin mahiyeti akdî sözleşme ilişkisine bağlı olabileceği gibi bu ilişki akit dışı muameleden de kaynaklanabilir.

Hukuk sistematigi içerisinde akdî sorumluluk herhangi bir sözleşmeden doğan borca aykırılığı ifade etmektedir. Borcun hiç ifa edilmediği veya akdin gereği gibi yerine getirilmediği, hukukî ilişkinin gereği olarak ise tarafların akde bağlılığa riayet etmediği anlaşılmaktadır.⁵³ Yükümlülüğün yerine getirilmediği bu durum akde muhaliflik teşkil etmekte; neticede ise sorumluluk gerektirmektedir.⁵⁴ İslâm hukukunda da Türk pozitif hukuk sistemine benzer şekilde akdin yerine getirilmesi veya akdin şartlarının ihlal edilmesi zarar meydana getirmekte; bu ise akdî sorumluluk teşkil etmektedir.⁵⁵ Bu şekildeki bir sözleşme ilişkisine bağlılık her iki hukuk sisteminde beyan edilen iradeye uygun hukukî muamelede bulunmayı gerektirirken sözleşmenin ihlal edilmesi durumunda sorumluluk hâsıl olmaktadır.

Tıbbi müdahale açısından muamelenin mahiyetinin akdî sorumluluk teşkil etmesi durumunda hekimin hangi hallerde sorumlu olacağına bilinmesi gerekmektedir. Türk pozitif hukuk sisteminde hekim ile hasta arasındaki muamelenin mahiyetinin akit olması durumunda sözleşme “hekimlik sözleşmesi” veya “tedavi sözleşmesi” olarak isimlendirilirken akdin hukukî durumunun niteliğinin de bilinmesi gerekmektedir. Bununla birlikte sözleşmenin ne olduğu hususunda hukuk sistemi açısından hizmet sözleşmesi, ıstısnâ’ (eser) sözleşmesi, vekâlet sözleşmesi ve kendine has (sui generis) bir sözleşme olduğuna dair farklı görüşler serdedilmiştir. Örneğin Alman hukukunda tedavi; hizmet sözleşmesi, İsviçre hukukunda vekâlet sözleşmesi hükümlerine tabidir.⁵⁶ Bu görüşlerin her biri açısından sorumluluğun koşulları ve sonuçları farklılık arz etmektedir. Sözleşmenin niteliği hususunda mer’i hukuk sisteminde benimsenen hasta ile hekim arasında kurulan akdin vekâlet sözleşmesi olduğudur. Ancak kimi zaman takma diş, estetik operasyonlar gibi kesin sonuç elde etmeye yönelik işlemlerde, ıstısnâ’ olarak, kurulan akdin ıstısnâ’ (eser)

⁵³ Tandoğan, *Türk Mes’uliyet Hukuku*, 5; Mustafa Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku* (Ankara, 1981), 59; Pierre Tercier vd., *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020), 417.

⁵⁴ Tandoğan, *Türk Mes’uliyet Hukuku*, 5.

⁵⁵ Muhammed Ahmed Sirâc, *Damânü'l-udvan fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1993), 56-57.

⁵⁶ Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 51-53.

sözleşmesine benzer yönleri olduğu da söylenebilir.⁵⁷

İslâm hukuku açısından hekim ile hasta arasındaki muamelenin hukukî niteliğinin sözleşmeye dayalı olduğu konusunda genel bir kanaat hâkimdir. İslâm hukukunda Türk pozitif hukuk sisteminde olduğu gibi hekim ile hasta arasındaki ilişki hekimlik sözleşmesi veya tedavi sözleşmesi gibi özel bir isimle zikredilmeyerek mesele klasik kaynaklarda daha çok icâre akdi bölümünde ele alınmış ve hekimin konumu ecîr-i müşterek olarak görülmüştür.⁵⁸ Ecîr-i müşterek, belli bir işi yapmak üzere tutulan kişidir.⁵⁹ Kurulan akdin ecîr-i müşterek olmasının tıbbi müdahale noktasında hekimin mesuliyeti açısından bazı sonuçlar doğurması tabiidir. Nitekim hukuk sisteminde akit dâman için bir kaynak teşkil etmektedir. Bu sebeple şartları açıkça belli olan bir akde aykırı hareket etmek de tazmin gerektirmektedir. Hekimin durumunun ecîr-i müşterek statüsünde olması, ecîr konumunda olan hekim için de akitte şart koşulan ve yerine getirmesi beklenen sonuca aykırı harekette bulunması tazmin mesabesindeydir.⁶⁰ Örneğin icâre akdi kapsamında ecîr-i müşterek konumda olan sünnetçinin haddi aşması halinde ne şekilde sorumlu olacağına dair mesele klasik kaynaklarda tartışılmıştır.⁶¹ Benzer şekilde hacamat yapan kişinin, baytarın,⁶² kan alan kişinin⁶³ ve diğer tıbbi müdahale kapsamında ele alınan ve hekim statüsünde olan her bir iş kolunun sorumluluğu ecîr-i müşterek hükmüne tâbidir. Hekimin ecîr-i müşterek konumunda olmasının gereği olarak herhangi bir hatada bulunmadığı bilindiği takdirde, dış etkenler ya da ârızî bir sebepten dolayı hastanın zarar görmesi veya ölmesi durumunda hekim üzerine sorumluluk gerekmemektedir.⁶⁴ Çünkü hekimin gayret sarf etme borcu içerisinde yerine getirmesi beklenen gayreti göstermesi hekim eliyle meydana gelmesi muhtemel zararın önündeki asıl engeldir. Böylece hekimin herhangi bir kusurunun bulunmadığı, muamelenin ise hizmet sözleşmesi kabul edildiği bu durumlarda sorumluluk gerekmemektedir.

Hekimin sorumluluğunun ıstisnâ' (eser) sözleşmesi dâhilinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği noktasında ise ıstisnâ' akdinin mahiyet itibarıyla belli vasıf ve ölçülerde bir şey îmal etmek olduğu düşünüldüğünde akdin yapısı gereği tâyin edilen işin sıfatının ve tüm özelliklerinin önceden belirlenmesi; uygulanan işlem sonucu tam bir netice sağlanmasının beklenmesi⁶⁵ tıbbi müdahalenin mahiyetine aykırıdır. Nitekim hekimin mesuliyeti gayret sarf etme sorumluluğu kapsamında olup hekim yalnızca elinden gelen gayreti göstermekle mükelleftir. Vasıfları belirlenmiş

⁵⁷ Mehmet Demir, "Hekimin Sözleşmeden Doğan Sorumluluğu", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını* 57/3 (2008), 238.

⁵⁸ Ahmet Akman, "Hekim Uygulamaları ve Hukuki Sorumluluk (İslâm ve Türk Hukuku'nda)", *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/169-170 (2018), 163; Ali Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Tıbbî Müdahaleden Doğan Sorumluluk", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 153; Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), XXI/384; Örnek olması açısından bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr alâ'l-Hidâye*, IX/127; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, V/398.

⁵⁹ Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, II/352; Bâbertî, *el-İnâye şerhü'l-Hidâye*, IX/65.

⁶⁰ Akitlerle ilgili genel bilgi için bk. Vehbe Zuhaylî, *Nazariyatü'd-damân* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 62; Ayrıca bk. Abdurrezzak Ahmed Senhûrî, *Nazariyyetü'l-akd* (Beyrut, 1998), 63.

⁶¹ Bâbertî, *el-İnâye şerhü'l-Hidâye*, IX/128; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, V/398.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/10; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i*, IV/211.

⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr alâ'l-Hidâye*, IX/127.

⁶⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, VI/238.

⁶⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, V/2-3; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar ala Dürri'l-muhtar*, V/223.

bir işi icra etmek ve sonuca yönelik selamet şartı tâyin etmek ise sonuçlandırma borcu dâhilinde olup akdin gereğine aykırıdır. Bu açıdan ıstisnâ' akdinin genel yapısı sonuçlandırma borcu şeklinde değerlendirilmeye uygunken; hekimin mesuliyeti gayret sarf etme borcu teşkil etmektedir.

Mer'i hukuk sisteminde olduğu gibi takma diş, alçı yapımı gibi durumlarda bir yönüyle ıstisnâ' (eser) sözleşmesine benzeyen hekimin mesuliyetinin istisnai olarak bu şekilde değerlendirilmesi tıbbi müdahalenin tedavi etmek amacına mâtuftur.⁶⁶

Türk pozitif hukuk sisteminde vekâlet akdi çerçevesinde değerlendirilen hekimin mesuliyeti İslâm hukuku açısından akdin hukukî niteliği yönünden farklılık arz etmektedir. Vekâlet, kişinin kendisinin yapmaya muktedir olduğu bir işi başkasına yapmaya vekil kılmasıdır.⁶⁷ Bu, bir anlamda müvekkil konumda olan kişinin bizatihi kendisinin yapabildiği bir işte bir başkasını vekil tâyin etmesidir.⁶⁸ Vekâlet akdi hekimin mesuliyeti açısından ele alındığında ise müvekkil konumunda olan kişinin yani hastanın bizatihi kendisinin yapabileceği bir işi, bu akdin konusunu oluşturan tedavi olup, hekime yaptırması şeklinde tatbik olmaktadır. Bu noktada akdin yapısının vekâlet sözleşmesi olması tıbbi müdahalenin mahiyetine aykırılık taşımaktadır. Nitekim tıbbi müdahalenin hukuka uygunluğu ilgili kısımda zikrettiğimiz özelliklerin her birinin gerçekleşmesine bağlıdır. Müvekkil konumunda olan hastanın böyle bir yetkinliği söz konusu olmadığı için vekâlet akdi kapsamında muamele haksız fiil teşkil etmektedir.

Hekim ile hasta arasındaki ilişkinin diğer bir şekli haksız fiil ilişkisidir. Haksız fiil, hukukî sorumlulukta akdin kurulmadığı akit dışı muameleleri teşmildir.⁶⁹ Türk pozitif hukuk sisteminde haksız fiil hukuk düzeninin yapılmasını hoş görmediği genel görev veya ödev ihlallerinden meydana gelmektedir. Bu durumda haksız fiil hukuk düzenince tasvip edilmeyen ve izin verilmeyen zararlı fiillerden müteşekkildir.⁷⁰ İslâm hukuku açısından da haksız fiil Türk pozitif hukuk sisteminde olduğu gibi başkasına zarar vermeme noktasında genel bir yükümlülük ihlalini ifade etmektedir.⁷¹ Tıbbi müdahale noktasında ise bu durum herhangi bir akdî ilişkinin olmadığı hekim müdahaleleri veya tıbbi müdahalenin zikretmiş olduğumuz hukuka uygunluk sebeplerinin ihlali durumunda karşımıza çıkmaktadır.⁷²

Netice itibariyle hekim ile hasta arasındaki muamelenin hukukî mahiyetinin tayini her bir akdin yapı itibariyle farklılık arz etmesi sebebiyle gayret sarf etme borcu bakımından hekimin göstermesi gereken özenin sınırını belirleyebilmek adına önem taşımaktadır. Bu, mer'i hukuk sisteminde vekâlet akdi kapsamındayken

⁶⁶ Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, 158; İstisnâ' akdine yönelik genel bir değerlendirme için bk. Akman, "Hekim Uygulamaları ve Hukuki Sorumluluk (İslâm ve Türk Hukuku'nda)", 157.

⁶⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, III/136.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, IV/85.

⁶⁹ Zuhaylî, *Nazariyatü'd-damân*, 79, 201; Sirâc, *Damânü'l-udvan fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 55-56; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), 551.

⁷⁰ Fikret Eren, *Sorumluluk Hukuku Açısından Uygun İlliyyet Bağlı Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1975), 142; Turgut Akıntürk - Derya Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Beta Yayınları, 2020), 87.

⁷¹ Tevfik Hasan Ferec, *en-Nazariyyetü'l-amme li'l-iltizam fi mesadiri'l-iltizam* (Beirut: Dârü'l-Câmiyye, ts.), 364.

⁷² Bk. Zerkâ, *el-Fi'lü'd-darre*, 30.

İslâm hukuku açısından ecîr-i müşterek hükmüne tâbidir.

3. Gayret Sarf Etme Borcu Bakımından Hekimin Mesuliyeti

Hekim ile hasta arasında yapılan akdin mücebi olarak hekim hastayı tedavi etme yükümlülüğü altındadır. Bu yükümlülüğünün icrası hastaya herhangi bir zararın sirayet etmemesi veya hastanın her türlü zarardan berî olması şeklinde bir şart koşmak değildir.⁷³ Nitekim böylesi bir şart akdin muktezâsına aykırıdır.⁷⁴ Hekim her ne kadar akdin selametini şart koşarak hastanın iyileşmesi yönünde bir anlaşma yapmasa da bunun gerçekleşmesi adına; hastanın zarar görmemesi ve iyileşmesi yönünde gerekli gayreti göstermekle yükümlüdür.⁷⁵ Bu yükümlülük hekimi yalnızca hastaya karşı gerekli özeni gösterme konusunda borç altına sokmaktadır. Borcun yerine getirilmemesi durumunda ise hekim açısından akdî kusur söz konusudur.⁷⁶

Gayret sarf etme borcunda amaç neticenin bizatihi kendisine hâsıl olmak değildir. Akdin medyunu olan; yani borcu yerine getirmekle mükellef taraf olan hekimin neticeyi elde etmek adına gerekli gayreti sarf etmekle yükümlü olmasıdır. Burada kıstas olarak kabul edilen şey bizatihi neticenin kendisini elde etmek olmayıp istenilen neticeye ulaşmak adına sarf edilen çabanın ve gösterilen gayretin kendisidir.⁷⁷ Hekim tedavi süresi boyunca olası tüm ihtimalleri göz önünde bulundurarak tıbbi müdahaleyi icra etmesi kendi üzerine borç addedilmektedir. Bu açıdan hekimlik mesleği gereğince hastaya doğru tedavi yöntemini tatbik etmek, gerekli teşhisi koymak, hastanın ilaç ve birtakım maddelere karşı duyarlılığını belirleme noktasında ön araştırmayı yapmak ve olası yan etkileri belirleme konusunda hekimin gerekli gayreti sarf etmesi gerekmektedir. Tüm bunlara rağmen gerekli araştırmaları yapıp bulguları değerlendiren hekimin yanlış teşhis koyması durumunda üzerine herhangi bir sorumluluk söz konusu değildir. Hekimden beklenen yalnızca gerekli gayreti gösterme yönündeki çaba; bunun neticesi olarak uygun tedavi yöntemini belirlemesi ve bu yöntemi icra etmesidir. Yani bu aşamada hekimin mesuliyeti tıp ilminin gereğinin tatbikidir. Örneğin steril aletler kullanmak veya tedavi süresince ortaya çıkması muhtemel tepkimelere müdahale etme gerekli özeni gösterme noktasında hekimden âdeten beklenen durumların birkaçıdır.⁷⁸ Tüm bunlara rağmen sakınılması mümkün olmayan bir durumun ortaya çıkması halinde ise hekimin tazmin sorumluluğu yoktur.⁷⁹ Örneğin hastanın ölmesi durumunda hekim için sorumluluk söz konusu değildir.⁸⁰ Akdî kusur ancak hekimin gerekli gayreti icra etmeyecek bir zarara sebebiyet vermesi durumunda açığa çıkmaktadır. Şayet bir zarar meydana gelmiş ve bu zarar hekimin kusuruyla açıklık kazanmışsa fiil ile sonuç arasında kurulan illiyet bağı neticesinde hekim bu müdahaleden sorumlu addedilir. Aksi durumda ise tedavinin selamet şartının yerine getirilmemesi hekimin mesuliyeti için

⁷³ Bağdadi, *Mecmaü'd-damânât*, 87.

⁷⁴ Bardakoğlu, "İcâre", 21/386.

⁷⁵ Senhûrî, *el-Vasit*, I/656.

⁷⁶ Senhûrî, *el-Vasit*, I/656.

⁷⁷ Senhûrî, *el-Vasit*, 657-659.

⁷⁸ Ayan, *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 65-67; Ayrıca bk. es-Serahsî, *el-Mebûsât*, XV/104.

⁷⁹ Zerkâ, *el-Fi'lü'd-darre*, 30.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebûsât*, XVI/10; Ebû Zehra, *el-Cerime ve'l-ukube fi fıkhi'l-İslâm*, 348.

gerekli sebeplerden biri sayılmamaktadır. Bu durumda hekimin gayret sarf etme borcu bakımından sorumluluğunun anlaşılması noktasında bir unsur olarak “kusur” karşımıza çıkmaktadır. Kusur mer’i hukuk sisteminde sözleşmeye riayet etmeyerek borcun yerine getirilmemesi neticesinde anlaşmaya aykırı davranmaktan kaynaklanan sorumluluğu ifade etmektedir.⁸¹ TBK md. 112’de “*Borç hiç veya gereği gibi ifa edilmezse borçlu, kendisine hiçbir kusurun yüklenemeyeceğini ispat etmedikçe, alacaklının bundan doğan zararını gidermekle yükümlüdür.*” şeklindeki hüküm ve md. 114’de zikredilen “*Borçlu, genel olarak her türlü kusurdan sorumludur.*” şeklindeki kanun hükmü gereğince mer’i hukuk sisteminde borçlu, borcun yerine getirilmemesi sebebiyle ilgili borçtan ve neticede meydana gelen kusurdan sorumludur. Böylesi bir sorumluluğa sebep teşkil eden ise temelde in’ikad olan akdin varlığıdır.⁸²

Akdî kusur, kasten veya ihmalen yerine getirilmeyen akdi yükümlülükleri teşmildir. Bu durumda kusur akdi sorumluluk açısından kast ve ihmâl olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Borçlu ihmâlen herhangi bir zararda bulunsa sebebiyet verdiği bu zarardan ve aslen meydana gelen kusurundan sorumludur. Bu sorumluluğu belirleyen asıl etken ise yerine getirilmesi beklenen genel özen kriteridir. Bu açıdan genel özen kriteri, toplumun âdeten benimsediği ve herkesten normal şartlarda beklenen umûmî özen ilkesini oluşturmaktadır.⁸³

İslâm hukukunda da Türk pozitif hukuk sistemine benzer şekilde akitten doğan borcun yerine getirilmemesi ve ihlâl edilmesi akdî kusur teşkil etmektedir. Bu durum borçlunun kastına, ihmâline ya da fiilin kendine isnat edilmiş olsa da sonuç değişmeyerek genel anlamda adem-i ifa durumu kusur teşkil etmektedir.⁸⁴ Nitekim akit taraflar nezdinde ve hukuk sisteminde kanun mesabesinde olduğu için akdin yerine getirilmemesi veya ihlâl edilmesi kusur telakki etmektedir. Sorumluluğun sağlanması için önemli şartlardan birisinin de akdin yerine getirilmesi olması, meselenin hilafı durumunda ilgili kusurun tayini açısından önem arz etmektedir.⁸⁵

Genel ifadeyle sorumluluk için zikredilen, özelde ise akdî kusur için zikrolunan ve borcun ifası hususunda mühim olan iki unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi edimin muayyen olması, bir diğeri akdin konusunun taraflar nezdinde biliniyor olmasıdır. Bir başka mesele ise borcun kusur yönünden tespiti olup edimin sonuçlandırma borcu mu gayret sarf etme borcu mu olduğunun belirlenmesidir.⁸⁶ Bir akitte şayet borç muayyen bir malın teslimi, bir işin yapılması veya bir işten imtina etmek şeklinde gerçekleşiyorsa; yani akdin mevzuu yapmakla tamam oluyorsa, akit sonuçlandırma borcudur. Örneğin malın müşteriye teslim edilmesi bu kabilden borcu şamildir. Bununla birlikte iltizam yalnızca vazedilmiş şeyin yapılmasından

⁸¹ Ahmet M. Kılıçoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2016), 671.

⁸² Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1189; Andreas Von Tuhr, *Borçlar Hukukunun Umuni Kısmı*, çev. Cevat Edege (Ankara: Olgaç Matbaası, 1983), I-II/581.

⁸³ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1190; Selehattin Sulhi Tekinay, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993), 874.

⁸⁴ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, VI/80; Senhûrî, *el-Vasit*, I/656; Amir, *el-Mesuliyeti'l-Medeniyye*, 287; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II/419.

⁸⁵ Akman, *Akdî Mesuliyet*, 124.

⁸⁶ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II/419; Akman, *Akdî Mesuliyet*, 125.

müteşekkil değildir. Ayrıca bir edimin gerçekleşmesi yönünde gerekli gayretin sarf edilmesidir ki bu gibi borç ilişkileri, hekimin mesuliyetini de kapsayan, gayret sarf etme borcu olarak isimlendirilmektedir. Netice itibariyle ifade edilebilir ki borcun kapsamı Fransız hukukunda iki kısımdan müteşekkildir: Birincisi “*obligation de résultat*” olarak isimlendirilen sonuçlandırma borcu, ikincisi ise “*obligation de moyen*” şeklinde isimlendirilen gayret sarf etme borcudur. Her iki durumda da borcun yerine getirilmemesi akdî kusur teşkil etmektedir.⁸⁷

Gayret sarf etme borcu bakımından hekimin sorumluluğunun kusurlu fiilin icrası noktasında tatbik olduğu anlaşılmaktadır. Neticede ise sorumluluğun tetkiki, hekimin kusurlu davranışı ile sonuç arasında kurulan illiyet bağı ilelerdir. Böylece hekimin kusuru hukuk sisteminde kişinin hukuka aykırı davranışa, ki bunun konusunu bizatihi insan davranışı oluşturur, yönelik iradesini ifade etmektedir.⁸⁸ Bu durumda hukuka aykırılık ve kusur arasında bir ayırım yapmak gerekirse; doktrinde hukuka aykırılık fiilin vasfına, kusur ise failin vasfına yöneliktir.⁸⁹

Hekimin hizmet akdi gereğince sorumluluğu tıbbi müdahalenin gereği yönünde ilgili amelin tatbikidir.⁹⁰ Bu sorumluluk gayret sarf etme borcunun gereğini oluşturmaktadır. Bu açıdan hekimin herhangi bir görev ihlali neticesinde ihmali davranışta bulunması veya kasten müdahalede bulunmaktan kaçınmak şeklinde kasti eylemin icrası, hekimin gayret sarf etme borcunun ihlalini teşkil etmektedir. Hekimin fiili ile kasıtlı veya ihmali davranış arasında kurulan illiyet bağı ise hekimi mesul kılan şeydir.

Tıbbi müdahale açısından hekimin hatasının söz konusu olması tabiîdir. Hata olarak zikredilen durum; hukuk sisteminde failin iradesine yönelik kasten veya kasıt dışı meydana gelmeye uygun, özünde kötülük barındıran her türlü zararlı davranışı kapsamaktadır.⁹¹ Bu sebeple gayret sarf etme borcu bakımından hekimin hatasının niteliği sorumluluk hukuku açısından ayrı bir önemi haizdir. Hekimin teşhiste veya fiilde hata etmesi tabiiyken sorumluluk açısından önemli olan hekimin hatasının niteliğidir. Şayet hekimin icra ettiği eylem sonucu hata ettiği anlaşılmış; ancak hekim eylemi kasten tatbik eylememişse veya hastaya verdiği ilaç sonucu gerçekleşen tepkimede hasta zarar görmüşse böyle bir durumda sorumluluk söz konusu değildir. Çünkü İslâm hukukunda kıstas kabul edilen şey hekimin zarar vermeye yönelik kasıtlı eylem icra etmemesi; bununla birlikte hekimin işin ehli olması ve iyileştirmeye yönelik elinden gelen gayreti sarf etmesidir.⁹² İslâm hukuk sistemine benzer şekilde mer’i hukuk sisteminde de esas kabul edilen şey budur. Mer’i hukuk sisteminde vekâlet sözleşmesi gereğince hekim elinden gelen gayreti göstermekle yükümlüdür. Buna mukabil hekim hekimlik mesleğini gereği gibi ifa etmez; teşhisi

⁸⁷ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, VI/80; Senhûrî, *el-Vasit*, I/657; Amir, *el-Mesuliyeti'l-Medeniyye*, 292.

⁸⁸ Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 98; M. Kemal Oğuzman - Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2016), II/55.

⁸⁹ Tuncî Abdüsselâm, *Müessesetü'l-Mesuliyeye fi's-Şerâti'l-İslâmiyye* (Trablus: Menşûrâtü Cemiyeti'd-Daveti'l-İslâmi'l-Alemiyye, 1994), 139.

⁹⁰ İcâre akdi ile ilgili sorumluluk hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Zuhaylî, *Nazariyatü'd-damân*, 206.

⁹¹ Zerkâ, *el-Fi'lü'd-darre*, 59; Abdullah b. Salim Gamidi, *Mes'uliyetü't-tabibi'l-miheniyye dirase ta'siliyye mukarene beyne's-şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kavanini'l-muasıra* (Camiatü'l-Melik Suud, 1993), 72.

⁹² Ebû Zehra, *el-Cerime ve'l-ukube fi fihki'l-İslâm*, 348-349.

koyma ve özen borcunu yerine getirmeyerek sözleşmeye bağlılık göstermezse, akdî kusur söz konusu olur. Örneğin doktor göstermesi gereken özeni göstermeyerek mikroplu iğneyi bilerek, steril etmeden hastaya enjekte etse mikropların bulaşması sonucu hastada meydana gelen zarardan sorumludur. Açığa çıkan kusur hekimin kusurlu davranışı ile meydana gelen zarar arasında kurulan illiyet bağının neticesidir.⁹³ Bu şekilde görülmektedir ki illiyet bağı, fiil ile meydana gelen zarar arasındaki ilişkide aslî müessiri belirlemede ana unsuru teşkil etmektedir.⁹⁴

Esasında Türk pozitif hukuk sistemi ve İslâm hukuku açısından kusur kapsam olarak farklı değerlendirilmektedir. Türk pozitif hukuk sisteminde kusur, yüklenen anlam itibarıyla İslâm hukukundan daha geniş bir mahiyet arz etmektedir. Bununla birlikte İslâm hukukunda kusurun mahiyeti kendi içerisinde de tartışmalıdır.⁹⁵ Ancak hekimin gayret sarf etme borcu bakımından bizi bağlayan kısmı esasında hekimin kasıtlı eylemi değildir. Nitekim İslâm hukukunda hekimin kastının tespiti zor olması sebebiyle daha çok ihmali davranışı esas alınmıştır. Bu açıdan delil veya kârîne yoksa hekimin kasıtlı muamelede bulunduğu düşünülmez.⁹⁶ Türk pozitif hukuk sisteminde ise İslâm hukukundan farklı olarak hekimin kasten bir fiili icra edebileceği kabul edilmiştir.⁹⁷

Sonuç

Mer'î hukuk sistemi ve İslâm hukuku açısından hekimin mesuliyeti noktasında benzer yönlerin ağırlıkta olduğunu ifade edebiliriz. Her iki hukuk sisteminin farklılaştığı nokta öncelikli olarak tıbbî müdahale kavramının mahiyetidir. Türk pozitif hukuk sisteminde tedavi etmek maksatlı olmayan bazı müdahaleler de bu kapsamda değerlendirilirken İslâm hukukunda müdahalenin tedavi etmeye yönelik olması noktasında ittifak vardır.

Hekim ile hasta arasındaki münasebette gerek Türk pozitif hukuk sistemi nazarından gerekse İslâm hukuku açısından kurulan bağın akdî bir ilişki olduğu yönünde genel bir kanaat hâkimdir. Bu sözleşme ilişkisi mer'î hukuk sisteminde hekimlik sözleşmesi olarak isimlendirilirken sözleşmenin mahiyeti hususunda hukuk sistemleri nazarında ortak bir kanaat hâsıl olmuş değildir. Batı hukuk sistemlerinde sözleşmenin kendine has bir sözleşme olduğu, ıstısnâ' akdi veya hizmet akdi olduğu yönünde farklı görüşler serdedilmişken sözleşmenin niteliği hususunda mer'î hukuk sisteminin benimsediği in'ikat olan akdin vekâlet sözleşmesi olduğudur. İslâm hukukunda ise akdin ıstısnâ' akdi veya vekâlet akdi olduğu yönünde farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte tespitimiz, bu yöndeki genel kanaatin ecîr-i müşterek olduğudur. Hukuk sistematîği açısından hekimlik sözleşmenin her iki hukuk

⁹³ Türk pozitif hukuk sistemindeki uygulama için bk. Ayan, *Tıbbî Müdahalelerden Doğan Hukukî Sorumluluk*, 63 vd.; Belgesay, *Tıbbî Mesuliyet*, 85.

⁹⁴ Richard Honig, "İlliyet Nazariyesine Dair", çev. M. Yavuz Abadan, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 2/0 (2011), 169.

⁹⁵ Bilgi için bk. Kamil Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 66 (Eserin yayımlanmış hali için bk. Kamil Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2021).

⁹⁶ Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Tıbbî Müdahaleden Doğan Sorumluluk", 163.

⁹⁷ Belgesay, *Tıbbî Mesuliyet*, 86.

sistemindeki mahiyet farklılığının belirlenmesinin önemi gayret sarf etme borcu açısından gösterilmesi gereken özenin sınırının tayini noktasındadır. Farklı yaklaşımlar değerlendirildiğinde ise bu akitlerin tıbbi müdahale tanımının ve hukuka aykırılığın dışında mahiyet teşkil ettiği; ayrıca gayret sarf etme borcu yerine sonuçlandırma borcunun ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Gayret sarf etme borcunun her iki hukuk sistemindeki tezahürü aslen benzerlik göstermekle birlikte mesele hekimin kusurlu eyleminin icrası noktasında farklılık arz etmektedir. İslâm hukuk düşüncesinde hekimin gayret sarf etme borcu gereği zarar vermeye yönelik kasıtlı eylemde bulunması beklenmezken İslâm hukukunun aksine Türk pozitif hukuk sisteminde uygulamada hekimin kasıtlı eylemde bulunabileceği kabul edilmiştir. Her iki hukuk sistemindeki bu farklılıktan hareketle gayret sarf etme sorumluluğu İslâm hukuku nazarında anlam itibarıyla daha geniş bir mahiyet arz ederken hekimin tıbbi müdahale esnasında iyi niyetinin varlığı esas alınmıştır. Bununla birlikte İslâm hukukunda hekimin tamamen sorumluluktan berî olduğunu iddia etmek de doğru bir yaklaşım değildir. Hekim haksız bir müdahalede bulunduğu takdirde veya mutadî aşması halinde zarar meydana gelirse bundan sorumludur.

Sonuç olarak hekimin mesuliyeti her iki hukuk sistemi açısından dinamizmini ve güncelliğini koruyan bir meseledir. Günlük düzen içerisinde zaman zaman güncellik kazanan olayların da etkisiyle gündeme gelen hekimin mesuliyeti meselesi muhtemeldir ki uzun bir süre bu yapısını korumaya devam ederek hukukî düzenlemelere konu edinecektir.

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

- Abdüsselâm, Tuncî. *Müessesetü'l-Mesuliyeye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Trablus: Menşûrâtü Cemiyeti'd-Daveti'l-İslâmi'l-Alemiyye, 1994.
- Akartepe, Şeyma. *Hekimin Hatalarının Hanefî Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Akıntürk, Turgut - Ateş, Derya. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Beta Yayınları, 29. Basım, 2020.
- Akman, Ahmet. "Hekim Uygulamaları ve Hukuki Sorumluluk (İslâm ve Türk Hukuku'nda)". *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/169-170 (2018), 145-201.
- Akman, Ahmet. *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkam*. 4 Cilt. Dârü'l-Celil, 1991.
- Amir, Hüseyin. *el-Mesuliyeti'l-Medeniyeti't-Taksiriyye ve'l Akdiyye*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1979.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Adalet Yayınları, 2018.
- Ayan, Mehmet. *Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*. Ankara: Kazancı Hukuk Yayınları, 1991.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye şerhü'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1970.

- Bağdadi, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ganim b. Muhammed. *Mecmaü'd-damânât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Tıbbî Mesuliyet Esaslar - Tipik Vakalar Türk Tabipler Birliği Kanunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Demir, Mehmet. "Hekimin Sözleşmeden Doğan Sorumluluğu". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını* 57/3 (2008), 225-252.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerime ve'l-ukube fi fıkhi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1988.
- Ekşi, Ahmet. *İslam Tıp Hukuku Çağdaş Tıp Problemlerine İslam'ın Getirdiği Hukuki Çözümler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 29. Basım, 2019.
- Eren, Fikret. *Sorumluluk Hukuku Açısından Uygun İlliyyet Bağlı Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1975.
- Ferec, Tevfik Hasan. *en-Nazariyyetü'l-amme li'l-iltizam fi mesadiri'l-iltizam*. Beyrut: Dârü'l-Câmiyye, 3. Basım, ts.
- Gamidi, Abdullah b. Salim. *Mes'uliyetü't-tabibi'l-miheniyye dirase ta'siliyye mukarene beyne's-şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kavanini'l-muasıra*. Camiatü'l-Melik Suud, 1993.
- Hakeri, Hakan. *Tıp Ceza Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l Fikr, 131M.S.
- Honig, Richard. "İlliyyet Nazariyesine Dair". çev. M. Yavuz Abadan. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 2/0 (2011), 169-188.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtar ala Dürri'l-muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1966.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürafî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbad*. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Menari'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Mektebetü'l Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fu'âd b. 'Abdilbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye;Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî. *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'ddekaik*. 8 Cilt. Daru'l-Kitabi'l-İslami, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr alâ'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1970.
- İmre, Zahit. *Doktrin ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri*. Ankara: İsmail Akgün Matbaası, 1983.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*. Ankara, 1981.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- Kaya, Ali. "İslâm Hukukuna Göre Tıbbî Müdahaleden Doğan Sorumluluk". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 147-166.
- Kılıçoğlu, Ahmet M. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Turhan Kitabevi, 20. Basım, 2016.
- Mahmesânî, Subhî b. Muhammed Receb. *en-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mücebât ve'l-ukûd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2. Basım, 1972.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu*

- Bidâyeti'l-mübtedi*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mübarek, Kays b. Muhammed Al-i Şeyh. *et-Tedavi ve'l-mes'uliyeti't-tıbbiyye fi's-şeriatil-İslâmiyye*. Lübnan: Müessesetü'r-Reyyan, 2. Basım, 1997.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan 'Abdülmeam Şelebî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001.
- Oğuzman, M. Kemal - Öz, Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. 2 Cilt. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 12. Basım, 2016.
- Özen, Şükrü. "İslâm Hukukuna Göre Yanlış Tedavide Cezai Sorumluluk". *38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı 2* (2005), 737-752.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukaha*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed. *el-Vasit fi şerhi'l-kanuni'l-medeniyyi'l-cedid: nazariyyetü'l-iltizam bi-vechi am*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed. *Mesâdiru'l-Hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1953.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed. *Nazariyyetü'l-akd*. Beyrut, 2. Basım, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsî'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Sirâc, Muhammed Ahmed. *Damânü'l-udvan fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990.
- Şerefeddin, Ahmed Hüseyin. *el-Ahkâmü's-şer'iyye li'l-a'mali't-tıbbiyye*. Kahire: Camiatü Ayn Şems, 2. Basım, 1987.
- Şinkiti, Muhammed b. Muhammed Muhtâr b. Ahmed Mezid el-Cekeni. *Ahkâmü'l-cirahati't-tıbbiyye ve'l-asarü'l-müterettibe aleyha*. Cidde: Mektebetü's-Sahabe, 2. Basım, 1994.
- Tandoğan, Hâluk. *Türk Mes'uliyet Hukuku*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010.
- Tekinay, Selehattin Sulhi. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 7. Basım, 1993.
- Tercier, Deschenaux - Pierre, Henri. *Sorumluluk Hukuku*. çev. Salim Özdemir. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1983.
- Tercier, Pierre vd. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020.
- Tuhr, Andreas Von. *Borçlar Hukukunun Umuni Kısmı*. çev. Cevat Edege. 2 Cilt. Ankara: Olgaç Matbaası, 1983.
- Üdeh, Abdülkadir. *et-Teşri'u'l-cinâ'iyyü'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Katibi'l-Arabi, ts.
- Yelbaşı, Cengiz. *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Sim Matbaacılık, 2014.
- Yelek, Kamil. *Gasp ve İtlaf Bağlamında Haneî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Yıldırım, Mustafa. "Vedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/596-598. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukuki Sonuçlarının Değerlendirilmesi". *İslami Araştırmalar* 16/3 (2003), 347.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fi'lü'd-darre ve'd-damânu fihi*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1988.
- Zevkliler, Aydın. "Tedavi Amaçlı Müdahalelerle Kişilik Hakkına Saldırımın Sonuçları (1982 - 1983 Öğretim Yılı Açılış Dersi Metni)". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (02 Ekim 1983), 1-37.
- Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyatü'd-damân*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavı/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı

The Essence of Qawl/Statement Tarkibs Used In the Integrity of the Qur'ân and Their Submission to the Holy Testament

Zakir Demir 

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Siirt / Türkiye
zakirdemir42@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3620-7233>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1180516

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 26.09.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Zakir, Demir. "Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavı/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı". *Marife* 22/2 (2022): 911-936. <https://doi.org/10.33420/marife.1180516>

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



<https://marife.org/tr/>

Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavlı/Söz Terkîplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitap'a Arzı

Özet

İnsanoğlunun konuşması için kullanılan en genel ifadelerden biri olan kavlı kök fiili ve bunun muhtelif türevleri, Kur'ân'da en fazla başvurulan tabîrdir. Bu bağlamda Kur'ân'da "kavlı" kökü, toplamda 1728 kez geçmektedir. Kâle-kâlû ifadeleri 945 kere ve isim anlamında kavlı kelimesi ise 93 yerde kullanılmaktadır. Emir kalıbında kul ise 326 kez geçmektedir. Bu çerçevede kavlı kökünün Kur'ân'da geniş bir kullanım alanının bulunduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'da kavlı-i ma'rûf, kavlı-i leyyin, kavlı-i kerîm, kavlı-i meysûr, kavlı-i zûr, lahnu'l-kavlı ve kavlı-i münker gibi müsbet veya menfî anlamları muhtevî terkîpler yer almaktadır. Kur'ân'da başta din tebliğ olmak üzere bireyin aile ve sosyal ilişkilerine dair iletişimin nasıl olması gerektiği konusunda ilâhî mesajların ve ahlakî ilkelerin kavlı terkîplerine yüklendiği görülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlatımında zengin bir anlam içeriğine sahip olan kavlı terkîplerinin ve sıfatlı kavlı tamlamalarının izini sürmenin, Kur'ân'ın serdettiği ahlakî ilkelerini ve ilâhî mesajlarını tespit etmek konusunda önemli bir katkı sunacağı öngörülmektedir. Bu sâikten hareketle elinizdeki çalışmada ilk olarak Kur'ân'da kullanılan kavlı terkîplerinin mâhiyeti tespit edilmeye çalışılmaktadır. Akabinde çalışmada Kur'ân'da kullanılan tüm kavlı terkîplerinin, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de izdüşümlerinin olup olmadığı inceleme konusu edilmektedir. Kavlı terkîbiyle ilişkili olduğu düşünülen ifadeler Tevrât ve İncil'in bütünlüğünde tespit edilmeye çalışılmakta ve örneklem olması bakımından her terkîple ilgili bir veya iki pasaj sunulmaktadır. Kur'ân'da kullanılan kavlı-i zûr, kavlı-i ma'rûf, kavlı-i sâbit, kavlı-i sedîd, kavlı-i meysûr, kavlı-i belîğ, kavlı-i kerîm, kavlı-i leyyin, zuhrufü'l-kavlı, kavlı-i 'azîm, kavlı'l-hakk, hakka'l-kavlı ve zâhirun mine'l-kavlı terkîplerinin doğrudan veya dolaylı olarak muhteva ve üslup açısından Yahudilik ve Hıristiyanlık kutsal metinlerinde bulunduğu saptanmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'ın bütünlüğünde bir kullanım alanı olmakla birlikte kavlı-i sakîl, kavlı-i muhtelif, el-kavlu'l-ism, lahnu'l-kavlı, münkeren mine'l-kavlı, kavlı-i münker ve kavlu'r-resûl terkîplerinin izdüşümleri yahudî ve hıristiyan kutsal metinlerinde tespit edilememiştir. Kur'ân'da bulunan bazı kavlı terkîplerinin izdüşümlerinin Tevrât ve İncil'de bulunmaması konusunda birtakım sebeplerden söz edilebilir. Kanaatimize göre bu durum Kur'ân'ın farklı üslup ve anlatılara sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de izdüşümleri saptanan Kur'ân'ın kavlı terkîpleri bağlamında ilâhî kitapların birtakım ahlakî ilkeleri ve temel öğretiler konusunda özdeşleştiği kanaatine ulaşılmaktadır. Zira her üç kutsal metninde yalan ve aldatıcı söz söylemenin yasaklandığı ve dolayısıyla sadakatin esas alındığı görülmektedir. Keza din adamlarından ve inanarlardan tatlı, yumuşak, yetkin, sağlam, etkili, tesirli, dokunaklı, gönlün ısındığı, ölçülü, içi dolu ve hikmetli söz söylemeleri öğütlenmektedir. Dolayısıyla üç kutsal metnine göre tüm inananlar bireysel ve toplumsal ilişkilerinde bu metodu benimsemeleri gerekmektedir. Çalışmada Kur'ân'da kullanılan kavlı terkîplerinin ilişkili oldukları konuların yeknesak bir bütünlük oluşturmadığı saptanmaktadır. Kur'ân'da kavlı terkîplerinin kullanım alanlarının, Hz. Muhammed'in şahsı ve hanımları, Hz. İsa'nın tabiatı, Kur'ân vahyinin mâhiyeti ve yapısı, inanç, akide, ameli hayat, sosyal hayat, evlilik, aile müessesesi, tebliğ ve davet yöntemleri ile ilişkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kavlı terkîplerinin, bireysel hayattan sosyal hayata, hemen hemen yaşamın her mecrasıyla ilişkili olarak bir kullanım alanına sahip olduğu tespit edilmektedir. Son tahlilde Kur'ân merkezinde Allah'ın birey ve sosyal hayata müdahale aracı kıldığı kavlı terkîpleri bağlamında, bireyin ferdî, ailevî, beşerî ve ictimâî olmak üzere dünyevi ve uhrevî tüm işlerinde ve ilişkilerinde iyi niyetin merkeze alındığı, sağlıklı bir iletişimin tavsiye edildiği tespit edilmektedir. Sonuç olarak kavlı terkîplerinin kullanımına bakarak ana hatlarıyla Kur'ân'ın, hangi muhataba karşı nasıl bir hitap tarzını tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kavlı Terkîpleri, Ahlak, İlâhî Mesajlar.

The Essence of Qawl/Statement Tarkibs Used in the Integrity of the Qur'ân and Their Submission to the Holy Testament

Summary

One of the most general expressions used for human speech, the root verb qawl and its various derivatives are the most frequently applied expressions in the Qur'ân. The root of qawl is used 1728 times in the Qur'ân. The phrase of qâla-qâlû is mentioned 945 times and the word of qawl as a noun is used in 93 places. Qul is also used 326 times in imperative mood. So, it is deduced that the root of qawl has a wide usage area in the Qur'ân. There are qawl tarkibs containing with positive or negative meanings in the Qur'ân such as qawl ma'rûf, qawl layyin, qawl karîm, qawl maysûr, qawl zûr, lahn al-

qawl and qawl munkar. It is seen that some divine messages and moral principles about how the communication should be in the familial and social relations of the individual, especially the religious tabliğ. Meanwhile, it is predicted that tracing the qawl tarkibs and adjective qawl phrases, which have a rich content of meaning in the Qur'ân's narration, will make an important contribution to determining the moral principles and divine messages suggested by the Qur'ân. Based on this motive, I will firstly try to ascertain the essence of qawl tarkibs used in the Qur'ân. Subsequently, I will examine the whole of qawl tarkibs used in the Qur'ân whether there are projections of them in the Torah and the Bible. The expressions and phrases thought to be related with qawl tarkibs are tried to be determined in the unity of the Torah and the Bible, and one or two passages related to each qawl tarkib are presented as an example. It is observed that the qawl tarkibs used in the Qur'ân such as qawl zûr, qawl ma'rûf, qawl sabit, qawl sadîd, qawl maysûr, qawl balîğ, qawl karîm, qawl layyin and zuhruf al-qawl are revealed directly or indirectly with similar expressions in the Torah and the Bible in terms of content and style. Although there are a wide usage area of qawl tarkibs in the integrity of Qur'ân, the projections of some of qawl tarkibs such as qawl sakîl, qawl muhtalif, qawl 'azîm, al-qawl al-ism, lahn al-qawl, qawl al-hak, hakk al-qawl, munkaran min al-qawl, qawl munkar, zâhirun min al-qawl and qawl al-rasul can not be determined in the Jewish and Christian scriptures. It is possible to mention a number of reasons why the projections of some qawl tarkibs used in the Qur'ân are not figured out in the Torah and the Bible. To my vantage point, this is due to the fact that the Qur'ân has different styles and narratives. It is concluded that the divine books are over-identified with some moral principles and basic teachings, in the context of the qawl tarkibs of Qur'ân that figured out their projections in the Torah and the Bible. Because it is seen that telling lies and deceitful words is prohibited and therefore loyalty is taken as a basic moral principle in all three scriptures. Similarly, clergymen and believers are advised to use sweet, gentle, competent, strong, effective, influential, touching, heart-warming, suitable, sensible and meaningful words. Therefore, all believers are required to adopt this moral method in their individual and social relationships according to the three scriptures. In this study, it is determined that the topics related to the qawl tarkibs of Qur'ân do not form a uniform integrity. The usage areas of qawl tarkibs are seen to be associated with Prophet Mohammad and his wives, the nature of Jesus, the nature and structure of the Qur'anic revelation, faith, creed, practical life, social life, marriage, family institution, the methods of tableegh and dawet. Therefore, it is stated that qawl tarkibs have a usage area in relation to almost every medium of life, from individual life to social life. In the final analysis, it is determined that goodwill and a healthy communication should be put at the center of the individual in all worldly and otherworldly affairs and relationships, including personal, familial, human and social ones in the context of qawl tarkibs that God has made a means of intervention in individual and social life in the Qur'ân. Looking at the usage of qawl tarkibs, it is generally understood what kind of addressing style that the Qur'ân proposes for which interlocutor.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Qawl Tarkibs (Types of Statement), Ethics, Divine Messages.

Giriş

Kur'ân'da konuşan, yani vahyin sahibi Allah iken, sık sık içinde başkaları tarafından söylenen sözlerin aktarıldığı olaylar nakledilmekte ve bu nakillerin aktarımında *kavl* kök fiili ve muhtelif türevleri yer almaktadır. Kur'ân'da insanoglunun konuşması için kullanılan en genel tabirlerden biri olan “kavl” kökü, toplamda 1728 kez geçmektedir. Kâle-kâlû ifadeleri 945 kere ve isim anlamında *kavl* kelimesi ise 93 yerde kullanılmaktadır. Emir kalıbında *kul* ise 326 kez geçmektedir.¹ Dolayısıyla

¹ Kur'ân'daki *kavl* kelimesinin geniş kullanımı sebebiyle olsa gerekir modern dönem çalışmalara bakıldığında *kavl* kökü ile ilişkili olarak iki doktora tezi, iki yüksek lisans tezi, çok sayıda makale ve bildirilerin hazırlandığı görülmektedir. *Kavl* köküyle ilişkili olduğunu tespit ettiğimiz çalışmalar şöyledir: Kadir Dinç, *Kur'an'da Kavl Kavramının Sıfatlı Kullanımları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 41-134; Kerim Alemdar, *Kur'ân'da "Hakka'l-Kavl" İfadesinin Anlam Alanının İncelenmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4-120; Aydın Temizer, *Bir Üslûb Özelliği Olarak Kur'ân'da De Ki Hitâbı*

→

kavl kökünün geniş bir kullanımı bulunmaktadır.² Keza bu çalışmanın konusu olan *kavl-i zûr*, *kavl-i sakîl*, *kavl-i ma'rûf*, *kavl-i sâbit*, *kavl-i sedîd*, *kavl-i meysûr*, *kavl-i belîğ*, *kavl-i kerîm*, *kavl-i leyyin*, *kavl-i muhtelif*, *kavl-i 'azîm*, *el-kavlu'l-ism*, *lahnu'l-kavl* ve *zuhrufü'l-kavl* gibi *kavl* terkîplerinin de Kur'ân'da -Hz. Muhammed'in şahsı ve hanımları, Hz. Îsâ'nın tabiatı, Kur'ân vahyinin mâhiyeti ve yapısı, inanç, akide, amelî hayat, sosyal hayat, evlilik, aile müessesesi, tebliğ ve davet yöntemleri gibi- muhtelif konular bağlamında çok sayıda âyette başvurulduğu görülmektedir.

Kadim lügavî sözlüklerde *kavl* kelimesinin kök anlamı, 'söylemek, demek' olarak verilmektedir.³ Kelimenin cem'i *akvâl* veya *akâvîldir*. İsim sîgasında ise *kavl*, 'tabîr, ifade, söylem, söylev, konuşma ve kelâm' gibi manalarda kullanılmaktadır.⁴ İnsanoğlunun zihninde tasavvur edip sözlü olarak ifade etmediği tasavvurları, inançları, düşünceleri ve görüşleri de "kavl" olarak adlandırılmaktadır.⁵ İbn Manzûr'a (öl. 711/1311) göre mecâz anlamda inançların (*i'tikâd*) ve görüşlerin (*ârà'*) *kavl* ile isimlendirilmesinin nedeni, *i'tikâdın* gizli olmasından ancak *kavl* ile

(İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 1-302; Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1-362; Zakir Demir, "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği", *Kader* 20/1 (2022), 345-368; Ahmet Koç, "Dinî İletişim Bağlamında Kur'ân'da 'Kavl' (Söz) Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi* 44/4 (2008), 29-50; Mustafa Baş, "Kur'ân'da İletişimde Kullanılan Kavl (Söz) Çeşitlerinin Diğer İnanışlardaki İzdüşümleri" (2019), 950-962; Mukadder Ârif Yüksel, "Kur'ân'da Hadîs Kelimesinin Semantik Anlamı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 135-155; İsmail Lütfi Çakan, "Hitâbet ve İrşâd Açısından Kur'ân-ı Kerim'de Söz Çeşitleri", *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 249-256. "Bir Üslûb Özelliği Olarak Kur'ân'da De Ki Hitâbı" isimli doktora tezinde *kavl* kökünün emir sîgası olan *kul* hitabı incelenmektedir. "İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti" isimli doktora tezinde, kelâm-ı beşerden iktibâslar yapan Kur'ân metninin, nasıl olup da Allah'ın sözü şeklinde değerlendirildiği yönündeki farklı bakışlar tahlil edilirken *kavl* kökü, *kâle*/*yekûlû* ve muhtelif türevleri inceleme konusu edinmektedir. Ancak *kavl* köküne dair bir değerlendirmenin bu iki çalışmada bulunmadığı görülmektedir. "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği" adlı makalede lafızların aidiyeti konusundaki temel görüşler değerlendirmeye tabi tutulurken Hâkka (69/40) ve Tekvîr (81/19-20) sûrelerinde geçen *kavl-i resûl* terkîbinin anlamına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. "Kur'ân'da Kavl Kavramının Sıfatlı Kullanımları" isimli yüksek lisans tezi başta olmak üzere diğer tezlerde de *kavl* terkîpleri ahlakî ilkeler açısından incelenmediği gibi bu terkîplerin Kutsal Kitap'a arzı da çalışmaların kapsam alanında bulunmamaktadır. Benzer durum doğrudan veya dolaylı olarak *kavl* kökü ile ilişkili olan diğer makale ve bildiriler için de geçerlidir. *Kavl/söz* terkîplerinin mâhiyeti ve bunların Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd sadedinde izdüşümünü inceleme konusu edinen elinizdeki bu çalışma ise *kavl* terkîpleri ve bu terkîplere yüklenen ahlakî ilkeleri ve temel mesajları etraflıca incelemesi yönüyle sâbık çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

² Kur'ân'da yaygın bir kullanım alanı olmasa da bazen *kavl* terkîplerinde yer alan *kavl* lafzı hafzedilebilmektedir. Örneğin "*Ve câ'û 'alâ kamîsihi bi-demîni kezibî/Yûsufun yalancılıktan bir kan gömleğini de getirmişlerdi.*" (Yûsuf 12/18) âyetinde geçen *kezib* kelimesinin, hafzedilmiş bir *kavl* lafzının sıfatı olduğu ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre âyetin açılımı, "ve câ'û 'alâ kamîsihi bi-demîni ve câ'û bi-kavli^m kezibî/Gömleği üzerinde bir kanla geldiler ve dahi yalan bir sözle geldiler" şeklinde olmaktadır. bk. Şerîf er-Radî, *Telhisu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*, thk. 'Alî Mahmûd Mukallid (Beyrût: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayyât, 1986), 114.

³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), "kvl", 3/443-444; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), "kvl", 11/572-573.

⁴ İbn Manzûr, "kvl", 11/572; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefî* (Beyrût: Mektebetü'l-Medrese, 1982), 2/204.

⁵ Hasan b. Sâlih b. 'Ömer el-Habeşî, *el-Burhân fî garibi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991), 363-365.

bilinebileceğinden veya sözün yerini alan zâhirî bir durum ile anlaşılabilmesinden-
dir. Dolayısıyla i'tikâd gizli olup ancak *kavl* ile bilinebildiği için i'tikâd, *kavl*in sebebi,
kavl de i'tikâdın delili olmaktadır.⁶ Yahudilerin bir tür 'hayat hikâyesi' işlevini gören
Ahd-i Atîk'e ve dolayısıyla Yahudi ilâhiyâtına bakıldığında *kavl* kelimesinin eşdeğeri
olarak amar (*kavl*) ve dibur (*kelâm*) ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin
"Allah'ın sözü/kelâmı" ifadesinin, Eski Ahid'de (Tanakh) eş değeri, "Devar Yahveh
(דְּבַר־יְהוָה)"⁷ ifadesidir. Hz. İsa'nın yaşam ve öğretilerinden müteşekkil olması sebe-
biyle bir tür biyografik eser görünümünde olan Ahd-i Cedîd'de, kelâmullâh terkîbi-
nin eşdeğeri "Tanrı'nın sözü/kelâmı" (λόγος θεοῦ) anlamında logos'tur.⁸

Kur'ân'da *kavl-i ma'rûf*, *kavl-i leyyin*, *kavl-i kerîm*, *kavl-i meysûr*, *kavl-i belîğ*,
kavl-i sedîd ve *kavl-i münker* gibi müsbet veya menfî anlamları muhtevi terkîpler bu-
lunmaktadır. Kur'ân'da Allah'ın zemmettiği sözlerin (*el-akvâl*) ve terkîplerin de çok
sayıda olduğu görülmektedir. *el-Kelimetü'l-habîse* (İbrâhim 14/26) ve *el-kavlü*
'aleyhi bi-mâ lâ ya'lemu'l-kâil/konuşanın bilmediği konuda ileri geri söz etmesi (el-
Bakara 2/169), zemmin muhtevi olduğu *kavl* terkîplerinden bazılarıdır.⁹ Kur'ân'ın
bütünlüğünde ilâhî mesajların ve ahlakî ilkelerin *kavl* terkîplerine yüklendiği
müşâhede edilmektedir. Bu terkîpler bağlamında yalan ve aldatıcı söz söylemenin
yasaklandığı, din adamlarından ve inananlardan tatlı, yumuşak, yetkin, sağlam, et-
kili, tesirli, dokunaklı, gönlün ısındığı, ölçülü, içi dolu ve hikmetli söz söylemeleri ist-
tendiği görülmektedir. *Kavl* terkîplerine yüklenen bu tür öğretiler sâikinden hare-
ketle Kur'ân'da zengin bir anlam içeriğine sahip olan *kavl* terkîplerinin veya sıfatlı
kavl tamlamalarının izini sürmenin, Kur'ân'ın serdettiği birtakım ahlak ilkelerini ve
ilâhî mesajları tespit etmek konusunda önemli bir katkı sunacağı öngörülmekte-
dir.¹⁰

Kur'ân öncesi ilâhî kitaplardan Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'e bakıldığında,
Kur'ân'da başta din tebliği olmak üzere bireyin aile ve sosyal ilişkilerine dair iletişi-
min nasıl olması gerektiğine dair serdedilen *kavl* terkîplerinin izdüşümlerinin ol-
duğu görülmektedir.¹¹ Kur'ân'da kullanılan *kavl* terkîplerinin, Tevrât ve İncil'de
benzer ifadelerle izdüşümlerinin bulunması, ilgili kitapların birbirini tasdik ettiğini
göstermektedir. Bu bağlamda aşağıda Kur'ân'da kullanılan tüm *kavl* terkîplerinin
mâhiyeti tespit edilmeye çalışılırken, benzer ifadelerin izi Tevrât ve İncil'de sürül-
mekte ve Kur'ân ile mukayesesine değinilmektedir. Kur'ân'da kullanılan bazı *kavl*

⁶ İbn Manzûr, "kvl", 11/572.

⁷ <https://biblehub.com/texts/genesis/15-1.htm> (28.11.2022).

⁸ Kur'ân'da kullanılan *kavl* kökünün, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de eşdeğerleri ve buna dair detaylı
mülâhazalar için bk. Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*, 59-70.

⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kelâm 'alâ mes'eleti's-semâ'*, thk. Râşid b. 'Abdülâzîz el-Hamed (Riyâd: Dâru'l-
'Âsima, 1989), 244-245.

¹⁰ Elinizdeki bu çalışmada incelenen *kavl* terkîpleri Kur'ân'daki kullanım alanlarına bağlı olarak ele alınmış
tarzı ve makalede kapladığı hacim değişiklik arz etmektedir. Söz gelimi Kur'ân'da yedi kez geçen *kavl-
i ma'rûf* terkîbinin muhtelif anlamlar ve bağlamlarda kullanılması sebebiyle bir kez geçen *kavl-i sakîl*,
kavl-i sâbit, *kavl-i belîğ*, *kavl-i meysûr*, *kavl-i belîğ* ve *lahnu'l-kavl* gibi terkîplere göre ele alınmış tarzı
farklı olmaktadır.

¹¹ Tevhid, peygamberlik gibi inanç esasları ve dua-namaz, gusül, zekât-sadaka gibi ibadetler açısından
Kur'ân'ın Ahd-i Atîk'i tasdik ettiği öğretiler ve konular bulunmaktadır. Kur'ân'ın Tevrât'ı tasdik ettiği
mesajlar ve buna dair detaylı mülâhazalar için bk. Hakan Uğur, *Tevrât'ın Kur'an'a Arzı: Kur'ân'ın
Tevrât'ta Tasdik Ettiği Konular* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 131-372.

terkîplerinin izdüşümlerinin Tevrât ve İncil'de bulunmadığını da belirtmek gerekmektedir. Bu konuda muhtelif sebeplerden söz edilebilir. Muhtemelen bu durum Kur'ân'ın farklı üslûp ve anlatılara sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

1. Kutsal Kitap'ta İzdüşümü Tespit Edilen Kavlı/Söz Terkîpleri

1.1. Kavlı-Zûr

Kavlı-zûr terkîbinde yer alan *zûr* kelimesi, *ez-zever* kökünden türemiştir. *ez-Zûr* kelimesinin çoğulu *ezvâr* olup lügavî sözlüklerde göğüs (*sadr*), göğsün ortası (*vasatu's-sadr*), göğüs ortasındaki meyil (*meyl^{ün} fi vasati's-sadr*), yalan söz ve yalan şahitlik (*sehâdetü'z-zûr ve kavlu'l-kezibi*), hakikatten sapmak, bir şeyden meyletmek/dönmek ve ziyaret etmek (*zâre-yezûru-zevr^{en}-ziyâret^{en}*) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹² Bir kimse bir diğerine yönelip ona gittiği zaman 'onu ziyaret etti' anlamında *zârehû*; 'doğruluktan/haktan ayrılmak (*el-meylu 'ani's-sıdkı*)' anlamında da *zûr* ifadesinin kullanımı söz konusudur. Kur'ân'da *ez-zûr* kelimesi, Hac (22/30), Furkân (25/72) ve Mücâdile (58/2) olmak üzere üç yerde geçmektedir. Kehf sûresinin 17. âyetinde geçen *tezâveru 'an kehfihim zâte'l-yemîn* ifadesi, 'mağaraların sağ tarafına yönelmek/meyletmek' anlamındadır.¹³

Hac sûresinin 30. âyetinde *kavlu'z-zûr* mürekkep olarak geçmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) aktardığına göre bu terkîp ile ne kastedildiği konusunda dört görüş ortaya konmuştur. İbn Mes'ûd'a (öl. 32/652-53) göre bu terkîp ile kastedilen şey, yalancı şahitliktir. Mücâhid b. Cebr'e (öl. 103/721) göre bu terkîp ile mutlak anlamda 'yalan' kastedilmektedir. Ebû Mâlik'e göre bu terkîple 'şirk' murâd edilmektedir. Zeccâc'a (öl. 311/923) göre ise bu terkîp, müşriklerin hayvanlar hakkında 'bu helâldir, bu da harâmıdır' demelerini zemmetmek için kullanılmaktadır.¹⁴ Kur'ân'da *kavl* kelimesinin *efvâh* veya *elsine* ile birlikte kullanıldığı bütün pasajlarda¹⁵ *kavl* ifadesinin anlamı 'zûr, bâtil, yalan ve iftira' olmaktadır.¹⁶ Münâfıkların imân ettiklerini dille ikrâr edip kalben imân edenlere buğzettiklerinin ifade edildiği; mücâmele yoluyla güzel söz söyleyip gönülden tersini dileyenlerin açıklandığı; müşriklerin Allah'ın helâl kıldığını harâm, harâm kıldığını helâl saydıkları; Ehl-i kitâbın Allah'a çocuk isnâd etmeleri; ifk kıssası; evlatlıkların babalıklarına isnâd edildiği bağlamlarda *kavl* kelimesinin *efvâh* veya *elsine*'ye isnâd edildiği görülmektedir.

İnsanoğlu ağız ve diliyle konuştuğu bilinen bir gerçek olmasına rağmen Kur'ân'da çok sayıda yerde *kavl* ifadesinin *efvâh* veya *elsine* ile birlikte

¹² İbn Manzûr, "zvr", 4/333-339.

¹³ Cârullâh Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 3/570; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 5/117.

¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5/429.

¹⁵ Âl-i 'İmrân 3/167, el-Mâide 5/41, et-Tevbe 9/8, 30, en-Nahl 16/116, el-Kehf 18/5, en-Nûr 24/15, el-Ahzâb 33/4, el-Feth 48/11.

¹⁶ "Kullu kavlıⁱⁿ fî'l-Kur'âni makrûn^{un} bi-efvâhⁱⁿ ve bi-elsinetⁱⁿ fehüve zûr^{un}" bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 5/33. Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002), "fvh", 650; Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. 'Adnân Derviş vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 702.

zikredilmesinin sebebi konusunda müfessirler temelde üç görüş ileri sürmüşlerdir: (i) “*Yektubûne'l-kitâbe bi-eydihim*” (el-Bakara 2/79), “*yekûlûne bi-efvâhihim*” (Âl-i İmrân 3/167) ve “*Ve lâ tâirîn yetîru bi-cenâheyyhi illâ ümemün*” (el-En'âm 6/38) örneklerinde olduğu gibi *kavl* kelimesinin bu iki ifadeye isnâdı te'kîd içindir. *Kavl* kelimesinin sâkîte isnâdı, rıza göstermesi veya rızaya işaret etmesi takdirde mecâz anlamında da olabilmektedir.¹⁷ (ii) *Kavl* kelimesinin *efvâh* ve *elsineye* isnâd edilmesinin nedeni, ileri sürülen iddiaların, sözlerin herhangi bir burhâna, delile dayanmayan boş iddialar ve cahilâne sözler (*kavl^{un} sâzic^{un}*) olduğunu ifade etmeye dönüktür.¹⁸ (iii) *Kavl* kelimesinin bu iki ifadeye isnâd edilmesinin sebebi, ortaya konulan argümanları sahiplerine ilzâm ettirmek içindir. Dolayısıyla ileri sürdükleri iddiaları, inkâr etmeleri gibi olası bir duruma set çekmek amacına dönüktür.¹⁹ *Kavlu'z-zûr* terkîbinin, hadis metinlerinde de kullanıldığı görülmektedir. Bir hadiste bu terkîp “*Elâ ve kavlu'z-zûr ve şehâdetü'z-zûr/Yalan söz ve yalan şahitlikten kaçının.*”²⁰ şeklinde geçmektedir. Bu hadiste ‘yalan söz’ ve ‘yalancı şahitlik’ büyük günahların beyân edildiği bağlamda açıklanmış ve bu tür günahlar içerisinde zikredilmiştir. Başka bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Size büyük günahların en büyüğünden haber vereyim mi? Yalan söz veya yalancı şahitliktir (kavlu'z-zûr ve şehâdetu'z-zûr).*”²¹

Yahudiliğin kutsal metinlerine bakıldığında sadakat ve doğruluğun ahlakî ilkelere olarak esas alındığı, yalan söz ve yalancı şahitliğin tenkit edildiği görülmektedir. Yalan sözün, yalancı şahitliğin yasaklandığı ve yerildiği başlıca pasajları şöyle sıralamak mümkündür: “*İsrâil'de çirkin şeyler yaptılar; komşularının karlılarıyla zina ettiler, onlara buyurmadığım halde adımla yalan sözler söylediler.*”²² “*Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin.*”²³ “*Yalan söz/haber taşımayacaksınız. Haksız yere tanıklık ederek kötü kişiye yan çıkmayacaksınız.*”²⁴ “*Çalmayacaksınız. Hile yapmayacaksınız. Birbirinize yalan söylemeyeceksiniz. Benim adımla yalan yere ant içmeyeceksiniz.*”²⁵ Bu pasajlarda görüleceği üzere Yahudiliğin kutsal metinlerinde Allah, kendisi adına yalan yere yemin edilmesini yasaklamış ve hayatın her evresinde, her işte doğru sözlü olunması gerektiğini emretmiştir. Matta, Markos ve Luka İncil'lerinde de “*Yine atalarımıza, 'Yalan yere ant içmeyeceksin, ama Rabbin önünde içtiğin antları*

¹⁷ 'Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/151, 436; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/539.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/481.

¹⁹ İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/539; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 10/168-169.

²⁰ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), “Edeb”, 6; “Diyât”, 2. Ayrıca bk. Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2009), “Ahkâm”, 32.

²¹ Buhârî, “Edeb”, 6.

²² *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2001), Yer.29:23.

²³ Çık.20:16.

²⁴ Çık.23:1. Sa'adya Gaon (882-942) yukarıdaki ifadeyi, “yalan sözü/haberî, [kesinlikle] kabul etmeyeceksin” (*lo tekabel şem'a dişkar*) şeklinde vermektedir. Söz konusu pasajı da Arapça'ya “lâ takbel haberen zûren” şeklinde çevirmiştir. Onun bu çevirisi de Kur'ân'da kullanılan *kavl-i zûr* terkîbinin Ahd-i Atîk'te izdüşümünün bulunduğu göstermektedir. Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrat bi'l-Arabîyye*, thk. Nuh Arslantaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/220, 874.

²⁵ Lev.19:11-12.

yerine getireceksin' dendiğini duydunuz. Oysa ben size diyorum ki, hiç ant içmeyin: Ne gök üzerine, çünkü orası Tanrı'nın tahtıdır; ne yer üzerine, çünkü orası O'nun ayak taburesidir; ne de Yeruşalim üzerine, çünkü orası Büyük Kral'ın kentidir."²⁶ pasajı yer almakta ve doğruluğun önemli bir erdem olduğu ve yalan yere ant içmenin yasaklandığı anlaşılmaktadır. Netice olarak hem Kur'ân'da hem Kur'ân öncesi Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal metinlerinde, yalan sözün ve yalancı şahitliğin yasaklandığı çok sayıda pasajın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sadakatın ve doğru sözlülüğün ilâhî metinlerde önemli bir ahlakî ilke olduğu ve mânevî hayatın düzenlenmesinde büyük bir rolü bulunduğu söylenebilir.

1.2. Kavli Ma'rûf

Kavli ma'rûf terkibinde yer alan *ma'rûf* kelimesi 'urf kökünden türemiş olup sözlükte 'bilmek, tanımak, düşünerek veya inceleyerek kavramak' gibi manalarda kullanılmaktadır. "Ma'rûf" kelimesi ise, 'örfe uygun, yabancı olmayan, yadırganmayan, bilinen, tanidik' anlamlarına gelmektedir. 'İrfân, ma'rîfet ve 'örf kelimeleri de aynı kökten türemiştir.²⁷ Kur'ân'da *kavli ma'rûf* terkibi, Bakara (2/235, 263), Nisâ (4/5, 8), Ahzâb (33/32) ve Muhammed (47/21) olmak üzere dört sûrede ve toplamda altı kez geçmektedir. Kur'ân bütünlüğünde *kavli ma'rûf* terkibinin, hangi bağlamlarda kullanıldığını ana hatlarıyla şöyle sıralamak mümkündür: Zemahşerî (öl. 538/1144), Nisâ sûresinin 5. âyeti bağlamında ma'rûf ve münker terimlerini tanımlamaktadır. Ona göre *ma'rûf*, söylem olsun, eylem olsun, aklen veya dinen güzel olduğundan dolayı gönlün ısındığı ve sevdiği her şeydir. Çirkinliği sebebiyle insanın içinin ısınmadığı, yadırgadığı her şey de *münker*dir.²⁸

İslâm'da doğum ve hayat kadar ölümün de tabii karşılanması ve ilâhî takdire rıza gösterilmesi istenmiştir. Bununla birlikte kocası ölen veya bâin bir talâk nedeniyle evliliği sona eren kadının "evlenme yasağı bulunan iddet süresince yas tuttuğu izlenimini verecek şekilde üzüntüsünü dışa vurmasını, çevresinin yadırgayacağı şekilde memnun ve mutlu görünmekten sakınma durumu" (*ihdâd*)²⁹, İslâm 'ulemâsı tarafından makbûl addedilmiştir. İddet günlerini henüz tamamlamayan dul kadınlarla evlilik teklifinin nasıl olması gerektiği anlatılırken 'örfe uygun konuşmalar' anlamında *kavli ma'rûf* (el-Bakara 2/235) terkibi kullanılmaktadır. Zemahşerî ve İbnü'l-Cevzî'ye göre söz konusu âyette geçen "*illâ en takûlû kavli ma'rûfen*" ifadesinin anlamı, nikâh talebinin ta'riz yoluyla bildirilmesidir. Dolayısıyla nikâh talebini açıkça söylemek yerine ima ve işaret etmek suretiyle ifade etmesidir. Bir başka ifadeyle söz konusu âyette geçen *kavli ma'rûf*, 'yadırganmayan ve örfeye uygun olan sözleşmenin dışında nikâhlama talebinde bulunmayın' anlamına gelmektedir.³⁰

İslâmî ilimler terminolojisinde, Allah'ın hoşnutluğunu elde etme maksadıyla bireyin aynî veya nakdî yardımında bulunmak suretiyle muhtaçlara malından

²⁶ Mat.5:33-35; Mar.10:19, 14/56; Luk.18:20.

²⁷ Halîl b. Ahmed, "arf", 3/135-136; İbn Manzûr, "arf", 9/236-240.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/21.

²⁹ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 4/129. Ayrıca bk. Mustafa Bakır, "İhdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/530-532.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/459-460; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/235.

harcama yapma eylemi, *infâk* terimiyle ifade edilmektedir.³¹ Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında muhtaç ve fakirlere verecek malı bulunmadığında bireyin onlara güzel sözler söyleyerek gönüllerini alması da bir tür *infâk* sayılmaktadır. Mallarını Allah yolunda infâk edenlerin dikkat etmeleri gereken hususlardan söz edilirken 'tatlı bir söz' anlamında *kavl^{un} ma'rûf^{un}* terkîbi kullanılmaktadır. Bakara sûresinin 263. âyetinde tatlı bir söz (*kavl^{un} ma'rûf^{un}*) ve bağışlanmanın, peşinden incitmenin geldiği sadakadan daha hayırlı olduğu ifade edilmektedir. Bir başka ifadeyle kötülükleri savmanın, yararlı işleri yapmaktan önce geldiği saygın ve onurlu bir varlık olarak kabul edilen insanın, onur ve saygınlığının hayat boyu korunmasının amaçlandığı söylenebilir. Akli ermeyip mallarını saçıp savuranların ve gereksiz yere harcama yapanlara karşı velilerin nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğinin anlatıldığı Nisâ sûresinin 5. âyetinde 'ma'kûl bir açıklama' anlamında *kavl^{en} ma'rûf^{en}* terkîbi kullanılmaktadır. Bu âyette ergenlik çağına ulaşmış ve temyiz gücüne sahip olmakla birlikte harcamalarındaki ölçsüzlük sebebiyle kısıtlı sayılanlar (*sefih*) hakkında malî hakların korunmasına dair önerilerde bulunmaktadır.

Kur'ân'da ölen bir kimsenin geride bıraktıklarından taksim sırasında kendilerine mîrâs düşmeyen yakınlar, yetimler ve düşkünlere karşı takip edilmesi gereken usûlden söz edilirken 'uygun söz' anlamında *kavl^{en} ma'rûf^{en}* (en-Nisâ 4/8) terkîbi geçmektedir. Bu âyette söz konusu kimselerin nasiplendirmeleri ve onlara uygun sözler söylenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu âyete göre mal, miktar bakımından çok olması durumunda mîrâstan pay hak etmemekle birlikte paylaştırmada hazır bulunan akraba yahut yetim ve fukarâya, ikrâmda bulunmak ve onları mîrâstan mahrum etmemek gerekmektedir. Ancak tereke/mîrâs küçük bir şeyler vermeye dahi imkân vermeyecek kadar az ise bu durumda ilgili kimselere özür beyân etmek kâfi sayılmaktadır. Kurtubî'nin (öl. 671/1273) belirttiğine göre bu âyette geçen *kavl-i ma'rûf* terkîbinin anlamı, "Buyurun alın, Allah size bereket ihsân etsin." veya "Keşke bundan daha fazlasını verebilseydim." şeklinde telkinlerde bulunmaktır. Terekenin az olup ilgili kimselere hiçbir şey verilmeyecek olursa da en azından onlara güzel bir söz söylenmeli ve bir çeşit özür dilenmelidir.³² Son tahlilde denilebilir ki bu âyette İslâm'ın olmazsa olmazı sayılan sosyal adalet, merhamet, îsâr ve şefkat erdemleri insanlığa telkin edilmektedir.

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in hanımlarının sosyal ilişkilerinin nasıl olması gerektiği anlatılırken, edâlı-işveli konuşmalarını gerektiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Ahzâb sûresinde (33/32) kötü düşünceli birinin yanlış bir ümide kapılmasına yol açmayacak şekilde konuşmak anlamında *kavl^{en} ma'rûf^{en}* ifadesi kullanılmaktadır. Muhammed sûresinde (47/21) müşriklerle savaşmak emredildiğinde kalplerinde maraz olanların ölüm döşeğindeki biri gibi baygın baygın bakmak yerine nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiği anlatılırken 'münasip sözler' anlamında *kavl^{un} ma'rûf^{un}* ifadesi geçmektedir. Bu âyette savaş emri geldiğinde mü'minlerin münasip sözler sarfederek itaat etmeleri gerektiği belirtilmektedir.

³¹ *Enfaka* fiilinin masdarı olan ve 'harcamak, tüketmek' anlamına gelen infâk kelimesi Kur'ân'da, *enfeka*, *enfakü*, *enfakte*, *enfaktüm*, *tünfiku* gibi kalıplarıyla çok sayıda yerde geçmektedir. bk. İsfahânî, "nfk", 819.

³² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/83, 86.

Kavl-i ma'rûf terkîbinin Kur'ân'daki kullanım alanını ana hatlarıyla yukarıda tespit etmeye çalıştık. Yahudi kutsal metinlerine bakıldığında tatlı sözün ve iyiliğin esirgenmemesi gerektiği öğütlenmektedir: “*Bilge yürekliye akıllı denir, tatlı söz ikna gücünü artırır... Hoş sözler petek balı gibidir, cana tatlı ve bedene şifadır.*”³³ Hıristiyanlığın kutsal metinlerine de bakıldığında bu terkîbin Kur'ân'daki kullanımı gibi iyiliğin, el açıklığının ve paylaşmanın tavsiye edildiği ancak *kavl-i ma'rûf*un doğrudan izdüşümü olarak değerlendirilebilecek bir ifadenin bulunmadığı görülmektedir.³⁴

1.3. Kavl-i Sâbit

Kavl-i sâbit terkîbinde yer alan *sâbit* kelimesi, *sebt* kökünden türemiştir. Sâbit kelimesi sözlükte, ‘güvenilir ve sağlam olmak’ anlamlarına gelmektedir.³⁵ Kur'ân'da *kavl-i sâbit* terkîbi, “*Allah, imân edenleri dünya hayatında da âhirette de bu sağlam söz (bi'l-kavli's-sâbiti) üzerinde sağlamca tutar; zâlimleri ise (yapmaları gerektiğinin tersini yaptıkları için) saptırır.*”³⁶ âyetinde olmak üzere, sadece bir kez geçmektedir. Hz. Peygamber'den aktarılan bir hadise göre *kavl-i sâbit*, ‘mü'mine kabirde soru sorulduğu zaman Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik etmesi'dir.³⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu terkîbi, *kelime-i tevhid* olarak tefsir ettiği anlaşılmaktadır.³⁸ Mekhûl en-Nesefî'ye (öl. 318/930) göre de *kavl-i sâbit* terkîbinin anlamı, *lâ ilâhe illa'llâh*tır. Dolayısıyla bu âyette imân, *kavl* kelimesiyle ifade edilmektedir.³⁹ Zemahşerî'ye göre ise ilgili âyette geçen *kavl-i sâbit* terkîbi, delil ve kanıtlarla sahibinin aklında iyice sabitlenip sağlamlaşmış olan, sahibinin de tamamen mutmain olarak kabul edip inandığı sözdür.⁴⁰

Yahudilik ve Hıristiyanlık kutsal metinlerinde yer alan “*Söylediğim yetkin/sağlam sözleri dinleyin, ağızımı doğruları söylemek için açarım.*”⁴¹ pasajı *kavl-i sâbit* terkîbinin izdüşümü olarak mütalaa edilebilir. Benzer şekilde Pavlus'tan Timoteos'a İkinci Mektup bölümünde görülen “*sağlam öğreti/söz*” ifadesi de *kavl-i sâbit*in izdüşümü olduğu söylenebilir: “*Öyle bir zaman gelecek ki, sağlam öğretiye/söze katlanamayacaklar. Kulaklarını okşayan sözler duymak için çevrelerine kendi arzularına uygun öğretmenler toplayacaklar.*”⁴²

³³ Özd.16:21, 24. Konu ile ilgili diğer pasajlar için bk. Özd.12:14, 18; 27:27.

³⁴ *Kavl-i ma'rûf*un dolaylı izdüşümü olarak mütalaa edilebilecek pasajlar için bk. Mat.12:34-35; 1Ti.6:18; 1Pe. 3:7-11; Gal.6:7-10.

³⁵ İbn Manzûr, “sbt”, 2/19-20.

³⁶ İbrâhîm 14/27.

³⁷ Buhârî, “Tefsir”, 175. Ayrıca bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafî's-Şerif, ts.), 8/2391.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/361.

³⁹ Nesefî'nin yukarıdaki görüşünü temellendirmek için Âl-i İmrân (3/64), En'âm (6/115), İbrâhîm (14/27), Fâtır (35/10), Zuhruf (43/28) ve Feth (48/26) sûrelerinde geçen birtakım âyetlerle istidlâl ettiği görülmektedir. Buna göre Kur'ân bütünlüğünde imân, kelime olarak ortaya konduğu gibi *kavl* olarak da adlandırılmıştır. bk. Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî, *er-Red 'ale'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâleti'l-mudille*, thk. Marie Bernard vd. (Institut Français D'archéologie Orientale, 1980), 16/318.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/379.

⁴¹ Özd.8:6. *Kavl-i sâbit* terkîbinin dolaylı izdüşümleri için bk. 2Ti.4:3; Tit.1:9.

⁴² 2Ti.4:3.

1.4. Kav-i Sedîd

Arap dilinde 'hedefini bulan ok' anlamında *sehm^{ün} kâsid^{ün}*; 'oku hedefe tutturdu/oku hedeften sapmadı' anlamında *sedde's-sehmü nahve'r-ramyeti* denilir. Eksik ve gediği kapatan her şeye *sidâd* denilmekte ve *es-seddu* ve *es-süddu* kelimeleri de dağ ve engel anlamlarında kullanılmaktadır. *Kul kav^{en} seded^{en}/sedâd^{en}/sedîd^{en}* ifadesi, 'doğru/isabetli söz söyle' anlamında kullanılmaktadır.⁴³ *Kav-i sedîd*, 'hakka götüren söz'; *sedâd* kelimesi ise 'hakka yönelmek ve ölçülü söz söylemek' anlamına gelmektedir. Kur'ân'da s-d-d kökünden türeyen kelimeler altı yerde geçmektedir. 'Manevî set, engel' anlamında *sedd^{en}* (el-Kehf 18/94, Yâsîn 36/9); 'iki engel set, iki dağın arası' anlamında *es-seddeyn* (el-Kehf 18/93) ve 'doğru/dosdoğru/yararlı söz' manasında *kav-i sedîd* (en-Nisâ 4/9, el-Ahzâb 33/70) ifadeleri Kur'ân'da zikredilmektedir.

'Asılsız, mesnetsiz ve kaçınılması gereken söz' anlamında kullanılan *kavlu'z-zûrun* tam zıddı olan *kav-i sedîd* terkîbi, Kur'ân bütünlüğünde iki bağlamda kullanılmaktadır. Zemahşerî ve İbnü'l-Cevzî'ye göre "Arkalarında küçük ve âciz çocuklar bırakmaları durumunda onlar için endişe edecek olanlar, dikkatli olsunlar ve Allah'tan sakınıp dosdoğru konuşsunlar (*kav^{en} sedîd^{en}*)" (en-Nisâ 4/9) âyetinde geçen *kav-i sedîd* konusunda üç ihtimalden söz edilebilir. Vâsîler söz konusu olduğunda *kav-i sedîd*, vâsîlerin yetimleri kırmamaları, onlarla kendi çocuklarıyla konuşuyormuş gibi güzel bir ediple ve rahat hissetmelerini sağlayarak konuşmaları ve onları 'yavrum, evladım (*yâ büneyye/yâ veledî*)' şeklinde çağrılmalarıdır. Hastanın yanında oturanlar söz konusu ise *kav-i sedîd*, onların ölüm döşeğindeki hastanın vasiyet etmek istediği takdirde 'vasiyetinde aşırıya kaçıp da çocuklarını helak etme' demeleridir. Dolayısıyla ölüm döşeğindeki vasiyet eden hastaya, itidalli davranması konusunda telkinlerde bulunmaktır. Mîrâs paylaşanlar söz konusu olduğunda ise *kav-i sedîd* ifadesi, oradakilerle güzel ve nazik konuşmaları anlamına gelmektedir.⁴⁴

Zemahşerî'ye göre "Ey imân edenler! Allah'tan sakınıp doğru söz söyleyin."⁴⁵ âyetinde, bazılarının sözlerinde bir ölçü ve doğruluk olmadan (*min gayri kasdⁱⁿ ve 'adlⁱⁿ fi'l-kavli*) Zeyneb bint Cahş (öl. 20/641) ile ilgili ileri geri konuşmaktan neyedilmeleri ve sözlerini daima doğruluğa yöneltmeleri murât edilmiştir.⁴⁶ Muhammed Esed'e (1900-1992) göre söz konusu âyette geçen *kav-i sedîd* terkîbi kelime anlamıyla, "taşı gediğine koyduran söz (*a saying that hits the mark*)", yani doğru ve yerinde söylenen söz anlamına gelmektedir. Bu terkîp özünde başkaları hakkında, bütün gizli anlamlardan, imâlardan ve yersiz kuşkulardan arınmış bir şekilde konuşmayı ve gerçeği, abartmadan ve azaltmadan olduğu gibi aktarmayı ifade etmektedir.⁴⁷

Kav-i zûr bölümünde temas ettiğimiz üzere Kur'ân öncesi Yahudilik ve Hıristiyanlık kutsal metinlerinde sadakat, doğruluk ve doğru sözlülük önemli ahlaki

⁴³ İbn Manzûr, "sdd", 3/207-210.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/30-31, 5/101; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2/21-22.

⁴⁵ el-Ahzâb 33/70.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/101.

⁴⁷ Muhammed Esed, *The Message of Qur'an/Kur'ân Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 1031.

ilkeler olarak kabul edilmektedir. Kavl-i sedîd ile ilişkili olarak değerlendirilebilecek pasajların da her iki kutsal metinde de bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Yahudiliğin kutsal metinlerinde geçen “Öyle ki, güvenilir, doğru sözleri bilesin, Böylece seni gönderene güvenilir yanıt verebilesin.”⁴⁸; “Doğru söz acıdır!”⁴⁹ şeklindeki pasajlar kavl-i sedîdin izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde de İslâm’da olduğu gibi din adamlarından, özde ve sözde tutarlı ve doğru söz söylemenin tavsiye edildiği görülmektedir: “Öğretişinde dürüst ve ağırbaşlı ol, kim senin kınayamayacağı doğru sözler söyle.”⁵⁰; “Benden iştmiş olduğun doğru sözleri örnek alarak imanla ve Mesih İsa’da olan sevgiyle bunlara bağlı kal.”⁵¹

1.5. Kavl-i Meysûr

Kavl-i meysûr terkîbinde yer alan meysûr kelimesi, *yûsr* kökünden türemiştir. *Yûsr* kökü de ‘zorluk’ anlamında kullanılan ‘*usr*’ kelimesinin zıddıdır. Arap dilinde ‘iş kolaylaştı’ anlamında *yûsire’l-emru* ve ‘iş zorlaştı’ manasında ‘*usire’l-emru*’ ifadeleri kullanıldığı gibi ‘adam mesut oldu’ anlamında *sû’ide’r-raculü* ve ‘adam sıkıntıya düştü’ anlamında *nühise’r-raculü* şeklinde ifadeler de bulunmaktadır. ‘Sözü ona yumuşak söyledim/kolaylaştırdım’ anlamında *yessertu/eysirü lehül-kavle* denilmektedir. *Kavl-i meysûr* terkîbinde yer alan meysûr kelimesi de ism-i mef’ûl olup ‘kolay’ anlamındadır.⁵² Kur’ân’da “yumuşak, tatlı, kolaylaştırıcı, gönül alıcı, ümit verici, yatıştırıcı, teselli edici söz” manasında kullanılan *kavl-i meysûr* terkîbi, sadece bir yerde geçmektedir. “*Rabbinden beklediğin bir rahmeti elde etmek için onlardan yüz çevirmek durumunda kalırsan, onlara hiç olmazsa gönül alıcı tatlı bir söz söyle (fe-kul lehüm kavlen meysûran).*”⁵³ âyetinde görüleceği üzere, bireyin ihtiyaç sahibi bir kimseye verebilecek bir şeyi olmadığı durumda *kavl-i meysûr* öğütlenmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’da bireyin ‘ihtiyaç içinde olduğunu açıklayanlara’ yardım edemeyecekse, onlara nasıl davranması gerektiğinin açıklandığı bağlamda geçen *kavl-i meysûr* terkîbi, bir tür ‘tatlı dille mazeret ifade etmek’ (*el-i’tizâru’l-makbûl*) anlamına gelmektedir.⁵⁴ Fahreddin er-Râzî’ye (öl. 606/1210) göre söz konusu âyette geçen *kavl-i meysûr* terkîbi konusunda üç ihtimalden söz edilebilir. *Kavl-i meysûr*, en güzel biçimde, kibarca geri çevirmektir (*er-reddu bi’t-tarîki’l-ehsen*). *Kavl-i meysûr*, yumuşaklıkla, gönül alıcı bir şekilde ve yokuşa sürmeden onları savmaktır. *Kavl-i meysûr*, Bakara sûresinin 263. âyetinde geçtiği gibi *kavl-i ma’rûf* anlamındadır. *Kavl-i ma’rûf* tekellûf ve külfet gerektirmeyen tatlı söz demektir.⁵⁵

Kutsal Kitap bütünlüğünde doğrudan ve birebir *kavl-i meysûr* terkîbine karşılık gelen bir ifadenin olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte *kavl-i meysûr* terkîbinin *kavl-i ma’rûf* ile aynı anlamda olduğu düşünüldüğünde daha önce Tevrat

⁴⁸ Özd.22:21.

⁴⁹ Eyü.6:25.

⁵⁰ Tit.2:7-8.

⁵¹ 2Ti.1:13. Kavl-i sedîd terkîbinin diğer izdüşümleri için bk. 1Ti.6:3-5.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/513-514; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yûsuf 'Ali Bûdeyvi (Beyrût: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 2/254.

⁵³ el-İsrâ 17/28.

⁵⁴ Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1997), 3/307.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 20/196.

ve İncil'den serdettiğimiz pasajlar, bu terkîbin de izdüşümü sayılabilir. Keza *kavl-i meysûrun*, “tatlı bir söz” anlamına gelen *kavl-i leyyin* ile aynı manada olduğu kabul edildiğinde ilerleyen sayfalarda Tevrat ve İncil'den sunacağımız pasajlar da bu terkîbin izdüşümü olarak kabul edilebilir.

1.6. Kavl-i Belîğ

Kavl-i belîğ terkîbinde geçen belîğ kelimesi, *bülûğ* kökünden türemiştir. *Bülûğ* kelimesi de sözlükte, ‘erişmek ve yetişmek’ manalarına gelmektedir.⁵⁶ Kur'ân'da b-l-ğ kökü toplamda 77 yerde geçmektedir. Fiil formuyla bu kelimenin ‘ulaştırmak/tebliğ etmek’ (el-A'râf 7/68) ve ‘yerine getirmek’ (et-Talâk 65/3); isim formuyla ‘kesin/üstün delil’ (el-En'âm 6/149), ‘sağlam yeminler’ (el-Kalem 68/39) ve ‘etkili söz’ (en-Nisâ 4/63) anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. ‘Dokunaklı, etkili, tesirli, içi dolu ve hikmetli söz’ anlamında *kavl-i belîğ* terkîbi, Kur'ân'da sadece bir yerde, münâfiklara nasıl davranılacağına anlatıldığı bağlamda kullanılmaktadır: “*Bunlar, kalplerindeki Allah'ın iyi bildiği kimselerdir. Sen bunlara aldırma da öğüt vermeye devam et, içlerine işleyen etkileyici sözler söyle onlara...*”⁵⁷ Zemahşerî'ye göre bu âyette geçen *kavl-i belîğ* terkîbi “Onlara, yüreklerine işleyen, üzülecekleri ve korkuyu iliklerine kadar hissedecekleri etkileyici bir söz söyle” anlamındadır.⁵⁸

Yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerinde de “etkili, dokunaklı söz” anlamında *kavl-i belîğ* terkîbinin izdüşümü olarak değerlendirilebilecek şu pasajların bulunduğu görülmektedir. “*Yüreklerine dokunacak güzel sözlerle onlara güven verdi.*”⁵⁹; “*Yeruşalim halkına dokunaklı sözler söyleyin. Angaryanın bittiğini, suçlarının cezasını ödediklerini, günahlarının cezasını Rabb'in elinden iki katıyla aldıklarını ilan edin.*”⁶⁰

1.7. Kavl-i Kerîm

Kavl-i kerîm terkîbinde yer alan kerîm kelimesi, *kerem* veya *kerâmet* kökünden türemiş olup sözlükte ‘cömert olmak, ihsân etmek, karşılık beklemezsizin vermek, iyi/ahlaklı/asil ve değerli olmak’ gibi anlamlara gelmektedir. el-Kerîm, Allah'ın isimlerinden (*esmâ-i hüsnâ*) biri olup Kur'ân'da on yedi yerde Allah'a isnâd edilmektedir.⁶¹ el-Kerîm isminin anlamı ‘çok cömert olan, övgüye layık vasıfları şahsında toplayan (*el-câmiu li-envâ'i'l-hayri ve'ş-şerefi ve'l-fezâilî*)’ demektir.⁶² İbnü'l-'Arabî'ye (öl. 638/1240) göre ise el-Kerîm, ‘isteyene karşılıksız veren’ demektir.⁶³ Kur'ân'da *kavl-i kerîm* terkîbi, sadece bir yerde kullanılmaktadır. Bireyin yaşlı anne ve babasına nasıl davranması gerektiği ifade edilirken ‘efendice sözler’ anlamında *kavl-i kerîm* ifadesi geçmektedir: “*Senin Rabbin şuna da hükmetmiştir ki; kendisinden*

⁵⁶ İbn Manzûr, “blg”, 8/419-420.

⁵⁷ en-Nisâ 4/63.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/99.

⁵⁹ Yar.50:21.

⁶⁰ Yşa.40:2

⁶¹ Kütüb-i Sitte müelliflerinden İbn Mâce ve Tirmizî'nin *el-Kerîm* ismini, *esmâ-i hüsnâ* listesinde yer verdikleri müşâhede edilmektedir. bk. İbn Mâce, “Du'â”, 10; Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Da'avât”, 82, “Edeb”, 41.

⁶² İbn Manzûr, “krm”, 12/510.

⁶³ Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Keşfü'l-mâ'nâ 'an sırrı esmâillâhî'l-hüsnâ*, thk. Pablo Beneito (Kum: Menşurâtu Behşayiş, 1419), 107.

başkasına kulluk etmeyiniz, ana-babanıza iyi davranasınız... İkisinden biri veya her ikisi senin yanında yaşlılığa erecek olurlarsa, onlara 'öf' bile deme, onları azarlama. Ver her ikisine de güzel sözler söyle (ve kul lehümâ kavlen kerîmen)"⁶⁴

Kavl-i kerîm terkîbine dair yaklaşımları şöyle sıralamak mümkündür: Sa'îd b. Müseyyeb'e (öl. 94/713) göre 'anne ve babaya ihsân etmek' anlamında kullanılan *kavl-i kerîm* ifadesinin anlamı, suçlu bir kölenin, kaba ve haşin efendisine karşı söyleyeceği sözler (*kavlu'l-'abdi'l-müznibi li's-seyyidi'l-fezzi*) demektir. İbn Cüreyc'e (öl. 150/767) göre ise bu terkîbin anlamı, bireyin bulabileceği en güzel sözleri söylemesidir (*ehsenü mâ tecidu mine'l-kavli*).⁶⁵ Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre *kavl-i kerîm* geçtiği İsrâ sûresinin 23. âyetinde evladın, ana-babasına 'gönül alıcı güzel sözler' söylemesi emredilmiş ve onlara 'öf' demesi ve dolayısıyla 'sert sözler' söylemesi yasaklanmıştır. Ona göre evlat, öf demekten ve sert sözler söylemekten kaçınırsa, ondan sonrası yumuşak ve latif söz olur.⁶⁶ Zemahşerî ise söz konusu âyette geçen terkîbi, 'anne ve babaya güzel ahlakın, edebin ve olgun karakterin, kişiliğin gerektiği güzel sözler' şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁷

Yukarıda *kavl-i kerîm* terkîbinin Kur'ân'daki bağlamını ve ilişkili olduğu konuyu ana hatlarıyla tespit etmeye çalıştık. Yahudiliğin kutsal metinlerine de bakıldığında "*Kaygılı yürek insanı çökertir, ama güzel söz sevindirir.*"⁶⁸; "*İsrail ve Yahuda halkına verdiğim güzel sözü yerine getireceğim günler geliyor' diyor Rab.*"⁶⁹ pasajları gibi *kavl-i kerîm* terkîbinin doğrudan izdüşümü olarak değerlendirilebilecek ifadelerin bulunduğu müşâhede edilmektedir. Keza Kur'ân bütünlüğünde *kavl-i kerîm* ilişkili olduğu konuların da yahudi kutsal metinlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân öncesi metinlerde de bireyin bakıma muhtaç olsun olmasın genel anlamda ebeveynine karşı saygılı olması gerektiği ve onlara lanet edenin veya sövenin ölümü hak ettiği vurgulanmaktadır.⁷⁰ Ayrıca anne ve babaya iyilik etmenin, ömrü uzatacağı belirtilmektedir: "*Annene babana saygı göster. Öyle ki, Rabbin sana vereceği ülkede ömrün uzun olsun.*"⁷¹ "*Annesine ya da babasına lanet eden herkes kesinlikle öldürülecektir. Annesine ya da babasına lanet ettiği için ölümü hak etmiştir.*"⁷² "*Annesine ya da babasına sövenin, ışığı zifiri karanlıkta sönecektir.*"⁷³ Bu pasajlarda geçen ifadelerin ve genel hatlarıyla bağlamın *kavl-i kerîm* terkîbinin dolaylı izdüşümleri olduğu söylenebilir. Keza Matta, Markos ve Luka İncil'lerinde de anne ve babaya karşı saygılı olmak ve onları üzecek söz ve davranışlardan kaçınmak tavsiye edilmektedir. Ayrıca yeryüzünde uzun ömürlü olmak isteyen bireylerin anne ve

⁶⁴ el-İsrâ 17/23.

⁶⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 14/549.

⁶⁶ Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 8/255.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/507.

⁶⁸ Özd.12:25.

⁶⁹ Yer.3:14. *Kavl-i kerîm* doğrudan izdüşümü sayılan bir diğer pasaj için bk. Vai.12:10.

⁷⁰ Hz. Mûsâ'ya Sînâ'da taş tabletler üzerine yazılı olarak verilen "On Emir" in ilk beş maddesi, doğrudan Allah hakları ve dolayısıyla Allah ile insanlar arası ilişkilerle ilgilidir. Allah haklarından sonraki ilk emir ise anne ve babaya itaattir.

⁷¹ Çık.20:12.

⁷² Lev.19:32, 20:9.

⁷³ Özd.20:20.

babalarına saygılı olmaları gerektiği tavsiye edilmektedir: *"Tanrı şöyle buyurdu: 'Annene babana saygı göstereceksin. Annesine ya da babasına söven kesinlikle öldürülecektir.'"*⁷⁴ *"Adamın biri İsâ'ya gelip, 'Öğretmenim, sonsuz yaşama kavuşmak için nasıl bir iyilik yapmalıyım?' diye sordu. İsâ, 'Bana neden iyilik hakkında soru soruyorsun?' dedi. 'İyi olan yalnız biri var. Yaşama kavuşmak istiyorsan, O'nun buyruklarını yerine getir.' 'Hangi buyrukları?' diye sordu adam. İsâ şu karşılığı verdi: 'Adam öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan yere tanıklık etmeyeceksin, annene babana saygı göstereceksin ve komşunu kendin gibi seveceksin.'"*⁷⁵ Hıristiyan kutsal metinlerinde müşâhede edilen bu ifadeler, kav-i kerîm terkîbinin dolaylı izdüşümü olarak mütalaa edilebilir.

1.8. Kav-i Leyyin

Kav-i leyyin terkîbinde yer alan leyyin kelimesi, *lîn* kökünden türemiş olup sözlükte 'yumuşak, gevşek, kolay' anlamlarına gelmektedir. *Leyyin* kelimesi, sertlik anlamında kullanılan *huşûnet* kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır.⁷⁶ L-y-n kökünden türeyen kelimeler Kur'ân'da beş yerde geçmektedir. Fiil formuyla 'yumuşak davranmak, yumuşatmak' (Âl-i İmrân 3/159, Sebe 34/10, ez-Zümer 39/23); isim kalıbında 'yumuşak söz' (Tâhâ 20/44) ve 'taze hurma' (el-Haşr 59/5) anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân'da Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un Firavun'a (II. Ramses veya oğlu Menephtah) yönelik ne tür bir tebliğ metodunda bulunmaları gerektiği ifade edilirken 'yumuşak söz' anlamında *kav-i leyyin* terkîbinin bir kez kullanıldığı görülmektedir: *"Ve ona yumuşak söz söyleyin; belki düşünüp ders çıkarır."'*⁷⁷

Kav-i leyyin terkîbine dair birtakım yaklaşımları şöyle sıralamak mümkündür: Mâtürîdî Tâhâ sûresinin 44. âyetinde geçen *kav-i leyyin* terkîbiyle Firavun'a yönelik yumuşak üslûbun kullanılmasının tercih edilmesinin sebebinin şu şekilde açıklanmaktadır: *Kav-i leyyin*, soğuk ve katı söze nazaran kalplere daha çok yerleşir, kabule ve olumlu cevap vermeye daha yakın olur. Bu kural, özellikle de hükümdarlar ve önder kişiler açısından böyledir. Zira onların tabiatları katı üslûba tahammül etmez ve onlar açısından böylesi bir üslûp faydalı da olmaz. Tam aksine bu gibi kimselerin kendilerinden daha aşağı olanlara çoğu saldırıları, muhalefetle ve sevmedikleri bir tavırla karşılaştıkları zaman olur. Bu saikle Allah, Mûsâ ve Hârûn peygamberlerini Firavun'a gönderirken, sözlerini yumuşak bir üslûpla söylemelerini ve yumuşak davranmalarını emretti ki kalbine daha fazla etki etsin, yerleşsin ve faydalı olsun.⁷⁸ Mâtürîdî ve Zemahşerî'ye göre söz konusu âyette geçen *kav-i leyyin* terkîbinin mefhûmuna dair üç ihtimalden söz edilebilir: "Siz ikiniz Firavun'a, artık hiç yaşanmayacağı bir gençlik, ölünceye kadar elinden alınmayacak bir hükümrancılık ve ölünceye kadar yeme, içme, cinsel ilişki gibi şeylerin lezzetini alabilme imkânı vaat edin. Onun karşısına hoşlanmayacağı bir yüzle çıkmayın, ona diplomatik bir üslûpla güzel ve yumuşak söz söyleyin." Zira o Hz. Mûsâ'yı büyüttüştür, babalık hakkı gibi bir hakkı bulunmaktadır. Ona doğrudan ismi ile değil Ebû'l-'Abbâs, Ebû'l-Velîd ve

⁷⁴ Mat.15:14; Mar.7:10, 10:19; Luk.18:20.

⁷⁵ Mat.19:16-19; Mar.10:18-19.

⁷⁶ İbn Manzûr, "lîn", 13/394.

⁷⁷ Tâhâ 20/44.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/199-200.

Ebû'l-Mirre şeklinde künyeleriyle hitap edin.⁷⁹

Yahudi kutsal metinlerine de bakıldığında yumuşak üslûbun tavsiye edildiği ve böylesi bir üslûbun öfkeyi yatıştıracağı belirtilmektedir. *"Yumuşak söz/yanıt gazabı yatıştırır, oysa yaralayıcı söz öfkeyi alevlendirir. Bilgenin dili bilgiyi iyi kullanır, akılsızın ağzındansa ahmaklık akar. Rabbin gözü her yerde olanı görür, kötülerini de iyileri de gözler. Okşayıcı söz/dil yaşam verir, çarpık dilse ruhu yaralar."*⁸⁰ Bu pasajlarda görüldüğü üzere kavli-i leyin terkiibinin doğrudan izdüşümleri bulunmaktadır. Hıristiyanlığın kutsal metinlerine de bakıldığında muhatap kim olursa olsun, sözün tuzla terbiye edilmiş gibi her zaman lütufla dolu olması gerektiği ifade edilmektedir. Böylece bireye hangi üslûpta karşılık vermek gerekiyorsa o şekilde hitap etmesi gerektiği öğütlenmektedir. *"Sizden olmayanlara karşı bilgece davranın. Fırsatı değerlendirin. Sözünüz tuzla terbiye edilmiş gibi her zaman lütufla dolu olsun. Böylece herkese nasıl karşılık vermek gerektiğini bileceksiniz."*⁸¹ Bu pasajlarda ise kavli-i leyin terkinin dolaylı izdüşümleri bulunmaktadır.

1.9. Zuhrufü'l-Kavl

Zuhrufü'l-kavl terkiibinde yer alan zuhruf kelimesi, sözlükte 'altın, mücevher, ziynet, süs, nakış, işleme ve tasvîr' gibi anlamlara gelmektedir. 'Süslenmiş ev' anlamında *beytün müzehrafîn*; 'evi süsledi ve tezyin etti' anlamında *zehrafe'l-beyte zehrafeten* denilmektedir.⁸² Kur'ân'da z-h-r-f kökünden türeyen kelimeler dört yerde geçmektedir. *"Yahut da altından (min zuhrufîn) bir evin olmalı."*⁸³ ve *"Evlerinin kapılarını, üzerine yaslanacakları kerevetleri de envâ-i çeşit değerli taşla (zuhruften) bezerdik."*⁸⁴ âyetlerinde zuhruf kelimesi "altın, değerli maden/taşlar" anlamındadır. *"Dünya hayatının durumu, öyle bir su gibidir ki; insanların ve hayvanların yediği bitkiler onun sayesinde bol bol yetişir; böylece, yeryüzü ziynetini (zuhruf) takınıp süslenir..."*⁸⁵ âyetinde geçen zuhruf kelimesi, "yeryüzünü güzelleştiren yeşillik/ağaç ve ekin" anlamındadır.⁸⁶ Zemahşerî'ye göre söz konusu âyette geçen *"hattâ izâ ahazeti'l-arzu zuhrufehâ"* ifadesinde, yeryüzü temsilen 'ziynet ve yaldızını alıyormuş' gibi değerlendirilmekte; 'rengârenk, kıymetli elbiselerini alıp giyinen ve daha başka ziynetlerle süslenen bir geline benzetilmektedir.'⁸⁷

Zuhruf kelimesi, maddi süs veya tezyin anlamının dışında, mecâzen süslü, yaldızlı sözler anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlamda kullanılan *zuhrufü'l-kavl* terkiibi ise Kur'ân'da sadece *"İşte bütün peygamberlere insanların ve cinlerin şeytan'larını düşman ettik; aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler (zuhrufe'l-kavl)"*

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/200; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/84.

⁸⁰ Özd.15:1-4.

⁸¹ Kol.4:5-6.

⁸² İbn Manzûr, "zhrf", 9/132-133; Muhammed Altuncî, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi tefsiri garibi'l-hadis* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 218.

⁸³ el-İsrâ 17/93.

⁸⁴ ez-Zuhruf 43/34-35.

⁸⁵ Yûnus 10/24.

⁸⁶ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 335-336.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/129.

*fıslıyorlar.*⁸⁸ âyetinde geçmektedir. Bu âyette söz konusu terkîp “dışı süslü, içi boş aldatıcı söz veya süslü yaldızlı söz” anlamındadır. Mücâhid b. Cebr ve İkrime el-Berberî'ye (öl. 105/723) göre bu terkîp, dil aracılığıyla sözün bâtl ile tezyin edilmesidir (*tezyînu'l-bâtılı bi'l-elsineti*).⁸⁹ Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'ye (öl. 541/1147) göre *zuhrufü'l-kavl* terkîbiyle, şeytanın insana süslü gösterdiği ve gerçeğin zıddına, bâtilla sunduğu sözler, vesveseler ve günaha teşvik (*el-igrâ'*) niteliğinde şeyler kastedilmektedir.⁹⁰

İslâm'da olduğu gibi Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın da kutsal metinlerinde süslü, yaldızlı ve aldatıcı sözlere güvenilmemesinin öğütlendiği görülmektedir. Bu çerçevede Kutsal Kitap'tan şu pasajlar *zuhrufü'l-kavl* terkîbinin izdüşümü olarak değerlendirilebilir: “*Rabbin Tapınağı buradadır!*” gibi aldatıcı sözlere güvenmeyin.”; “*Ne var ki, sizler işe yaramaz aldatıcı sözlere güveniyorsunuz.*”⁹¹; “*Dillerinden aldatıcı sözler dökülür.*”⁹²; “*Dikkatli olun! Mesih'e değil de, insanların geleneğine, dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin.*”⁹³

1.10. Kavli-i 'Azîm

Kavl-i 'azîm terkîbinde yer alan 'azîm kelimesi, sözlük anlamı itibariyle hem “kütle ve hacim büyüklüğünü” hem de manevi özelliklerin yücelik ve üstünlüğünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Buna göre 'azîm kelimesi, 'büyük, ulu, yüce ve azametli' anlamlarına gelmektedir. 'Azîm kelimesiyle aynı kökten türeyen 'azuma fiili, 'kemiği büyük oldu' anlamındadır. Daha sonra bu anlam, genişleyerek her türlü büyük ve ulu şeye 'azîm denmiştir.⁹⁴ Kur'ân'da 'azîm kelimesi, 109 yerde geçmektedir. Allah'ın isimlerinden biri olan el-Azîm, Kur'ân'da altı yerde Allah'a isnâd edilmektedir.⁹⁵ İbnü'l-'Arabî, Allah'ın el-'Azîm sıfatı hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Yücelik, mutlak anlamda ulûhiyet niteliğini elde edene yakışır. Bunun dışındaki yüceltmeler izâfî olur.”⁹⁶ Kur'ân'da “melekler Allah'ın kızlarıdır”⁹⁷ söylemini dile getirerek Allah'a çocuk isnâd eden müşriklerin iddialarından söz edildiği bağlamda *kavl-i 'azîm* terkîbi kullanılmaktadır: “*Demek, Rabbiniz sizi seçkin kılıp oğlan çocuklarını size verdi, kendisi ise meleklerden kız çocukları edindi ha! Siz gerçekten, büyük bir söz (kavl^{en} 'azîm^{en}) söylüyorsunuz.*”⁹⁸

Zemahşerî'ye göre İsrâ sûresinin 40. âyetinde geçen *kavl-i 'azîm* terkîbinin anlamı şudur: “*Evlat sahibi olmak cisimlere mahsus bir özellik olduğu halde Allah'a evlat isnâd ederek, sonra kendinizi O'na üstün tutup kendi beğenmediklerinizi O'na*

⁸⁸ el-En'âm 6/112.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/501-502.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/289; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz*, 2/336.

⁹¹ Yer.7:4,8.

⁹² Mik.6:12.

⁹³ Kol.2:8.

⁹⁴ İbn Manzûr, “azm”, 12/409-412. Ayrıca bk. Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 140-141.

⁹⁵ el-Bakara 2/255, eş-Şûrâ 42/4, el-Vâkıa 56/74, 96, el-Hâkka 69/33, 52.

⁹⁶ İbnü'l-'Arabî, *Keşfü'l-mâ'nâ*, 90-91.

⁹⁷ Kur'ân'da Allah'a çocuk isnâd etme iddiasının reddedildiği pasajlar için bk. el-Mâide 5/18; el-En'âm 6/100-101; et-Tevbe 9/30; en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40; Meryem 19/88-89; ez-Zuhruf 43/15-16.

⁹⁸ el-İsrâ 17/40.

atfederek ve O'nun yarattıkları içerisinde en üstün ve en şerefli olan melekleri 'en aşağı' varlıklar (kızlar) olarak düşünerek boyunuzu aşan bir söz söylüyorsunuz."⁹⁹ Bu âyette esasen müşriklerin iddiası merkeze alınmak suretiyle mü'minlere tevâhid inancının nasıl olması gerektiği belirtilmektedir. Râzî'nin de ifade ettiği gibi "Melekler Allah'ın kızlarıdır" yakıştırmasının, *kavl-i 'azîm* olarak beyân edilmesi konusunda iki sâikten söz edilebilir. Birincisi, Allah'a çocuk isnâdında bulunmak, O'nun, parça ve cüzlerden (*eczâ ve l-eb'âz*) mürekkep olmasını gerektirir. Bu da O'nun kadîm zatı gereği vâcibu'l-vücûd olmasını zedeler. Dolayısıyla böyle bir isnâd, büyük bir iddia ve hoş olmayan bir argümandır. İkincisi, müşriklerin iddia ettikleri gibi Allah için bir çocuk olduğu kabul edildiğinde bile, iki türden en kıymetlisini kendilerine, en kıymetsizini de her bakımdan kendilerinden üstün ve yüce olan Allah'a isnâd etmeleri büyük bir cehâlet olsa gerektir.¹⁰⁰

Yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerinde *kavl-i 'azîm* terkîbinin izdüşümü olarak değerlendirilebilecek şu pasajın bulunduğu görülmektedir: "*Artık büyük konuşmayın, ağzınızdan küstahça/haddi aşan sözler çıkmayın. Çünkü Rab her şeyi bilen Tanrı'dır.*"¹⁰¹

1.11. Kavlu'l-Hakk - Hakka'l-Kavl

Kavlu'l-hakk ve hakka'l-kavl ifadelerinde yer alan hak kelimesi, sözlükte 'gerçek, sabit, doğru, varlığı sabit, kesin olan şey; doğru olmak, gerekmek, bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye yakinen muttali olmak' gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İsim formunda *hak* kelimesinin çoğulu olan *hukûk* kelimesi ise genellikle bâtılın zıddı olarak gösterilmektedir. Kur'ân'da h-k-k kökünden türeyen kelimelerin, 287 yerde kullanıldığı görülmektedir. *Bâtıl* kelimesinin zıddı olan *hak* kelimesinin başlıca türevleri içerisinde *hakka*, *yehikku*, *yehakku*, *hakk^{an}*, *hukûk* ve *hikâk* kelimeleri yer verilebilir.¹⁰² Kur'ân'da *hak* kelimesi ve türevleri, boyun eğdirmek, gerçekleştirmek, gerekli olmak, son saat/kıyâmet (*el-hâkka*), daha uygun (*ehakku*), hisse, borç, delil, ihtiyaç, gerçek/hakikat, görev/ödev ve hüküm gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁰³ Kur'ân'da hak kelimesinin muhtelif kalıplar ve anlamlarda geniş bir kullanım alanının olması, İslâm'ın hak konusundaki hassasiyetini göstermektedir.

Kur'ân'da *kavlu'l-hakk* terkîbi sadece "*İşte Meryemoğlu İsa! Hakkında tartıştıkları gerçek söze (kavle'l-hakk) göre böyle biridir.*"¹⁰⁴ âyetinde geçmektedir. Bu terkîbin *kâlû'l-hakk*, *kâlüllâh* ve *kâlû'l-hakk* şeklinde kırâ'at edildiği nakledilmektedir. *Kavl*, *kâl* ve *kûl* kelimeleri tıpkı *rehb*, *reheb* ve *ruhb* kelimelerinde olduğu gibi aynı anlamda kullanılan kelimelerdir.¹⁰⁵ Zemahşerî ve Fîrûzâbâdî'ye göre Hz. İsa'ya *kelimetullah* ve *kavlu'l-hakk* denilmiş olmasının sebebi, onun arada bir baba vasıtası

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/521; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/258.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/216-217.

¹⁰¹ 1Sa.2:3.

¹⁰² İbn Manzûr, "hkk", 10/49.

¹⁰³ "H-k-k" kökünün Kur'ân'da geçtiği bazı âyetler şöyledir: el-Bakara 2/180, 236, 241; el-A'râf 7/30; el-Ahkâf 46/18; el-İnşikâk 84/2. Kur'ân'daki kullanım alanına dair geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûn*, 265-269.

¹⁰⁴ Meryem 19/34.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/218; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 3/348.

olmaksızın sadece Allah'ın "kün/ol" kelimesi ile doğmuş olmasındandır. Ona göre *kavlu'l-hakk* terkîbiyle Hz. İsrâ kastediliyorsa *hakk* kelimesi de ya Allah'ın ismi anlamında ya da sebat ve doğruluk manasındadır.¹⁰⁶ Kur'ân'da *hakka'l-kavl* terkîbi ise İsrâ (17/16), Kasas (28/63), Secde (32/13), Yâsîn (36/7, 70), Sâffât (37/31), Fussilet (41/25) ve Ahkâf (46/18) olmak üzere yedi sûrede ve toplamda sekiz kez geçmektedir. Neml sûresinin 82. ve 85. âyetlerinde geçen "*vaka'a 'aleyhimu'l-kavl*" ve Hûd sûresinin 40. âyetinde geçen "*sebaka 'aleyhi'l-kavl*" terkîpleri de *hakka'l-kavl* ifadesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Genel hatlarıyla bu âyetlerde *hakka'l-kavl* terkîbi, "sözün veya verilmiş olan hükmün yerine gelmesi, ilâhî azap hükmünün gerçekleşmesi veya ilâhî azabı hak edenler üzerine değişmez kanun" anlamlarını taşımaktadır.

İsrâ (17/16) ve Ahkâf (46/18) sûrelerinde geçen *hakka'l-kavl* terkîbi, 'gerekli olmak/kesinleşmek/gerçekleştirmek' anlamındadır. "*Bir şehri helâk etmek istediğimiz zaman, oranın ileri gelenlerine emrederiz, orada fasıklık ederler! Bunun üzerine, haklarında azap sözü kesinleşir. Biz de orayı yerle bir ederiz.*"¹⁰⁷ "*Bunlar da kendilerinden önce gelip geçmiş insan ve cin topluluklarıyla birlikte, ilâhî hükmün haklarında kesinleştiği kimselerdir; gerçekten hüsrana uğramışlardır.*"¹⁰⁸ "*İlâhî hükmün aleyhlerine gerçekleştiği kimseler, 'Ya Rabbi! Şu azdırdığımız kimseler... Kendimiz nasıl azmışsak onları da işte öyle azdırdık. Onlardan sana teberrî ederiz! Onlar bize tapmıyorlardır' derler.*"¹⁰⁹ âyetlerinde geçen *ellezîne hakka 'aleyhimu'l-kavl* ifadesi ile şeytanlar ya da küfrün öncüleri kastedilmektedir.¹¹⁰

Yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerinde *kavlu'l-hakk* ve *hakka'l-kavl* terkîplerinin izdüşümü olarak değerlendirilebilecek şu pasajın bulunduğu görülmektedir: "*Gerçek sözler sonsuza dek kalıcıdır, oysa yalanın ömrü bir anlıktır.*"¹¹¹

1.12. Zâhirun Mine'l-Kavl

Kur'ân'da Allah'a 'veli, yardımcı ve şefaatchi' olmak üzere birtakım ortaklar ihdâs edenlerden söz edildiği bağlamda, zâhir^{un} mine'l-kavl terkîbi (er-Ra'd 13/33) kullanılmaktadır. Bu terkîple müşriklerin telakkileri 'manasız manasız konuşmak' şeklinde nitelenerek tenkit edilmektedir. Katâde b. Di'âme (öl. 117/735) ve Dahhâk b. Müzâhim'in (öl. 105/723) belirttiklerine göre Kur'ân'da geçen bu terkîp, hakikate ve gerçekliğe hiçbir şekilde mahal olmayan 'bâtul' ve 'yalan söz' anlamında kullanılmıştır.¹¹² Zemahşerî'ye göre *zâhir^{un} mine'l-kavl* terkîbinin anlamı, "*Bu onların kendi ağızlarıyla söyledikleri asılsız sözlerden ibarettir.*"¹¹³ ve "*Siz, O'nu bırakıp ancak sizin ve atalarınızın taktığı birtakım boş isimlere tapıyorsunuz.*"¹¹⁴ âyetlerinin mefhumlarında da görüldüğü üzere hiçbir hakikati bulunmadığı halde içi boş laflarla Allah'a

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/19-20; Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kâhire, 1992), 4/305.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/16.

¹⁰⁸ el-Ahkâf 46/18.

¹⁰⁹ el-Kasas 28/63.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/518.

¹¹¹ Özd.12:19.

¹¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/549.

¹¹³ et-Tevbe 9/30.

¹¹⁴ Yûsuf 12/40.

ortaklar isnâd etmektir.¹¹⁵

Zâhirun mine'l-kavl terkîbinin “asılsız, yalan söz” anlamında olduğu kabul edildiğinde ve dolayısıyla bu terkîbin kavl-i zûr ile aynı anlamda olduğu düşünüldüğünde daha önce Tevrat ve İncil’den serdettiğimiz pasajlar bu terkîbin de izdüşümü olarak mütalaa edilebilir.

2. Kutsal Kitap’ta İzdüşümü Tespit Edilemeyen Kavl/Söz Terkîpleri

2.1. Kavl-i Sakîl

Kavl-i sakîl terkîbinde yer alan *sakîl* kelimesi *es-sıkl* kökünden türemiştir. *Sakîl* kelimesi sözlükte, ‘ağır basmak, ağır gelmek’ anlamlarına gelmektedir. Sakîl, hiffet/hafiflik kelimesinin zıddı olup çoğulu *sikâldir*. Bir şeyin ağır bastığı ve ağır geldiğini ifade etmek anlamında *sakûle’s-şey’u sikâlen* ve *sakâleten* ifadesi kullanılmaktadır.¹¹⁶ Kur’ân’da s-k-l kökünden türeyen kelimeler 28 yerde geçmektedir. Fiil formuyla ağır gelmek (*sakûle/eskale*) ve yere çakılıp kalmak (*issakale*); isim kalıbıyla, ağırlık/yük/maddi ağırlık (*eskâl*), silahlı ağırlık/yoğunluk (*sikâl*), manevi ağırlık/Kur’ân (*kavl-i sakîl*), borç ağırlığını yüklenen (*müskal*), amellerin ağırlığı (*miskâl*), günah (*müskale^{tün}*) ve iki topluluk (*es-sakalân*) anlamlarında kullanılmaktadır.¹¹⁷

Kavl-i sakîl terkîbi Kur’ân’da yalnızca vahiy olgusundan söz eden âyetlerden biri olan Müzemmil sûresinin 75. âyetinde geçmektedir. “*İnnâ senulkî ‘aleyke kavlen sakîlen/Ağır bir söz bırakıyor olacağız senin üzerine.*”¹¹⁸ âyetinde geçen *kavlen sakîlen* terkîbini, Mu‘tezile ve Şî’a yaklaşması ve etkileşiminin bir ürünü olan Şerîf er-Radî (öl. 406/1015) *Telhîsu’l-beyân* isimli eserinde bir istiâre olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur’ân sözdür (*kelâm*); söz ise bir arazdır; ağırlık ve hafiflik cisimlerin sıfatlarındandır. Buna göre bu âyette geçen söz konusu terkîpteki istiâre ile kastedilen, Kur’ân’ın kadir yüceliğini ve fazilet üstünlüğünü nitelemektir. Bu tıpkı bir kimsenin, başka birini üstün bir fazilet ve ağır yapan bir kıymetle nitelediğinde ‘falanca ağır ve oturaklıdır’ anlamında *fûlân^{un} rasîn^{un} razîn^{un} veya fûlân^{un} râcih^{un} rakîn^{un}* demesine benzemektedir.¹¹⁹

İbn Manzûr’a göre Müzemmil sûresinde (73/5) geçen *kavl-i sakîl* terkîbi, Allah’ın Hz. Peygamber’e indirdiği vahyin değerini, önemini ve büyüklüğünü ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle ağırlıkla vahyin, hafife alınan ve değersiz bir söz olmadığı kastedilmektedir. Zira kıymetli ve değerli olan her şey ağır olmaktadır. Ona göre *kavl-i sakîl* terkîbinde geçen *sakîl/ağırlık*, insanların tahammül edemediği, sıkılıp usandığı bir ağırlık değildir. *Kavl-i sakîl* ile kastedilen, amellerin ağırlığı da olabilir. Zira harâm, helâl, namaz, oruç ve Allah’ın emrettiği şeylerin tamamının yapılması

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/354.

¹¹⁶ İbn Manzûr, “skl”, 11/85.

¹¹⁷ “S-k-l” kökünün Kur’ân’da geçtiği bazı âyetler şöyledir: el-A’râf 7/8, 187, 189; et-Tevbe 9/41; en-Nahl 16/7; Mü’minün 23/102; el-Müzemmil 73/5; ez-Zilzâl 99/2; el-Kâri’a 101/6. Kur’ân’daki kullanım alanına dair geniş bilgi için bk. İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, 225-227.

¹¹⁸ el-Müzemmil 73/5.

¹¹⁹ Radî, *Telhîsu’l-beyân*, 337.

ancak zahmetle/tekellüfle mümkün olmaktadır.¹²⁰ Kav-i sakîl terkîbi ile ilgili olarak Toshihiko Izutsu'nun (1914-1993) ifadelerinde de benzer değerlendirmeler bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân bağlamında Allah ile insan arasındaki iletişimsel ilişki, Allah'tan insana (*from God to man*) ve insandan Allah'a (*from man to God*) olmak üzere iki boyutludur. Ontolojik bakımdan bu iki varlık arasında bir denklik veya denge olmamakla birlikte Allah, insana kendisini vahiy yoluyla değişik tabîrleri kullanmak suretiyle ifşa etmektedir.¹²¹

Klasik dönem tefsirlere bakıldığında *kav-i sakîl* terkîbiyle ilgili ana hatlarıyla yedi görüşün ileri sürüldüğü görülmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: (i) *Kav-i sakîl* terkîbinde geçen *sakîl* kelimesi, 'önemli ve değerli olmak' manasına gelmektedir. Bu doğrultuda ilgili terkiple kastedilen şey, vahyin kadri kıymetinin büyük ve yüce oluşu olmaktadır. Çünkü Arap dilinde enfes ve kıymetli olan her şey *sakl^{un}*, *sakîl^{un}*, *sâkil^{un}* kelimeleriyle ifade edilmektedir. Dolayısıyla mezkûr âyetin anlamı, 'senin omuzlarına son derece önemli, yüce ve ciddiyet gerektiren bir kelâmı bırakıyor olacağız' şeklinde olur. (ii) *Kav-i sakîl* terkîbiyle kastedilen şey, Kur'ân vahyinin tebliğindeki zorluktur. Hz. Âişe vahyin Hz. Peygamber'e nâzil olduğunda ona nasıl ağır geldiğini şu şekilde ifade etmektedir: "Çok soğuk bir günde Hz. Peygamber'e vahyin nâzil olduğuna şahit oldum. Vahiy alma hali geçtiğinde, onun alınından terler akıyordu."¹²² (iii) *Kav-i sakîl*, evâmîr, nevâhî, ferâiz ve hudûd gibi Kur'ân ahkâmıyla amel etmektir. Buna göre âyetin anlamı, 'senin omuzlarına amel edilmesi son derece ağır bir söz bırakıyor olacağız' şeklinde olur. (iv) *Kav-i sakîl* ile Hz. Peygamber'in kıyâmette ağır gelecek olan mizânı kastedilmektedir. (v) *Kav-i sakîl* ile Kur'ân vahyinin i'câz ve tehditlerinin kâfirlere son derece ağır gelmesi kastedilmektedir. (vi) *Kav-i sakîl* terkîbinde geçen *sakîl* kelimesi, sâbit anlamındadır. Bu mana da Kur'ân vahyinin sonsuza kadar sürecek olan değişmez, sâbit bir i'câza sahip olmasıdır. (vii) 'Falan bana çok cömerttir' anlamında kullanılan *fûlân^{un} sakîl^{un} 'aleyye* ifadesinde olduğu gibi *kav-i sakîl* terkîbinde geçen *sakîl* kelimesi de *kerîm* anlamındadır.¹²³

Izutsu'nun da ifade ettiği gibi *kav-i sakîl* terkîbi ile kastedilen ontolojik açıdan Allah ile insan arasında bir denklik veya dengenin olmaması sonucunda meydana gelen olağandışı olguya dikkat çekmek olabilir. Dolayısıyla ontolojik farklılığın sebep olduğu duruma işaret edilmiş olması mümkündür.¹²⁴ Son tahlilde *kav-i sakîl* terkîbi, hem Hz. Peygamber'in vahyi telakki etmesinin önemi ve güçlüğünü/ağırlığını hem de vahyin tecellisi olarak Kur'ân'ın kadir yüceliğini, heybetini ve fazilet üstünlüğünü ifade etmektedir.

¹²⁰ İbn Manzûr, "skl", 11/86.

¹²¹ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2008), 167.

¹²² Buhârî, "Bed'u'l-vahiy", 2.

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/364-366; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/126-127; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 8/389-390; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/174; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, thk. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2013), 4/1617-1618.

¹²⁴ Izutsu, *God and Man in Qur'an*, 167-169.

2.2. Kavlı Muhtelif

Kavlı muhtelif terkibinde yer alan muhtelif kelimesi, *half* kökünden türemiş olup sözlükte, 'bir şeyin diğerinin yerine geçmesi, önün zıddı ve bir halden diğerine dönüşmek' anlamlarında kullanılmaktadır.¹²⁵ *İhtilâf*, *muhâlefet* ve *hilâf* kelimeleri de muhtelif kelimesiyle aynı semantik alanı paylaşmaktadır. *Half* kelimesi 'ön, ileri' anlamına gelen *kuddâm* sözcüğünün zıddıdır. *Muhtelif* kelimesi, farklı/değişik/ayrı/ihtilâflı olmak anlamına gelen *ihtelefe* fiilinin ism-i fâ'il sîgasıdır.¹²⁶ Kur'ân'da 127 yerde bu kökten türeyen kelimeler kullanılmaktadır. Yerini tutmak (*halefe*), geride kalmak (*tehalefe*), muhâlefet etmek (*ehlafe*), ihtilâf etmek (*ihtelefe*), yerine getirmek ve iktidar yapmak (*istahlefe*) h-l-f kökünün ifade ettiği başlıca anlamlardır.¹²⁷ Kur'ân'da *kavlı muhtelif* terkibi "*İnnaküm lefî kavlın muhtelifin/Şüphesiz, birbirini tutmayan sözler sarfetmektesiniz.*"¹²⁸ âyetinde geçmektedir. Bu âyette *kavlı muhtelif* terkibi, inkârcuların ve müşriklerin çelişkili, birbirini tutmayan veya değişik sözler söylemeleri anlamındadır.

Tefsir tarihine bakıldığında *kavlı muhtelif* konusunda, üç görüş ortaya konulmuştur: *Kavlı muhtelif*, Kur'ân'ın mâhiyeti ile ilgilidir. Buna göre bu terkîp, mu'arızların Kur'ân'ı tasdik ve yalanlama konusunda (*musaddikun bi-hâze'l-Kur'âni ve mükezzibun*) birbirini tutmayan sözleri sarfetmeleri anlamındadır. *Kavlı muhtelif*, Hz. Peygamber'in tabiatı ile ilgilidir. Buna göre *kavlı muhtelif*, mu'arızların Hz. Peygamber'e kâhin, mecnûn veya şâir olduğunu söylemekle onun hakkında birbirini tutmayan sözler sarfetmeleri anlamındadır.¹²⁹ *Kavlı muhtelif* terkibiyle tenkit edilen ve kınanan husus, farklı metotlar izlemek ve farklı görüşlere sahip olmak değildir. Müşriklerin bir taraftan seb'â semâvâtın ve yerin Allah tarafından yaratıldığını dile getirmeleri diğer yandan putlara tapmaları, bir yandan öldükten sonra dirilmeyi inkâr ederken diğer yandan putların ileride kendilerine şefaateceklerini umarak ölüm sonrası hayatını kabul anlamına gelen bazı tavır ve uygulamalar içinde olmaları gibi birbirini tutmayan değişik sözler sarfetmeleri anlamındadır.¹³⁰

2.3. el-Kavlu'l-İsm

el-Kavlu'l-ism terkibi Kur'ân'da sadece "*Gerek Rabbânîler gerekse bilginler; günah söylemekten (kavlihimu'l-ism) ve rüşvet yemekten bunları vazgeçirmeye çalışsalar ya!*"¹³¹ âyetinde geçmekte ve burada Yahudi âlimleri ve fakihlerinin emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-münkeri yapmaları ve bu konuda bir gevşeme içerisinde olmamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Mâtürîdî'ye göre söz konusu âyette Yahudi din adamları azarlanmakta, işlenen çirkin günaha onların da eşit bir şekilde ortak

¹²⁵ Yemân b Ebû Yemân el-Bendenici, *et-Takfiye fî'l-lüga*, thk. Halil İbrâhim el-'Atiyye (Bağdat: İhyâ'ü't-Türâsi'l-İslâmî, 1976), 580; İbn Manzûr, "hlf", 9/82.

¹²⁶ İbn Manzûr, "hlf", 9/82-84.

¹²⁷ İbn Manzûr, "hlf", 9/82-97.

¹²⁸ ez-Zâriyât 51/8.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/490-491; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/110; 'Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/174; Zemaşserî, *el-Keşşâf*, 5/610.

¹³⁰ Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/23.

¹³¹ el-Mâide 5/63.

kılındıkları görülmektedir. Ona göre bu âyette, “günah ve masiyeti işleyenle ona rıza gösteren, onu engellemeyenin, aynı günaha ortak olacağına” ve dolayısıyla gayri meşru davranışa engel olmayanın, onu işleyen kişi kadar günahkâr kılacağına işaret edilmektedir.¹³² Seyyid Kutub'a (1906-1966) göre ise Kur'ân'da yalan söz anlamına gelen *el-kavlu'l-ism* terkipleriyle, Allah'ın kitabında konu edilmeyen hususları O'nun hükmüymüş gibi söyleyerek O'na yalan isnâd edenlere karşı *emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-münkerin* tatbik edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.¹³³

2.4. Lahnu'l-Kavl

Lahnu'l-kavl terkiplerinde yer alan *lahn* kelimesi, sözlükte 'nağme, ezgi, fitnat/zekâ, ta'rîz', 'kirâ'atte ve dilde/ırapta hata etmek, sözün maksudını anlamak' gibi manalarda kullanılmaktadır. Arap dilbiliminde 'konuşmasında hata etti' anlamında *el-hane fî kelâmihi* denilmektedir. 'Bu Kureyş dilidir' anlamında *hâzâ lahnu Kureyşin* ve 'adam kendi dilinde konuştu/konuşur' manasında *lahane'r-racülü/yel-hanu lahn*^{en} ifadelerinde olduğu gibi Arap dilinde *lahn* kelimesi, lügat anlamına da gelmektedir.¹³⁴ Kur'ân'da *lahnu'l-kavl* terkipleri sadece Muhammed sûresinin 30. âyetinde geçmekte ve cihâda çağrının muhtevi olduğu âyetlere karşı çıkan münâfikların tavrının açıklandığı bağlamda zikredilmektedir: “*Dileseydik, elbette onları sana gösterirdik ve onları simalarından tanırdın. Aslında sen onları konuşma tarzlarından (üslûplarından) da tanıyorsun.*” Bu âyette geçen *lahnu'l-kavl* terkipleri, 'muhataptan başkasının anlayamayacağı tarz ve üslûpta söz söylemek', imâ/işaret, ta'rîz ve kinâye gibi örtülü anlatım anlamındadır. İbn 'Abbâs'tan aktarılan bir rivâyete göre söz konusu âyette geçen *lahnu'l-kavl* terkipleriyle kastedilen münâfikların ‘*Mâ lenâ in eta'nâ mine's-sevâb/İtaat edersek karşılık olarak bize ne verilecek?*’ demeleri; ama ‘*mâ 'aleyâ in 'asaynâ mine'l-'ikâb/Karşı gelirsek, cezamız ne olacak?*’ dememeleridir.¹³⁵

2.5. Kavlı-i Münker (Münkeren Mine'l-Kavl)

Münker^{en} mine'l-kavl terkiplerinde yer alan münker kelimesi, *nükür* veya *nekâret* kelimelerinden türemiştir. *Münker* kelimesi sözlükte, 'bir şeyi bilmemek, bir şeyin zor gelmesi ve sıkıntılı olmak' gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İsm-i mef'ûl kalıbında olan *münker*, “tasvip edilmeyen, yadırganan ve sıkıntı duyulan şey” anlamındadır. Dilbilimciler genellikle münker kelimesini, *ma'rûfun* zıddı sayarak tanımlamaktadırlar. İbn Manzûr'un zikrettiği bir tanıma göre *münker*, şâri'in kabih/çirkin sayıp harâm kıldığı her şeyi kapsamaktadır.¹³⁶ Kur'ân'da n-k-r kökünden türeyen kelimeler 37 yerde geçmektedir. Yadırgamak (*nekire*), değiştirmek (*nekkera*), inkâr etmek (*enkerâ*), inkâr/itiraz (*nekîr*), tanımayan (*münkir*), tanınmayan (*münker*),

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/265-266.

¹³³ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 2003), 2/928-929.

¹³⁴ İbn Manzûr, “lhn”, 13/379-381.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/527-528; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz*, 5/120-121; Burhânüddîn İbrâhîm el-Bika'î, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 18/252-253.

¹³⁶ İbn Manzûr, “nkr”, 5/232.

kötü/çirkin (*nükür*) ve kötülük (*münker*) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹³⁷ Kocanın, karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmek suretiyle “*Enti ‘aleyye ke-zahri ümmî/Sen bana annemin sırtı gibisin*” (*zihâr*) şeklinde kullandığı ifade¹³⁸, Kur’ân’da “*münker^{en} mine’l-kavli ve zûr^{an}/çirkin ve asılsız söz*” şeklinde nitelendirilmektedir.¹³⁹

Sonuç

Kur’ân’ın bütünlüğünde kullanılan kavil terkîplerine ve sıfatlı kavil tamlamalarına birtakım ahlakî ilkelerin ve ilâhî mesajların yüklendiği görülmektedir. *Kavil-i sâbit* ve *kavil-i kerîm* gibi bazı terkîplerin müsbet vasıf ve anlamlarda; *kavlu’l-ism* ve *kavlu’z-zûr* gibi terkîplerin menfi vasıfları muhtevi olduğu manalarda kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Kur’ân’da kullanılan *kavil-i meysûr*, *kavil-i belîğ* ve *kavil-i sedîd* gibi sıfatlı kavil terkîplerine bakıldığında ise müslümanların ‘öteki’lerle dinî, gündelik iletişimin nasıl olması gerektiğinin açıklandığı, bu konuda iletişim metodlarının ortaya konulduğu ve iletişim hukuku üzerine malumatların serdedildiği gözlenmektedir. Kur’ân’da kullanılan *kavil-i zûr*, *kavil-i ma’rûf*, *kavil-i kerîm*, *kavil-i leyyin* olmak üzere dört kavil terkîbinin Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’de izdüşümleri tespit edilmiştir. Sonuç olarak söz konusu terkîpler bağlamında ilâhî kitapların ahlak ilkeleri konusunda özdeşleştiği kanaatine ulaşılmaktadır.

Kur’ân’da *kavil-i ma’rûf*, *kavil-i leyyin*, *kavil-i münker*, *zâhirun mine’l-kavil* gibi müsbet veya menfi anlamı muhtevi olan terkîpleri ve bunların ilişkili oldukları konuları tespit etmeye çalıştık. Netice olarak denilebilir ki Kur’ân’da kullanılan kavil terkîplerinin ilişkili oldukları konular yeknesak bir bütünlük oluşturmamaktadır. Genel hatlarıyla Kur’ân’da kavil terkîplerinin kullanım alanlarının, Hz. Muhammed’in şahsı ve hanımları, Hz. İsrâ’nın tabiatı, Kur’ân vahyinin mâhiyeti ve yapısı, inanç, akide, amelî hayat, sosyal hayat, evlilik, aile müessesesi, tebliğ ve davet yöntemleri ile ilişkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kavil terkîplerinin, bireysel hayattan sosyal hayata, hemen hemen yaşamın her mecrasıyla ilişkili olarak bir kullanım alanına sahip olduğu söylenebilir. Son tahlilde, Kur’ân merkezinde Allah’ın birey ve sosyal hayata müdahale aracı kıldığı kavil terkîplerine bakıldığında, bireyin ferdî, ailevî, beşerî ve ictimâî olmak üzere dünyevi ve uhrevî tüm işlerinde ve ilişkilerinde iyi niyetin merkeze alındığı, sağlıklı bir iletişimin tavsiye edildiği söylenebilir. Kavil terkîplerinin kullanımına bakarak Kur’ân’ın, hangi muhataba karşı nasıl bir hitap tarzını önerdiği ana hatlarıyla anlaşılabilir.

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.

¹³⁷ “N-k-r” kökünün Kur’ân’daki kullanım alanına dair geniş bilgi için bk. İsfahânî, “nkr”, 823-824; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, 544.

¹³⁸ Zihâr terimi ile ilişkili olarak belirtilen bu hususa dair farklı değerlendirmeler için bk. Esat Özcan, *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 95.

¹³⁹ el-Mücâdile 58/2.

Kaynakça

- Alemdar, Kerim. *Kur'an'da "Hakka'l-Kavl" İfadesinin Anlam Alanının İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altuncı, Muhammed. *el-Mu'cemül-mufassal fi tefsiri garibi'l-hadis*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Baktır, Mustafa. "İhdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baş, Mustafa. "Kur'an'da İletişimde Kullanılan Kav (Söz) Çeşitlerinin Diğer İnanışlardaki İzdüşümleri". Eskişehir, 2019.
- Bendenici, Yemân b Ebû Yemân. *et-Takfiye fî'l-lüga*. thk. Halîl İbrâhim el-'Atiyye. Bağdat: İhyaü't-Türâsi'l-İslâmî, 1976.
- Bika'î, Burhânüddîn İbrâhîm. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübî'l-âyatî ve's-süver*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Hitâbet ve İrşâd Açısından Kur'an-ı Kerim'de Söz Çeşitleri". *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'an'daki İktibâsların Mâhiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Demir, Zakir. "Kur'an Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği". *Kader* 20/1 (2022), 345-368.
- Diñç, Kadir. *Kur'an'da Kav Kavramının Sıfatlı Kullanımları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Fîrûzâbâdî. *Besâ'iru zevi't-temyiz*. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. Kâhire, 1992.
- Gaon, Sa'adya. *Tefsiru't-Tevrat bi'l-Arabîyye*. thk. Nuh Arslantaş. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Habeşî, Hasan b. Sâlih b. 'Ömer. *el-Burhân fî garibi'l-Kur'an*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991.
- Halebî, Semîn. *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharrerül-vecîz fî tefsiri'l-kitâbî'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2013.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Kelâm 'alâ mes'eleti's-semâ'*. thk. Râşid b. 'Abdülazîz el-Hamed. Riyâd: Dâru'l-'Âsima, 1989.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin. *Keşfü'l-mâ'nâ 'an sırrı esmâillâhî'l-hüsna*. thk. Pablo Beneito. Kum: Menşurâtu Behşayîş, 1419.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsir*. Beyrût: el-Mektebül-İslâmî, 1983.
- İsfahânî, Râgîb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân 'Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât*. thk. 'Adnân Derviş vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Koç, Ahmet. "Dinî İletişim Bağlamında Kur'an'da 'Kavl' (Söz) Çeşitleri". *Diyanet İlmi Dergi*

- 44/4 (2008), 29-50.
- Komasyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Mâtürîdî, Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, 'Alî b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Muhammed Esed. *The Message of Qur'an/Kur'an Mesajı*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl. *er-Red 'ale'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâlleti'l-mudille*. thk. Marie Bernard vd. Institut Français D'archéologie Orientale, 1980.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*. thk. Yûsuf 'Alî Büdeyvi. Beyrût: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.
- Özcan, Esat. *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Radî, Şerîf. *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'an*. thk. 'Alî Mahmûd Mukallid. Beyrût: Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayyât, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemu'l-felsefî*. Beyrût: Mektebetü'l-Medrese, 1982.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi's-Şerif, ts.
- Şevkânî, Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Temizer, Aydın. *Bir Üslûb Özelliği Olarak Kur'an'da De Ki Hitâbı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı: Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Vâhidî, 'Alî b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Yurdağür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Yüksel, Mukadder Ârif. "Kur'an'da Hadîs Kelimesinin Semantik Anlamı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 135-155.
- Zemaşerî, Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd vd. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2001.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Hukuki Temelleriyle Azerbaycan'da Din Eğitimi*

Religious Education in Azerbaijan with its Legal Foundations

Muzaffer Üzümcü 

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı Assist. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Religious Sciences Department Tekirdağ / Türkiye
mzffrzmc@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7181-2351>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1181527

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 28.09.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Üzümcü, Muzaffer. "Hukuki Temelleriyle Azerbaycan'da Din Eğitimi". *Marife* 22/2 (2022): 937-959. <https://doi.org/10.33420/marife.1181527>

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 Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study is an expanded version of the summary statement titled "The Legal Foundations of Religious Education in Azerbaijan and Institutions/Organizations Concerned with Religious Education" presented at the INCSOS VII Karabakh International Congress of Social Sciences. / Bu çalışma INCSOS VII Karabağ Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Azerbaycan'da Din Eğitiminin Yasal Temelleri ve Din Eğitimiyle İlgilenen Kurum/kuruluşlar" adlı özet bildirinin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Hukuki Temelleriyle Azerbaycan'da Din Eğitimi

Özet

Demokrasi ve laikliği benimseyen Azerbaycan devleti, Anayasasında din ve vicdan özgürlüğünü, inanç, ibadet ve eğitim haklarını güvence altına almaktadır. Uzun yıllar Sovyet yönetimi altında kalan ülkede millî-manevi yıkımı telafi etmek amacıyla halkın millî kimliğini güçlendirecek, millî birlik ve beraberliğe katkı sağlayacak eğitim politikalarına ağırlık verilmektedir. Bu eğitim politikaları uygulanırken millî ve manevi değerlerin merkeze alındığı ve milliyetçilik, demokrasi ve laiklik gibi ilkelerin çizdiği sınırlar çerçevesinde hareket edildiği görülmektedir. Eğitim alanında uzun yıllar istikamet ve istikrarın mümkün olmadığı Azerbaycan'da bağımsızlık sonrası dönemde eğitim politikaları millî birlik ve beraberliği güçlendirecek şekilde belirlenmektedir. Bu bağlamda Müslümanlığın, halkın millî kimliğinin bir parçası olarak görülmesi din eğitimi politikalarını genel eğitim politikalarının en önemli öğelerinden biri kılmaktadır. Laik devletlerin dinî politikalar izlemesi tartışılan bir konu olup belli bir kesim laik bir devletin dinî politikalar izleyemeyeceğini, din hizmetlerine finansal yardım ayıramayacağını savunurken diğerleri bunların laik sistemlerde yapılmasını problemlili bir durum olarak görmemektedir. Azerbaycan'ın laik bir devlet olduğu Anayasasında açıkça belirtilmektedir. Yani devlet politika belirlerken ya da yasa çıkarırken herhangi bir dinî metne göre ya da ondan faydalanarak hareket etmemektedir. Bununla birlikte vicdan ve düşünce özgürlüğü, dinî inanç ve ibadet hakkı gibi temel insan hakları da anayasal olarak güvence altına alınmıştır. Bu serbestlik içinde ibadet yerleri, camiler ve Kur'an kursları açılabilir. Azerbaycan laik bir devlet olmasına rağmen devlet ile din arasında ortak bir alanın varlığı da dikkat çekmektedir. Ülkede ibadet yerleri devlet bütçesinden karşılanarak inşa edilmekte veya onarılmakta, dinî gruplara finansal desteklerde bulunmaktadır. Bu destekler Şii, Sünni, Hristiyan, Yahudi ayrımı yapılmaksızın sakıncalı görülmeyen bütün dinî gruplara verilmektedir. Devlet sadece millî ve manevi değerlerin uyum içerisinde olduğu geleneksel din yorumlarını desteklemekte, yabancı unsurlar barındıran dinî anlayışları ise zayıflatıcı politikalar izlemektedir. Son yıllarda Azerbaycan'da yüksek din öğretiminde önemli dönüşümler yaşanmaktadır. Uzun yıllar din hizmetlerinde istihdam edilecek personelini yetiştirmek için başka ülkelerden destek alan Azerbaycan devleti, artık toplumun ihtiyaç duyduğu din adamlarını kendi yüksek din öğretimi kurumlarında yetiştirmektedir. Şii ve Sünni öğrencilerin aynı sınıflarda yüksek din öğretimi aldıkları Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü farklı mezheplere mensup bireylerin bir ortamda din eğitimi alması açısından önemli bir model olma potansiyeli barındırmaktadır. Batı eğitim sistemleri ve bu sistemlerde din eğitiminin yeriyile ilgili Türkçe çalışmaların belli bir sayıya ulaştığı görülmektedir. Bunun birlikte aynı dili konuşup aynı dünya görüşünün paylaşıldığı Türkî Cumhuriyetlerdeki eğitim sistemleri ve bu sistemlerdeki din eğitimi uygulamaları konusunda daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğu dikkat çekmektedir. Kabul etmek gerekir ki eğitim ve din eğitimi politikaları belirlenirken sadece Batılı ülkelerin eğitim sistemlerinin değil aynı dünya görüşüne mensup ancak farklı tecrübelere sahip devletlerin eğitim sistemlerinin ve politikalarının değerlendirilmesi ve onlardan istifade edilmesi daha sağlam bir zeminde hareket edilmesine imkân sağlayabilir. Araştırmancın bu boşluğun doldurulmasında katkı sağlaması beklenmektedir. Sosyal bilimlerde kuramsal araştırmalar bir objeyi veya olguyu tanımayı, anlamayı ve açıklamayı amaçlayan bilgiyle ilgili soyut bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Nitekim bu araştırma konusuyla ilgili yazılı metinleri sistematik bir şekilde incelediği için kuramsal bir içeriğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, Din-Devlet İlişkisi, Eğitim Politikaları, Laiklik.

Religious Education in Azerbaijan with its Legal Foundations

Summary

Adopting democracy and secularism, the Azerbaijani state guarantees the freedom of religion and conscience, the right to belief, worship and education in its Constitution. In order to compensate for the national-spiritual destruction in the country, which was under Soviet rule for many years, emphasis is placed on educational policies that will strengthen the national identity of the people and contribute to national unity and solidarity. It is seen that national and spiritual values are put in the center while these educational policies are being implemented, and that they act within the boundaries drawn by principles such as nationalism, democracy and secularism. In Azerbaijan, where direction and stability were not possible for many years in the field of education, education policies are determined in a way to strengthen national unity and solidarity in the post-independence period. In this context, the fact that Islam is seen as a part of the national identity of the people makes religious education policies one of

the most important elements of general education policies. It is a controversial issue that secular states follow religious policies. It is clearly stated in the Constitution that Azerbaijan is a secular state. In other words, the state does not act according to any religious text or by making use of it when determining policy or enacting laws. In addition, basic human rights such as freedom of conscience and thought, religious belief and worship are also constitutionally guaranteed. Within this freedom, places of worship, mosques and Qur'an courses can be opened. Although Azerbaijan is a secular state, it is noteworthy that there is a common area between the state and religion. Places of worship in the country are built or repaired from the state budget, and financial support is provided to religious groups. These supports are given to all religious groups, regardless of Shiite, Sunni, Christian or Jewish discrimination. In recent years, there have been significant transformations in my higher religious education in Azerbaijan. The state of Azerbaijan, which received support from other countries for many years to train its personnel to be employed in religious services, now trains the clergy needed by the society in its own higher religious education institutions. Azerbaijan Theology Institute, where Shiite and Sunni students receive higher religious education in the same classes, has the potential to be an important model for individuals belonging to different sects to receive religious education in an environment. It is seen that Turkish studies on Western education systems and the place of religious education in these systems have reached a certain number. However, it is noteworthy that more studies are needed on the education systems in the Turkic Republics, where they speak the same language and share the same worldview, and the religious education practices in these systems. It must be admitted that while determining the educational policy and religious educational policy, evaluating and benefiting from the education systems and policies of not only the education systems of the Western countries but also the states that have the same worldview but different experiences can provide an opportunity to act on a more solid basis. It is expected that the research will contribute to filling this gap. Theoretical research in social sciences is used as a method that aims to recognize, understand and explain an object or phenomenon. As a matter of fact, this research has a theoretical content as it systematically examines the written texts related to the subject.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Religion-State Relations, Education Policies, Secularism.

Giriş

Selçuklular döneminde bir Türk ülkesi hâline gelen Azerbaycan topraklarında hâkimiyet kurmak için Osmanlı, İran ve Rusya arasında önemli çatışmalar yaşanmıştır. Bu çatışmalardan zarar gören Azerbaycan halkının millî şuuru zamanla güçlenmiş ve nihayetinde bağımsız bir devlet kurmuşlardır. Yedi bağımsız Türk devletinden¹ biri olan Azerbaycan için yirminci yüzyıl, büyük dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Yetmiş yıldan fazla Sovyetler Birliği'nin hegemonyasında kalmış olmak ülkenin sosyal, kültürel ve dinî hayatını derinden etkilemiştir. Sovyet tahkümü döneminde din eğitimi veren kurumların sayısı iyice kısıtlanmış, halk dinî konularda eğitim alma imkânı bulamamıştır. Bütün bunlara rağmen Azerbaycan halkı, dinle iç içe geçmiş kültür ve medeniyetinden mahrum bırakılmamış ve Sovyet değerlerinden etkilense de onları tamamen benimsememiştir.²

Azerbaycan Anayasası 12 Kasım 1995 yılında referandumla kabul edilerek iki hafta sonrasında yürürlüğe girmiştir. Yeni Anayasa din ve inanç özgürlüğünü güvence altına almaktadır. Bu özgür ortam din eğitimi veren kurumların sayısının artmasına (camiler inşa edilmiş, medreseler ve üniversiteler kurulmuş) ve millî ve manevi değerlere dönülmesine imkân vermektedir. Böylece dinî değerlere saygı ve

¹ Türkiye, KKTC, Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan ve Kırgızistan

² Behram Hasanov, "Millî Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1566.

bağlılık duygusu canlanmaktadır.³ Yetmiş yıllık komünist ideolojinin sebep olduğu millî ve manevi yıkım, din-devlet ilişkilerinde farklı bir modele geçilerek telafi edilmeye çalışılmaktadır.⁴

Azerbaycan topraklarında tarih boyunca çeşitli dinî gelenekler yaşayagelmıştır.⁵ Şii nüfus oranı yüksek olmasına rağmen Azerbaycan'da Türk kimlik ve kültürü canlı tutularak günümüze kadar ulaşmıştır.⁶ Mezhep çeşitliliği takip edilecek din eğitimi politikalarında çok daha hassas olmayı gerektirmektedir. Bu noktada devletin laiklik ilkesini benimsemesi mezhepsel farklılıkların yol açabileceği çatışmaları önlemede oldukça önemli işlevler görmektedir. Bununla birlikte Azerbaycan'da dinî pratikleri yerine getirenlerin oranının oldukça düşük olduğu belirtilmektedir.⁷ Sovyetler Birliği hegemonyası altında uzun süre kalmanın ve Batı yaşam tarzını ve eğitim sistemini benimsemiş olmanın bu durumda etkili olduğu söylenebilir.

Asya ve Avrupa arasında önemli bir merkez olma potansiyelini her geçen yıl biraz daha gerçekleştiren, müreffeh bir ülke olma yolunda hızla ilerleyen Azerbaycan'da yirmi birinci yüzyılda da sosyal, kültürel ve dinî hayatta önemli değişim ve dönüşümler yaşanacağı öngörülmektedir.

1. Araştırmanın Amacı, Konusu, Önemi, Yöntemi

Din eğitiminin nasıl ve kimler tarafından verileceği konusu devlet yöneticilerinin politika geliştirdikleri temel alanlardan biri olagelmıştır. Siyasi yönetimler toplumu ayakta tutan temel yapı taşlarından biri olan dine karşı her zaman olumlu bakmamıştır. Bazı dönemler din veya din eğitimi ilerlemenin önünde bir engel olarak algılanmış ve dinî faaliyetlerin yasaklanması veya kısıtlanması gündeme gelmiştir. Azerbaycan topraklarının Sovyet yönetiminde olduğu yaklaşık yetmiş yıllık zaman dilimine bakılırsa bu yasaklama veya kısıtlamayla ilgili pek çok örneğe rastlanabilir. Ancak uzun yıllar komünist yönetim altında kalmalarına rağmen Azerbaycan halkı millî ve manevi değerlerini muhafaza edebilmiş, bağımsızlık sonrası özgür ortamda ise bu değerleri daha canlı hâle getirmiştir.

Formal din eğitimi faaliyetleri belli bir yasal çerçeve içinde gerçekleşir. Kurum ve kuruluşlar din eğitimiyle ilgili etkinlikler yaparken bu yasal çerçeveye göre planlama, uygulama ve değerlendirmelerini gerçekleştirir. Nitekim bu çalışmanın amacı 1991'de bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'da din eğitiminin yasal temellerini ortaya koymak ve din eğitimiyle ilgilenen kurumları ve faaliyetlerini incelemektir. Ayrıca Azerbaycan'da din eğitimi alanında yaşanan son gelişmelerin

³ Meryem Günaydın, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan'da Kimlik Politikaları* (İstanbul Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 97; Kövser Tağıyev, "Siyasi Tarih Bağlamında Azerbaycan'da Din Eğitiminin Gelişimi", *Journal of International Social Research* 6/28 (Kasım 2013), 388.

⁴ Meryem Günaydın, "Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan'da Kimlik Politikaları", *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 8/1 (28 Haziran 2019), 89-90.

⁵ Cengiz Murselov, "Azerbaycan Dini İnançlarına Genel Bir Bakış", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2016), 64.

⁶ Muharrem Akoğlu, "Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (15 Haziran 2022), 38.

⁷ Elnur Azimli, "Azerbaycan'da Devlet Din İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019), 1215.

değerlendirilmesinin yapılması amaçlanmaktadır.

Farklı ülkelerin din eğitimiyle ilgili kurum ve kuruluşlarının faaliyetlerini inceleyen çalışmalar Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeni politikalar geliştirebilmesinde katkı sağlamaktadır. Türkçede Batı ülkelerindeki din eğitimi uygulamalarıyla ilgili araştırmalara Türkî Cumhuriyetlerdeki teorik durum ve uygulamalarla ilgili araştırmaların göre daha sık rastlanmaktadır. Bu bağlamda Türkî Cumhuriyetlerle ilgili araştırmalara daha fazla önem verilmesi gerektiği düşünülmektedir. Nitekim bu çalışma kapsamında Türkiye ile tarihî, kültürel ve dinî pek çok değeri örtüşen Azerbaycan devletindeki din eğitimi uygulamalarının yasal temelleri ortaya konarak dinî kurumların temel işlevleri tartışılmaktadır. Ayrıca söz konusu ülkedeki din eğitimi politikalarına yönelik değerlendirmeler yapılmaktadır.

Araştırma genel olarak kuramsal bir içerik barındırmakla birlikte üçüncü başlıkta din eğitimi politikalarıyla ilgili anayasa maddeleri ve kanunlar, din hizmetlerini yürüten kuruluşlarla ilgili yasal düzenlemeler ve yönergeler temel dokümanlar olarak kullanılmaktadır. Bu dokümanlardan elde edilen veriler araştırmanın amacına uygun olarak sınıflandırılmaktadır. Sonrasında kaynaklardaki bilgiler betimsel analiz yapılarak yorumlanmaktadır. Diğer başlıklarda ise kuramsal araştırmalarda olduğu gibi anlama ve açıklamayı esas alan sistematik bir inceleme söz konusudur.

2. Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkisi

Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası'nın⁸ 7. maddesinde devletin demokratik, laik, hukuka dayanan, üniter bir cumhuriyet olduğu belirtilmektedir. Bu durum devlet yönetiminde dinî kaynakların esas alınmayacağı anlamına gelmektedir. Diğer taraftan Azerbaycan'da din ile devlet arasında ortak bir alanın varlığı da dikkat çekmektedir. Din millî/manevi değerlerin temel kaynağını oluşturmaktadır.⁹ Bu yönüyle bakıldığında Azerbaycan milleti dini ve devletiyle bir bütünlük arz etmektedir.

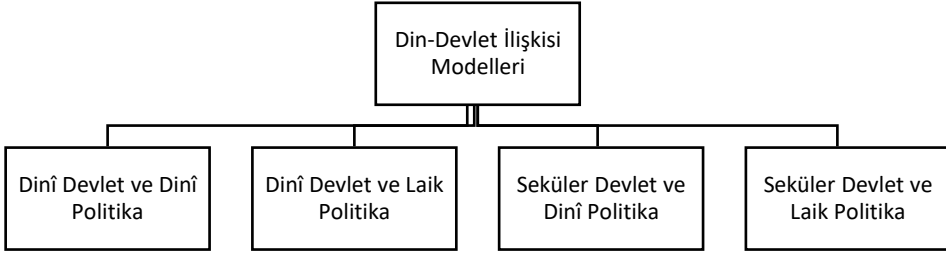
Kamusal alanın bir din tarafından kuşatılmasından endişe eden ülkeler katı bir laiklik anlayışını benimseyebilir. Dahası bu ülkelerde katı seküler din politikaları tercih edilebilir. Bu ülkelerde dinin bireysel, özel bir alan olduğu, kamusal alanda müdahaleye açık olduğu yönünde uygulamalara rastlanabilir. Seküler toplumlarda ise dinin etkisi sınırlı olduğundan daha liberal laiklik anlayışlarına rastlamak mümkündür. Türkiye Cumhuriyeti tarihine veya Azerbaycan'ın bağımsızlık sonrası dönemine bakıldığında böyle bir süreç gözlemlenebilir. Bu bağlamda Azerbaycan'ın din devlet ilişkilerinde nasıl bir modele sahip olduğunu ortaya koyabilmek için Amerikalı sosyolog Nicholas Jay Demerath'ın (Nikolas Cey Demirath) "*Crossing The Gods*" adlı eserinde yer verdiği din-devlet ilişkisi modellerinden bahsetmek yerinde

⁸ Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası maddelerine Türkiye Türkçesiyle yer verilirken daha isabetli bir çeviri olduğunu düşündüğümüz Ozan Ergül ve Cavid Abullayev'in çalışması kullanılmıştır. Alternatif olarak Alesker Aleskerli'nin çevirisine de bakılabilir. Ayrıca Levent Gönenç'in "Azerbaycan Anayasası Üzerine Notlar" adlı çalışmasından da istifade edilebilir. Orijinal dille karşılaştırma için <https://www.e-qanun.az/framework/897> adresine bakılabilir.

⁹ Cengiz Murselov, *Azerbaycan'da Yaygın İslam Din Eğitimi (Zakatala ve Balaken Bölgesi Yaz Kur'an Kursları Örneği)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013), 15.

olacaktır. Yazarın ortaya koyduğu model şekildeki gibidir:

Tablo 1. Din-Devlet İlişkisi Modelleri



Anayasalar din ve devlet arasındaki ilişkilere yön veren kılavuzlar olarak kabul edilse de tam olarak öyle değildir. Din ve devlet arasındaki ilişkilerin çeşitliliğini yakalamak için farklı ve daha geniş bir zemin gerekir. Bu çeşitliliği anlamak için dinin ulusal seçim siyasetinde meşru bir rolü olup olmadığına ve resmi olarak devlet içinde temsil edilip edilmediğine bakmak gerekir. Birleştiğinde, bu ayrımlar dört kombinasyon üretir: Dinî devletler ile dinî politika; laik politikaya sahip laik devletler; laik politikaya sahip dinî devletler; ve dinî politikası olan laik devletler.¹⁰

Bu sınıflandırmaya göre Azerbaycan'ın "seküler devlet ve dinî politika" grubunda yer aldığı söylenebilir. Bu grupta yer alan devletler uyguladıkları politikalarda dinî alana da yer açmaktadır. Nitekim Azerbaycan'da din hizmetlerine devlet bütçesinden pay ayrılması, ibadet yerlerinin devlet bütçesinden karşılanarak inşa edilmesi veya onarılması gibi uygulamalar dinî politikalara yer açıldığını göstermektedir. Yine bayrakta yeşil rengin İslam'la olan ilgisi, cumhurbaşkanının göreve başlarken Anayasaya ve Kur'an'a yemin etmesi dinî politikalara alan açıldığını göstermeleri olarak kabul edilebilir.¹¹ Nitekim Haydar Aliyev bir konuşmasında dünyevi(laik) devlet ve din düşüncesini şöyle izah etmiştir:

"Azerbaycan anayasasında din hürriyetini, vicdan hürriyetini ilan etmiştir, biz ise devlet gibi bunun temin olunmasının garantisini kendi üzerimize almışız. Evet, onun için de bizim devletimiz dünyevi (laik) devlettir. Ancak, biz dinden ayrı değiliz."¹²

Laik, seküler devletlerin dinî politikalar izlemesi tartışılan bir konudur. Belli bir kesim laik bir devletin dinî politikalar izleyemeyeceğini, din hizmetlerine finansal yardım ayıramayacağını savunurken diğerleri bunların laik sistemlerde yapılmasını problemlili bir durum olarak görmemektedir. Bu iki bakış açısı birbirine zıt gibi görünse de liberalizm yaklaşımı içerisinde değerlendirilebilir. Bu çerçevede azınlık durumunda olan gruplara ayrımcılığı içermeyecek şekilde halkın çoğunluğunun dinî değerlerini veya kültürünü geliştirmeye yönelik devlet politikalarının liberalizm

¹⁰ Nicholas J. Demerath, *Crossing the Gods* (USA: Rutgers University Press, 2001), 193.

¹¹ Asaf Ganbarov, *Azerbaycan'da Din, Siyaset ve Laiklik* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016), 159.

¹² Murselov, *Azerbaycan'da Yaygın İslam Din Eğitimi (Zakatla ve Balaken Bölgesi Yaz Kur'an Kursları Örneği)*, 16-17.

veya laiklik açısından bir sorun teşkil etmediği söylenebilir.¹³ Nitekim Demerath bu ülkeleri “seküler devlet- dinî politika” modeli altında toplamaktadır.

Azerbaycan devleti, din eğitimi alanında atılacak adımların milliyetçilik ve devletçilik prensiplerine uygun bir şekilde olmasını istemektedir. Yani din eğitimi ve hizmetleri devletin çıkarlarını gözetecek ve Azerbaycan halkının millî menfaatlerine saygı duyulacak şekilde icra edilecektir. Dolayısıyla, Azerbaycan devleti öncelikle bu alanda kendi kadrolarını yetiştirme gayreti içine girmiştir. Bu sebeple de aralarında Türkiye, İran, Pakistan, Malezya, Mısır, Libya, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerin bulunduğu bazı İslam ülkelerine, ilahiyat eğitimi alma amacıyla öğrenciler göndermiştir.¹⁴ Kendi kadrolarını yetiştirene kadar farklı ülkelerden akademik destek alan Azerbaycan artık kendi millî kadrosuyla din hizmetlerini yürütebilecek aşamaya ulaşmış görünmektedir.

Azerbaycan'ın dinî alanla ilgili olarak en önemli sorunlarından birinin dinî bilginin üretimi ve yaygınlaştırılması meselesi olduğu söylenebilir. Dinî otorite olarak kim kabul edilecek ve dinî bilginin üretimi ve yaygınlaştırılması nasıl sağlanacak? İstenmeyen dinî yorum ve uygulamalar nasıl sınırlandırılacak? Bu soruları Azerbaycan özelinde sorduğumuzda çözüm olarak karşımıza “geleneksel din” ve “geleneksel olmayan din” ayrımı çıkmaktadır. Devletin tarihsel, sosyal ve kültürel yapısıyla barışık dinî anlayışlar veya gruplar “geleneksel din” kavramı içinde meşru kabul edilirken; sosyal, kültürel ve tarihsel yapıyla uyum arz etmeyen dinî yorum ve gruplar “geleneksel olmayan din” kategorisine sokularak birtakım sınırlamalar ve yasaklarla müdahale edilmektedir. Bu çerçevede Azerbaycan'ın tarihsel, kültürel, sosyal yapısı, millî ve manevi değerlerinin, hangi dinî yorumların makbul olduğu veya hangi dinî grupların faaliyetlerinin destekleneceği konusunda belirleyici bir etmen olduğu söylenebilir.¹⁵

Demerath 15 ülkedeki din, siyaset ve devlete ilişkin görüşlerden hareketle karşılaştırmalar yaptığı “*Avrupa Hıristiyanlığı'nda Kültürel Din'in Yükselişi*” başlıklı makalesinde, Polonya'da Katolik Kilisesi'nin dayanışmayı güçlendiren konumu nedeniyle, Katolikliğin ulusal kimliğin bir ölçütü hâline geldiğini ifade etmektedir. Yani Polonyalı olmanın aynı zamanda Katolik olmak anlamına geldiğini savunmaktadır. Başka bir ifadeyle tanrının varlığına inanıp inanmamanın bu etiketlemede herhangi bir etkisinin olmadığını vurgulamaktadır. Polonya'da olduğu gibi Azerbaycan ve Türkiye'de de dinin ulusun kimliği ile iç içe geçmesi, onun konuşulan dile, davranışlara, âdet ve geleneklere büyük oranda tesir etmesiyle yakından ilgilidir. Kültürel dinin oluşma nedeni ateizmin sosyal hayattaki davranışları belirleyecek ölçüde öğretilebilir oluşmamasından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Azerbaycan ve Türkiye gibi laikliği benimseyen ülkelerin kültürel dini, toplumun birliği ve beraberliği ve sosyal dayanışma açısından vazgeçilmez buldukları ve bu yönde din politikaları geliştirdikleri ifade edilebilir.

¹³ Michael Walzer, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism* (New Haven: Yale University Press, 2004), IX.

¹⁴ Günaydın, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan'da Kimlik Politikaları*, 97.

¹⁵ Ganbarov, *Azerbaycan'da Din, Siyaset ve Laiklik*, 137-150.

3. Din Eğitiminin Yasal Temelleri

Bu başlıkta din eğitiminin yasal temelleri olması yönüyle Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası ve ilgili kanunlar incelenecektir. Bu çerçevede din eğitimiyle bir şekilde bağlantılı olması yönleriyle din eğitim ve öğretim hakkı¹⁶, inanç ve ibadet hakkı, dinî ayin ve ibadet özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, dinî kurumların yasal statüleri¹⁷, laiklik ve dinî eşitlik ilkesi ile ilgili maddelerin irdelenmesi gerekmektedir.

3.1. Anayasa

Bu başlık altında Yeni Anayasa'nın din ve devlet temalı 18. maddesi, eğitim hakkı temalı 42. maddesi ve vicdan özgürlüğü konu başlıklı 48. maddesini incelenecektir.

Din ve devlet ilişkisiyle ilgili 18. maddeye bakıldığında şu hususlar dikkat çekmektedir:

- *Azerbaycan Cumhuriyetinde din, devletten ayırılır. Bütün dinî inançlar, kanun karşısında eşittir.*
- *İnsan onurunu küçük düşüren veya insancıl ilkelerle çelişen dinlerin yayılması ve propagandası yasaktır.*
- *Devletin eğitim sistemi laikdir.*¹⁸

Bu maddenin birinci fıkrasına göre, Azerbaycan Cumhuriyeti'nde din devletten ayırılır ve bütün dinî inançlar kanun karşısında eşittir. Aynı maddenin ikinci fıkrasında ise insancıl ilkelerle çelişen dinlerin propagandasını yapılmasının yasak olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bütün dinî inançlar eşit görülmemektedir.¹⁹ Bu yaklaşım beraberinde şu soruları da getirmektedir: İnsan onurunu küçük düşürmeyen, hümanist prensiplere aykırı olmayan dinler veya dinî yorumlar hangileridir? Bunları belirleyecek olan merci neresidir? Böyle bir makam veya kurum var mıdır?

Anayasa temelde insanın hak ve hürriyetine engel olan şeyleri ortadan kaldırarak adaleti sağlayan bir devlet anlayışı ortaya koymaktadır.²⁰ Devlet tüm din mensuplarına aynı hakları sağlayarak ayrımcılığa müsaade etmemektedir. Devlet yöneticileri de bu bilinçle hareket etmektedir. Örneğin Cumhurbaşkanı Müslümanların kutsal günleri olan Ramazan ve Kurban bayramlarında Müslümanları kutlamakla beraber, diğer din mensuplarını da dinî bayramları münasebetiyle tebrik ederek ayrımcı bir tutumdan uzak durmaktadır.²¹

¹⁶ Murselov, *Azerbaycan'da Yaygın İslam Din Eğitimi (Zakatala ve Balaken Bölgesi Yaz Kur'an Kursları Örneği)*, 17-24.

¹⁷ Ganbarov, *Azerbaycan'da Din, Siyaset ve Laiklik*.

¹⁸ Ozan Ergül - Cavid Abdullayev, "Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (01 Mayıs 1998), 228; *Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası (Azerbaycan Respublikasının Konstitusiyası)*, (12 Kasım 1995).

¹⁹ Gönenç Levent, "Azerbaycan Anayasası Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998), 197.

²⁰ Murselov, *Azerbaycan'da Yaygın İslam Din Eğitimi (Zakatala ve Balaken Bölgesi Yaz Kur'an Kursları Örneği)*, 15.

²¹ Asaf Ganbarov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 4/1 (15 Temmuz 2017), 107.

Azerbaycan'da devlet bir yandan tüm dinî yapılara inançlarını yaşamaları için gerekli imkânları sunmaya bir yandan da bu dinî yapıların birbirleriyle barış içinde yaşamalarını sağlamaya çalışmaktadır. Yani demokratik yönetimi ve laikliği benimseyen Azerbaycan devleti, bünyesinde barındırdığı vatandaşlara dinî yaşam ve dinî hürriyet alanında serbestlik tanıyarak tüm dinî inançlara toleranslık esasını doğrultusunda yaklaşmaktadır. Nitekim devletin dinî alana ayırdığı finansal yardımların başka bir yönünü de cami, kilise, sinagog gibi ibadet yerlerinin ve kutsal mekânların onarım ve inşa giderlerinin devlet bütçesinden karşılanması oluşturur. Azerbaycan devleti bu uygulamalarda da dinler arası tarafsızlık ve eşitlik ilkesini korumaya özen göstermektedir. Azerbaycan nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman olmasına rağmen, İslami ibadet mekânlarına ayrılan maddi yardımların yanında azınlık dinleri de, bu yardım fonlarından eşit düzeyde yararlanmaktadırlar.²²

18. maddenin ikinci fıkrası gereği dinî faaliyetlerde sınırsız bir özgürlük ve serbestlik söz konusu değildir. Devlet din konusunda insanları yanlış yönlendiren ve farklı dinî yorumları dışlayan veya ayrımcılık yapan fanatiklerin faaliyetlerini yasaklamıştır.²³ Dolayısıyla din eğitimi uygulamalarının bütünleştirici, sosyal birlik ve dayanışmayı teşvik edici fonksiyonu olması beklenmektedir. Din eğitimi uygulamalarında insanın hak ve özgürlüklerini merkeze alan bir yaklaşım esas alınmaktadır.

18. maddenin üçüncü fıkrası ise eğitim sistemini tanzim etmektedir. "Devletin eğitim sisteminin laik olduğu" ifadesi örgün eğitime dinin temel ilkeleri ya da dinî uygulamalara göre şekil verilemeyeceği, ikisinin farklı alanlar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu fıkra Azerbaycan eğitim sisteminin seküler bir şekilde dizayn edilmesini gerektirmektedir. Buna göre dinî metin veya kaynakları esas alarak, dinî metinlerdeki ilkelere referansta bulunarak bir eğitim sistemi kurgulamak mümkün değildir. Bununla birlikte eğitim sisteminin millî/manevi değerlere göre yapılması hedefi dinî değerlerin millî değerler düzleminde denkleme katılmasını gerektirebilir. Dolayısıyla millî değerlerle dinî değerlerin pek çok açıdan örtüştüğü düşünüldüğünde her ne kadar dinî metinlere atıfta bulunarak bir eğitim sistemi inşa etmek mümkün görünmese de dinin temel esasları ve ruhunu yansıtan millî/manevi değerlerin eğitim sisteminde belli ölçüde yön verici olması kaçınılmazdır. Sonuç olarak devletin eğitim sisteminin laik olmasının dinî değerlerin eğitim sistemi içerisinde yer almayacağı anlamına gelmediği vurgulanabilir. Zaten din özgürlüğünü düzenleyen ilgili kanunlarda da din ile eğitimin ayrı olduğu belirtilmiş ve din eğitiminin hangi şartlara göre sağlanacağını sınırları ayrıntılı biçimde gösterilmiştir.

Eğitim hakkıyla ilgili 42. maddede ise şu fıkralar yer almaktadır:

- Her vatandaşın eğitim alma hakkı vardır.
- Devlet parasız ve zorunlu ilköğretimi sağlar.
- Eğitim sistemi devlet denetimi altındadır.
- Devlet, özel yetenekli kişilerin maddi olanaklarına bakılmaksızın eğitimlerine devam etmelerini sağlar.

²² Ganbarov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", 119.

²³ Cengiz Murselov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2015), 131.

- *Devlet eğitimin asgari standartlarını belirler.*²⁴

Yukarıdaki maddeyle devlet zorunlu eğitime herkesin ücretsiz bir şekilde ulaşmasını garanti altına almıştır. Bunun yanında eğitimin temel standartlarının belirlenmesi ve eğitim sisteminin denetlenmesi de devletin görevidir. Bu denetim görevi eğitim faaliyetlerinin Anayasa ve ilgili kanunlara uygun bir şekilde icra edilmesinin güvencesidir.²⁵

Vicdan özgürlüğüyle ilgili 48. madde ise şöyledir:

1-Herkesin vicdan özgürlüğü vardır.

2-Herkesin dinle olan ilişkisini belirleme, tek başına veya başkaları ile birlikte bir dine inanma veya hiçbir dine inanmama, inancını ifade etme ve yayma hakkı vardır.

3-Dinî törenlerin yerine getirilmesi, kamu düzenini bozmadığı veya toplumsal ahlaka aykırı olmadığı sürece serbesttir.

*4-Dinî itikat ve inanç hukuka aykırılığı haklı kılmaz.*²⁶

Bu maddenin üçüncü fıkrasıyla kamu düzenine, toplumsal ahlaka ve hukuka aykırı olmamak koşuluyla halkın inanç ve inancının gereklerini yerine getirme özgürlüğüne sahip olması anayasal seviyede güvence altına alınmıştır. Bu durumda herkes temel hukuk bilgisinin yanında toplumsal ahlâk kurallarını bilmek ve bunlara aykırı hareketlerden kaçınmakla yükümlüdür. Elbette bu yeterliğe sahip olmak bireylerin toplumsal ahlâk kurallarını öğrenmesi gerekmektedir. Bu çerçevede bu fıkranın uygulanabilmesi, ahlâk eğitimi zorunlu kılmaktadır. Ancak burada tartışılması gereken asıl mesele hangi davranışların veya dinî uygulamaların toplumsal ahlâk anlayışına aykırı olduğunun nasıl tespit edileceğidir.

48. maddenin ilk iki fıkrasında din ve vicdan özgürlüğü hakkı net bir şekilde ifade edilirken üçüncü ve dördüncü fıkralar bazı sınırlamalar getirmektedir. Dördüncü fıkradaki sınırlama hukuk çerçevesinde olduğundan belli bir noktaya kadar yoruma açıktır. Dinî inançlardan kaynaklanan davranışların hukukî zeminle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Ancak üçüncü fıkradaki kamu düzenini bozmama ve toplumsal ahlaka aykırı olmama şartları geniş bir yorum alanına sahiptir. Hangi dinî törenler kamu düzenini bozduğu gerekçesiyle yasaklanacaktır? Hangi dinî uygulamalar toplumsal ahlaka aykırı kabul edilebilir? Bir dinî uygulamanın toplumsal ahlaka aykırı olduğu gerekçesiyle yasaklanması din ve vicdan özgürlüğünü sınırlamak anlamına gelmez mi? Bu çerçevede birinci ve ikinci fıkralarda vicdan özgürlüğü teminat altına alınırken üçüncü ve dördüncü fıkralarda yoruma açık sınırlandırmalar getirilmektedir.

Bu üç madde dışında eğitimin yasal temelleri bağlamında değerlendirilebilecek başka Anayasa maddeleri de vardır. Mesela Anayasa'nın 5. maddesine göre "Azerbaycan halkı birdir. Halkın birliği Azerbaycan devletinin temelini oluşturmaktadır." Eğitim sistemi ve din eğitimi faaliyetlerinin temel çerçevesi bu ilkeye göre

²⁴ Ergül - Abdullayev, "Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası", 234.

²⁵ Bu çalışmanın kapsamında yer almamakla birlikte özel yetenekli kişilerin tespitinin ve eğitimi için gerekli birimlerin kurulması ve çalıştırılmasının anayasal bir görev olarak ön plana çıkması dikkat çekmektedir.

²⁶ Ergül - Abdullayev, "Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası", 235.

şekillendirilmektedir. Halkın birliği ve bütünlüğüne katkı sağlayacak, ortak noktaları nazara veren, farklılıkları zenginlik gören bir anlayış eğitim faaliyetlerinin arka planını oluşturmaktadır. Yine Anayasanın 7. maddesi Azerbaycan devletinin laik bir cumhuriyet olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla devlet mensup olduğu din veya inanç sebebiyle herhangi bir gruba ayrıcalık tanıyamaz. Farklı din mensuplarına aynı veya benzer hakları sunar.

Anayasa'nın 12. maddesinde ise insan ve vatandaşlık hak ve özgürlüklerinin sağlanmasını devletin en yüksek amacı olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda vatandaşların eğitimle ilgili haklarının sağlanması ve gözetilmesi devletin temel sorumlulukları arasında görülmektedir. Nitekim Anayasa'nın 16. maddesinde de devletin eğitimin, kültürün, sanatın ve bilimin gelişmesine yardım edeceği, halkın maddi-manevi mirasını koruyacağı belirtilmektedir.

Ayrıca Anayasa'nın 17. ve 34. maddeleri çocukların eğitimiyle anne babanın ilgilenmesinin bir ödev olduğunu vurgulamaktadır. Ebeveynin bu sorumluluğu yerine getirip getirmediği devlet tarafından gözetlenmektedir. Ebeveynin bu sorumluluğunun yanında hakları da bulunmaktadır. Nitekim 34. maddenin devamında çocukların ebeveynine saygı göstermesi ve yaşlandıklarında onlara bakması temel bir ödev olarak zikredilmektedir. Elbette bütün bu hak ve sorumlulukların yerine getirilebilmesi eğitim sistemi veya modelinde bu değerlere yer verilmesi, dahası bu değerlere göre bir model geliştirilmesiyle mümkündür.

Anayasa'nın 47. maddesi ise düşünce ve ifade özgürlüğüyle ilgilidir. Bu maddeye göre herkes düşünce ve ifade özgürlüğüne sahiptir. Hiç kimse düşünce ve inançlarını açıklamaya veya onlardan vazgeçmeye zorlanamaz. Bu bağlamda eğitim sistemi içerisinde herhangi bir dinin veya ideolojinin propagandasını yapmak, öğrencileri belli bir dünya görüşünü benimsetmeye çalışmak anayasaya aykırıdır. Nitekim söz konusu maddenin devamında çekişme ve düşmanlık uyandıran her türlü propaganda yasaklanmıştır.

3.2. Dinî İnanç Özgürlüğü Hakkında Kanun

Dinî İnanç Özgürlüğü Hakkında Kanun²⁷ 20 Ağustos 1992'de kabul edilmiştir. Bu kanunla dinî inançlarla ilgili oldukça önemli haklar tanınmıştır. Kanunun ilk dört maddesiyle halkın dinle olan münasebetini özgür bir şekilde belirleyebileceği, herkesin herhangi bir inancı seçme konusunda tamamen özgür olduğu ve inancının gerektirdiği davranışları sergilemekte serbest olduğu garanti altına alınmıştır. Bunlarla birlikte sosyal adaleti ve bütünlüğü korumak esas olduğundan, düzenin korunmasına engel olabilecek herhangi bir dinî içerikli faaliyete izin verilemeyeceği de kayıt altına alınmıştır.²⁸

Söz konusu kanunun "devlet ve dinî kurumlar"²⁹ başlıklı 5. maddesinde ise şu hususlar ifade edilmektedir:

²⁷ Azerbaycan Türkçesinde "Dini İtikat Azatlığı Hakkında Kanun" şeklinde ifade edilmektedir.

²⁸ "Azerbaycan Cumhuriyeti Dini İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun (Dini etiqad azadlığı haqqında)", <https://e-qanun.az/framework/7649> (Erişim 28 Mayıs 2022).

²⁹ Dinî kurumlar derken dinî gruplar kastedilmektedir.

- *Azerbaycan Cumhuriyeti'nde din ve dinî kurumlar devletten ayrıdır (bağımsızdır).*
- *Devlet kendisine ait olan herhangi bir işin yerine getirilmesini dinî kurumlara havale etmez ve onların faaliyetine karışmaz.*
- *Bütün dinler ve dinî kurumlar kanun karşısında eşittir. Hiçbir din ve dinî kurumun diğerlerinden üstünlüğü yoktur. (Hepsi eşittir.)*
- *Dinî kurumlar içtimaî hayatta iştirak etmek ve basın-yayın araçlarından faydalanmak haklarına sahiptir.*
- *Dinî kurumlar siyasi partilerin faaliyetine katılmaz ve onlara maddi yardımda bulunamazlar.*
- *Dinî kurumlar Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kanunlarına göre hareket eder ve mesuliyet taşırlar.³⁰*

Yukarıda açık bir şekilde ifade edildiği üzere devlet dinî kurumları kendinden ayırmıştır. Bununla birlikte dinî grup ve kurumların yetki alanlarını belirleyerek bunların, toplumun sosyal refah ve ihtiyacına yönelik korunup geliştirilmesine imkân sağlamayı amaçlamıştır.³¹ Yine devletin bütün dinî kurumlara eşit muamele göstereceği, kanun karşısında birinin diğerinden üstün tutmayacağı vurgulanmaktadır. Ancak söz konusu dinî kurumlardan devletin laiklik ve devletçilik gibi temel prensiplerine riayet ederek dinî tekebbür ve radikalizmden uzak durmaları istenmektedir. Bütün dinî kurumlar Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kanunlarına göre hareket etmekle mesuldür. Bu çerçevede laik, demokratik Azerbaycan Cumhuriyeti din, vicdan ve ifade hürriyetini korumak için gerektiğinde dinî grup veya faaliyetlere yasal sınırlamalar koyabilir. Mesela önceden Azerbaycan vatandaşı olmayan yabancıların dinî etkinlikler gerçekleştirmesi mümkünken; 1996'dan sonra bazı yabancı dinî yapıların farklı ajandalarının olması gerekçesiyle faaliyetlerinin yasaklanması kararı alınmıştır.³² Bu kararın arka planı incelendiğinde dinî alandaki boşluğu iyi değerlendiren bazı dinî grupların devletin düzenine zarar verebilecek faaliyetlerde bulunmasının verdiği rahatsızlık dikkat çekmektedir. Böylece yabancı vatandaşlara dinî inançlarını yayma faaliyetleri yasaklanıp yabancı dinî edebiyata bazı sınırlandırmalar getirilmiştir.³³

Azerbaycan Cumhuriyeti Dinî İnanç Özgürlüğü Hakkındaki Kanunname'nin 6. maddesinde din eğitim-öğretimi şu ifadelerle teminat altına almıştır: "Azerbaycan Cumhuriyeti'nde eğitimin dinden ayrı olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte ilahiyat, din idraki, dinî felsefi dersler, mukaddes dinî kitapların esasları ve içeriklerini tanımak gibi konular eğitim kurumlarının ders programlarına dâhil edilmiştir. Vatandaşlar istedikleri dilde ferdî veya başkaları ile birlikte din eğitimi alabilirler. Dinî kurumlar kendi nizamnamelerine uygun bir şekilde vatandaşların dinî eğitimi için, eğitim kurumları ve grupları oluşturabilir, bu eğitim için onların yetkisine verilmiş olan mülkleri de kullanabilirler."³⁴

Yine söz konusu Kanunname'nin 6. maddesine göre eğitim kurumları

³⁰ "https://e-qanun.az/framework/7649".

³¹ Murselov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı", 132.

³² "https://e-qanun.az/framework/7649".

³³ Ganbarov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", 109.

³⁴ "https://e-qanun.az/framework/7649".

müfredatlarında dinle ilgili konulara yer verebilir. Kanun'dan anlaşıldığı üzere, dinin okuldan ve resmî eğitim sisteminden ayrı olması, prensip olarak okullarda din eğitimi yasaklamamaktadır. Nitekim çeşitli derslerde (Hayat Bilgisi, İnsan ve Cemiyet) dinlerin inanç esasları, ibadet çeşitleri ve tarihsel serüveni hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Bununla birlikte daha önce de belirtildiği üzere laik bir devlette dinle ilgili konulara yer verilirken benimsetmeyi amaçlayan bir yaklaşımla değil eğitsel veya karşılaştırmalı bir bakış açısıyla hareket edilmesi beklendiği unutulmamalıdır. Ancak sonuç olarak şimdiye kadar örgün eğitimde, din eğitiminin ayrı bir ders olarak okutulması konusunda somut bir adım atılmamıştır.³⁵ Burada şu hususa işaret etmek anlamlı olacaktır. Zorunlu din eğitimi konusunda Türkiye veya Azerbaycan gibi laik, seküler eğitim sistemine sahip ülkelerde ilginç bir durum karşımıza çıkmaktadır. Öğretim faaliyetlerinde herhangi bir değer, dinî değer olarak benimsenmesi istendiğinde yasal olarak sorun teşkil edebilecekken millî değer olarak benimsenmesi yasal olarak veya toplumun birlik ve beraberliği için elzem görülmektedir. Bu duruma Türkiye ve Azerbaycan gibi millî-manevi değerleriyle dinî değerleri iç içe geçmiş, dinini millî-manevi serveti olarak gören toplumlarda daha sık rastlanmaktadır. Bu bağlamda din dersinin zorunlu olarak verilmesi, millî-manevî değerlerin gelecek nesillere aktarımı açısından temellendirilebilir.

Dinî İnanç Özgürlüğü Hakkındaki Kanun'un 7. maddesine göre dinî kurumlar, "vatandaşların dinî itikat ve özgürlüklerinin gerçekleştirilmesi ve dini yaymak için kurulmuş gönüllü teşkilatlar" olarak tanımlanmaktadır. Bu madde çerçevesinde dinî kurumlar dini yaymak için din eğitimi faaliyetlerinde bulunabilmektedir. Ülkemizdeki derneklere benzetebileceğimiz bu dinî kurumlar belirlenmiş yasal çerçeve içerisinde bütün yaş gruplarına yönelik yaygın din eğitimi faaliyetlerinde bulunabilme hakkına sahiptir. Bu çerçevede yaygın din eğitimi kapsamında Azerbaycan vatandaşlarının din eğitimi hizmetlerine ulaşmalarında kolaylık sağlandığı ifade edilebilir.

4. Din Eğitimiyle İlgilenen Kurumlar ve Faaliyetleri

Sovyetler Birliği idaresi altında uzun yıllar yaşamış olmanın bağımsızlık sonrasında Azerbaycan'da din-devlet ilişkilerinin hukuksal ve kurumsal yapılanması sürecinde önemli etkileri vardır. Dinî kurumların yapılanması da bu süreçteki tecrübelerle yakından ilişkilidir. Ayrıca günümüzde laikliği ve demokrasiyi benimseyen devletler dinî bilginin üretimi ve yaygınlaştırılması meselesinde oldukça hassas davranmaktadır. Toplumsal hayata yön verme potansiyeli bulunan dinî alanda devletin temel ilkeleriyle çatışmayacak kurumların söz sahibi olması istenmektedir. Nitekim Azerbaycan'da halkın dinî konulardaki ihtiyaçlarıyla daha genel ifade etmek gerekirse din işleriyle ilgilenen iki kurum bulunmaktadır. Bunlar, Din İşleri Devlet Komitesi ve Kafkasya Müslümanları İdaresi'dir.

Azerbaycan'da dinî grupların ve ibadet yerlerinin dinî radikalizmden uzak olması ve denetim altında tutulması devletin benimsediği temel ilkelerin bir gereği olarak değerlendirilmektedir. Bu görevi icra edecek temel dinî kurum Din İşleri

³⁵ Ganbarov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", 110.

Devlet Komitesi'dir. Ancak tarihi daha eskiye dayanan Kafkas Müslümanları İdaresi'nin de bu görevin yerine getirilmesinde sorumlulukları bulunmaktadır. Dolayısıyla halka din hizmeti sunulması için iki resmî kurumun söz sahibi olduğu görülmektedir.³⁶

Bağımsızlık sonrası dine yöneliş artmasıyla cami ve mescitlerin sayısında da bir artış gözlemlenmiştir. Dinî Komite'nin verdiği istatistiklere göre Azerbaycan'da kayıt altına alınmış 909 dinî icma (kurum) bulunmaktadır. Bunlardan 877'si Müslümanlara aittir. Ayrıca yine istatistiklere göre ülkede toplamda 2250 cami ve mescit bulunmaktadır.³⁷

4.1. Din İşleri Devlet Komitesi

Din ile devlet ilişkisini belirlemek, kontrol altına almak ve devletin dinî kurumlarla ilgili politikalarını uygulamak amacıyla 21 Haziran 2001 tarihinde Azerbaycan Cumhuriyeti Din İşleri Devlet Komitesi³⁸ kurulmuştur. Bu kurum dinle ilgili faaliyetlerde devlet politikasını uygulayan merkezi yürütme organıdır. Anayasa'nın 48. maddesinde vurgulanan din özgürlüğünün uygulanması için uygun koşulların oluşturulmasıyla ilgilenir. Komitenin din-devlet ilişkilerinin düzenlenmesi ve yürütülmesini, dinî geleneklerin hoşgörü temelinde korunması, din eğitimiyle ilgili çalışmalar yapılması, dinî yayınların kontrol edilmesi, dinî kurumların faaliyetlerinin takibi ve radikal faaliyetlerin önlenmesi, tartışmalı dinî meselelerin çözümü gibi pek çok konuda yetkileri bulunmaktadır. Dinî Komitenin başında Mübariz Kurbanlı bulunmaktadır.³⁹

Yukarıda kısaca değinilen Dinî Komite'nin görev ve sorumluluk alanı oldukça geniştir. Öncelikle Anayasada bahsi geçen din özgürlüğünün uygulanması için uygun koşulları hazırlanmasını, dinî faaliyetlerin yasalara ve devlet siyasetine uygun bir şekilde yürütülmesini sağlar. Bütün dinî faaliyetleri (diğer dinler dâhil) kontrol eder ve kayıt altına alır. Din eğitimiyle ilgili bütün faaliyetleri, kurumları ve kuruluşları devlet adına denetler.⁴⁰ Dinî kurumların kanunlara uygun bir şekilde kurulması ve toplum tarafından tanınmasına yardımcı olur. Millî-manevi değerlerin aktarılması ve dinî radikalizmle mücadeleyle ilgili proje ve faaliyetler gerçekleştirir.⁴¹ Dinî faaliyetlerin zararlı ve faydalı yönlerini araştırıp zararlı faaliyetleri önlemek için girişimde bulunur. Dinî kurumların tartışmalı faaliyetlerini devleti temsil ederek çözüme kavuşturur. Yabancı ülkelerin dinî kurum ve teşkilatlarıyla ilişki kurar ve iş birliği yapar. Böylece onların tecrübelerinden istifade eder. Yabancı ülkelere yüksek din öğretimi tahsili almak üzere öğrenci gönderimine rehberlik eder. Bu öğrencilerin karşılaştıkları problemleri çözmelerine yardımcı olur. Hac işlerinin

³⁶ "Kafkasya Müslümanları İdaresi Resmi Sitesi 'Müstəqil Azərbaycan Respublikası dövründə", <http://www.qafqazislam.com/index.php?lang=az§ionid=100&id=160> (Erişim 28 Mayıs 2022); "Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi", <https://scwra.gov.az/az/view/pages/90> (Erişim 28 Mayıs 2022).

³⁷ "Dini sahə ilə bağlı statistik rəqəmlər (Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi)", <https://scwra.gov.az/az/view/pages/284/> (Erişim 27 Mayıs 2022).

³⁸ Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında kısaca "Dinî Komite" olarak yazılacaktır.

³⁹ "Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi".

⁴⁰ Murselov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı", 143-145.

⁴¹ "Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi".

yürütülmesinde, hacı adaylarının belgelerinin hazırlanmasında yardımcı olur. Dinî konularla ilgili konferans ve seminerler düzenleyerek halkın aydınlatılması ve dinî radikalizmle mücadele edilmesine katkı sağlar.⁴²

Dinî Komite'nin resmî sayfasına bakıldığında din-devlet ilişkilerinde Azerbaycan modelini uluslararası camiada tanıtma ve teşvik etme gibi bir misyon üstlendiği de anlaşılmaktadır.⁴³ Bu noktada Azerbaycan'ın kendine özgü bir din-devlet ilişkisi modeli olup olmadığı meselesinin araştırılmaya değer bir konu olduğu söylenebilir. Bu çerçevede din-devlet ilişkilerinde özgün bir Azerbaycan modeli olduğunu söyleyen Dinî Komite bu modeli betimleyen projeler gerçekleştirerek uluslararası alanda tanıtılabilir.

Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı İlham Aliyev'in 9 Şubat 2018 tarihli kararnameğine göre, Dinî Komite bünyesinde Azerbaycan halkının tarihi geleneklerine dayalı yüksek bir dinî ve manevi ortamın korunması ve geliştirilmesini, dinî faaliyetlerin düzenlenmesi alanında yüksek nitelikli personel yetiştirilmesini sağlamak için Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü kurulmuştur.⁴⁴ Böylece din eğitimi alanında istihdam edilecek yüksek nitelikli personeli yetiştirmek için yurtdışına eleman gönderme ihtiyacının kademeli olarak ortadan kaldırılması hedeflenmektedir.

4.2. Kafkas Müslümanları İdaresi

19. yüzyılın ikinci yarısında Rusya bölge nüfusunun çoğunun Müslüman olduğu Kafkasya'yı ele geçirmiştir. Bölgeyi ele geçirince 1823 yılında Tiflis şehrinde Kafkasya Müslümanları Ruhani İdaresini kurmuştur. Müslümanların yaşadığı Azerbaycan topraklarını idare etmek isteyen Rusya ilk olarak kendi kontrollerinde olan bir dinî kurum ihlas ederek din adamları kanalıyla halkı kontrol altına almayı planlamıştır. Bu plan kapsamında Şiiiler için şeyhülislamlık, sünniler için müftülük kurulmuştur. Bu kurumlar valiliğe dolayısıyla İçişleri Bakanlığına bağlı olarak görevini yerin getirmiştir. 1920-1944 yılları arası Sovyet istilası döneminde kapatılan kurum 1944 yılında yeniden tesis edilmiştir. 1991 yılından sonra ise Azerbaycan'ın yeniden bağımsızlığını kazanmasıyla bu kurum Kafkasya Müslümanları Dinî İdaresi ismiyle faaliyetlerine devam etmektedir.⁴⁵

Yasalara göre, Azerbaycan Cumhuriyeti'nde faaliyet gösteren İslamî dinî kurumlar⁴⁶ Kafkas Müslümanları İdaresine bağlıdırlar.⁴⁷ Dinî İtikat Özgürlüğü

⁴² Ganbarov, *Azerbaycan'da Din, Siyaset ve Laiklik*, 127.

⁴³ "Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi".

⁴⁴ "Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi".

⁴⁵ "Kafkasya Müslümanları İdaresi Resmi Sitesi 'Müstəqil Azərbaycan Respublikası dövründə'".

⁴⁶ Azerbaycan'da genel olarak dinî merkez ve idareler, dinî eğitim kurumları, dinî icmalar ve onların cami, mescit gibi birimleri dinî kurumların kapsamına girmektedir. Bu ibadet yerlerinde görev yapan din görevlileri yerel yürütme organının bilgisi dâhilinde Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi tarafından belirlenir.

⁴⁷ Kafkas Müslümanları Dini İdaresine bağlı kurumlardan biri de medreselerdir. Yüksek Din Öğretimi için alt yapı oluşturmak isteyen bireyler bu medreselerde (Şeki ve Aliabad İslam Medreseleri gibi) eğitim alabilmektedir. Bu medreselerde temel dini bilgilerin yanı sıra hafızlık ve Arapça eğitimi verilmektedir. Eğitim programlarının belirlenmesinde Kafkas Müslümanları İdaresi söz sahibidir. Medreselerin ana hedefi din görevlisi yetiştirmek olup buralardan mezun olan öğrencilerin bir kısmı yüksek din öğretimine devam etmektedir.

Kanunu'nun 7. maddesine göre Azerbaycan'da faaliyet gösteren İslam dini kurumları bu idareye yaptıkları din eğitimi faaliyetleri hakkında rapor vermelidir. Kanunun 8. maddesinde, ülkede İslam dinine ait ibadet yerlerine rehberlik edecek din hizmetlilerinin Kafkasya Müslümanları İdaresi tarafından tayin edileceği belirtilmektedir.⁴⁸ Kanun'un 12. maddesi ise bütün dinî kurumların, ancak ilgili yürütme makamına kayıt yaptırdıktan ve dinî kurumların devlet siciline girdikten sonra faaliyet gösterebileceğini vurgulamaktadır. Dinî topluluklar, ancak bu kanunda belirlenen şekilde din adamı atandıktan sonra, devlet kaydına sunulan bilgilerde yasal adres olarak belirtilen dinî ibadet yerlerinde dinî faaliyetlerde bulunabilirler.⁴⁹

Her ne kadar Dinî İtikat Özgürlüğü Kanunu'nun Kafkas Müslümanları İdaresine geniş yetkiler verdiği düşünülse de günümüzde Dinî Komite'ye din eğitimi alanında daha fazla söz hakkı verilmek istendiği Kafkas Müslümanları İdaresi'nin bu alandaki etkisinin azaltılmaya çalışıldığı söylenebilir. Nitekim ülkedeki tek yüksek din öğretimi veren fakültenin Dinî Komite'ye bağlı olması, din hizmetlerinin alanında istihdam edilecek personelin daha çok bu fakülteden mezun olanlar arasından tercih edilmesi bu kanaati güçlendirmektedir.

5. Azerbaycan'da Din Eğitimi Politikaları

Kendi dinî anlayışını ortaya koyamayan, kendi din alimini yetiştiremeyen, din hizmetlerini millî ve manevi değerleri gözeterek yürütecek kurumlara sahip olmayan devletler yabancı devletlerin ve örgütlerin etkilerine açık bir konumdadır. Millî ve manevi değerlerini korumak isteyen bir ülke din hizmetlerinde istihdam edilecek kişileri ve din dersi verecek öğretmenleri kendi topraklarında yetiştirmelidir. Başka ülkelerde eğitim alan kişilere din hizmetlerini veya dinî alanı teslim etmek telafisi güç problemlerin doğmasına zemin hazırlayabilecektir. Bu hususların farkında olan Azerbaycan devleti kendi din eğitimcilerini yetiştirmek ve vatandaşlarına bu şekilde din eğitimi imkânı sağlamak için çeşitli faaliyetler yürütmektedir.

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan devletinde ilk yapılması gereken işlerden biri millî birlik ve beraberliği güçlendirecek eğitim politikalarını uygulamaya koymak olmuştur. Bu politikalar belirlenirken Anayasa gereği milliyetçilik, demokrasi ve laiklik gibi ilkelerin çizdiği sınırlar çerçevesinde hareket edilmesi gerekmiştir. Böylece bağımsızlık öncesindeki komünist sistemin temel ilkeleriyle uyumlu müfredat yerini millî ve manevi değerleri merkeze alan bir programa bırakmıştır.

Azerbaycan'ın -tıpkı Türkiye gibi- din eğitimi konusunda Avrupa Birliği ülkelerindeki uygulamaları görmezden gelmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin din eğitimiyle ilgili vermiş olduğu hükümler ve bu konudaki bakış açısı temel haklar ve özgürlükler açısından da yol gösterici olarak görülebileceği için bir şekilde gündeme gelmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Avrupa Konseyi veya Avrupa Birliği kurumlarının kararları ve bakış açısı temel olarak kabul edildiğinde din eğitiminin özgürlüklere aykırı olmaması, vicdan ve düşünce özgürlüğünün korunması, bireylerin dinî uygulamaları yerine getirmeye

⁴⁸ "https://e-qanun.az/framework/7649".

⁴⁹ "Kafkasya Müslümanları İdaresi Resmi Sitesi 'Müstəqil Azərbaycan Respublikası dövründə'".

zorlanmaması, eleştirel ve çoğulcu bir anlayışla işlenmesi gerekmektedir. Ayrıca din eğitiminin anne babanın inancına veya ideolojisine muhalif olmaması da temel esaslardan bir tanesidir.⁵⁰ Her ne kadar yukarıda sıralanan hususlar yoruma açık yönler barındırsa da Batılı ülkelerin değerleri ve sahip olduğu kriterler nesnel ve objektif kabul edildiğinde eğitim politikalarına buna göre yön verme zorunluluğu kendini hissettirmektedir. Bu çerçevede Batılı devletlerin uygulamaları esas alınınca Azerbaycan'ın din eğitimi politikaları geliştirirken yerel ve küresel pek çok dengeyi gözeterek hareket etmesi icap etmektedir.

Azerbaycan'daki din eğitimi faaliyetleri örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetleri olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir. Laik bir devlet olan Azerbaycan'da insanların dinî bilgiye duydukları ihtiyaç büyük oranda özellikle merkezi şehirlerde kurulan cami, Kur'an kursu, medrese gibi yaygın din eğitimi kurumları vasıtasıyla giderilmektedir.⁵¹ Nitekim ilgili kanunlara bakıldığında dinî kurumların devletten izin alarak Kur'an öğretmek için kurs açabileceği görülmektedir. Daha önce değinildiği üzere din eğitimi ihtiyacının karşılanması görevi devlet tarafından dinî kurumlara verilmekle birlikte sıkı bir denetim söz konusudur. Bunların dışında yazılı ve görsel medya da din eğitimi ihtiyacının karşılanmasına katkı sağlamaktadır.⁵²

Örgün din eğitimiyle ilgili değerlendirmelere zorunlu din dersi meselesi ile başlanabilir. Azerbaycan'da devlet okullarında zorunlu din dersi yoktur. Ayrıca devlet okullarında dinî öğrenmeye ya da mezhebe dayalı bir din eğitimi verilmemektedir. Ancak eğitsel veya karşılaştırmalı din eğitiminin devletin seküler yapısı açısından bir problem teşkil etmediği söylenebilir. Ayrıca tarihi, kültürel, sosyal bir olgu olarak, felsefi bir yaklaşımla dine veya din eğitimine yer verilmesi öğrencinin gelişimi açısından son derece faydalı bulunması, bu çerçevede sunulan bir din eğitiminin bireysel kazanımların yanı sıra toplumsal düzenin korunmasına da katkı sağlaması dikkate alınarak dinle ilgili bilgilere edebiyat, tarih gibi farklı derslerde yer verilmesinde de bir sakınca görülmediği anlaşılmaktadır.

Zorunlu bir din dersi olmadığından ve yaygın din eğitimi faaliyetlerinden halkın küçük bir kısmı faydalandığından Azerbaycan vatandaşlarının çoğunun herhangi bir din eğitimi alamadığı söylenebilir. Hâlbuki bireylerin toplumun kültürünü ve değerlerini öğrenmeleri, toplumsal uyuma katkı sağlanması için bir kültür dersi olarak din dersleri verilmelidir.⁵³ Bunun yanında Ortadoğu coğrafyasındaki mezhepsel çatışmalar ve savaşlar dikkate alındığında din eğitimi meselesinin bir güvenlik meselesi olduğu da oldukça açıktır. Dolayısıyla din eğitimi ihtiyacının sağlıklı, doğru ve güvenilir bir şekilde karşılanması için devlet tarafından ve devletin kontrolüyle verilmesiyle gerektiği ifade edilebilir.

Sorunlu görülen dinî anlayışların engellenmesi için zorunlu din eğitimi uygulamalarının katkı sağlama potansiyeli olmasına rağmen Azerbaycan'da din eğitimi

⁵⁰ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005), 108.

⁵¹ İslam Musayev, "Azerbaycan Ailesinde Dinî Hayat ve Din Eğitimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (01 Ocak 2013), 177.

⁵² "https://e-qanun.az/framework/7649".

⁵³ Bu noktada din dersinin yanında hayat bilgisi, tarih, edebiyat, bilim tarihi, dinler tarihi, medeniyetler tarihi gibi farklı dersler kapsamında dinin yeri ve önemi ele alındığında benzer kazanımlar elde edilebilir.

politikaları gönüllülük esasını temel almaktadır. Din derslerini okutacak hoca eksikliğinden dolayı din derslerinin zorunlu olarak verilmediği düşüncesi kısmen doğru olsa da kanaatimizce din eğitiminin zorunlu olarak okutulmamasının temel sebebi bu eğitimin isteğe bağlı bir alan olarak görülmesidir.

Azerbaycan'ın iç durumu üzerinde Türkiye'nin büyük etkisi vardır.⁵⁴ Bu etkiyi takip edilen eğitim ve din eğitimi politikalarında da görmek mümkündür. Türkiye'de din dersi anayasal olarak zorunlu olmasına rağmen bu zorunluluk din dersinin içeriğinden dolayı hâlâ tartışılan bir konudur.⁵⁵ Azerbaycan'ın Türkiye'deki eğitim politikalarını yakından takip ettiği ve iki ülkedeki eğitimcilerin aynı dili konuşmanın vermiş olduğu avantajla güçlü bir iletişime sahip olduğu düşünüldüğünde⁵⁶ Azerbaycan'ın okullarda zorunlu din dersi verilmesi konusunda somut adım atmakta acele etmeyeceği, bu konuyla ilgili farklı seçenekleri de hesaba katacağı söylenebilir.

Son yıllarda önemli gelişmelerin yaşandığı yüksek din öğretimine baktığımızda şu hususlar dikkat çekmektedir. 2018 öncesinde Azerbaycan'da iki yüksek din eğitimi kurumu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bağımsızlığın ilk yıllarında kurulan Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olup Türkiye Diyanet Vakfı tarafından desteklenmekteydi. Finansal desteğe ek olarak henüz ilahiyat alanında yetişmiş akademisyenleri olmayan Azerbaycan'a Türkiye'den ilahiyat alanında yetişmiş akademisyenler hocalık yapma üzere gönderiliyordu. İkinci yüksek din eğitimi kurumu ise Kafkas Müslümanları İdaresine (Şeyhülislamığa) bağlı Bakü İslam Enstitüsü idi.⁵⁷ Bu enstitüde ihtiyaç duyulan din görevlilerinin yetiştirilmesi hedefleniyordu. Bunlardan ilkinin başka bir ülke tarafından finanse edilmesi ve aha çok Sünnilere hitap etmesi eleştiri konusuydu. İkincisi ise Şii yönelimli olması, hocalarının akademik yeterlikleriyle ilgili şüphelerin bulunması ve bazı rüşvet iddiaları nedeniyle eleştiri konusuydu. Bu çerçevede iki yüksek din eğitimi kurumu da Şii ve Sünnilerin hepsini kucaklayacak bir merkez olarak görülüyordu. Nihayetinde 2018 yılında yukarıda zikredilen iki yüksek din eğitimi kurumu da kapatılmıştır. Bunların yerine günümüzde Azerbaycan'da tek yüksek din eğitimi kurumu olan Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü kurulmuştur.⁵⁸ Enstitünün internet sitesine bakıldığında Diyanet Vakfı tarafından desteklenen Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin

⁵⁴ Eske van Gils, *Azerbajjan and the European Union* (New York: Routledge, 2020), 232.

⁵⁵ 28 Temmuz 2022 tarihli Resmî Gazete'de yer alan Anayasa Mahkemesi Kararı'na bakılabilir.

⁵⁶ Elsavar Samadov, *Azerbaycan'da Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 177.

⁵⁷ Kapatılan Bakü İslam Enstitüsü Kafkas Müslümanları İdaresi'ne bağlıydı. Yeni kurulan Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü ise Dinî Komiteye bağlıdır. Dolayısıyla devletin Kafkas Müslümanları İdaresinin yüksek din öğretimindeki etkisini azaltılmaya, Dinî Komitenin bu alanda daha etkin olmasını sağlamaya çalıştığı söylenebilir.

⁵⁸ Bu yüksek eğitim kurumuna öğrenci alınırken iki aşamalı bir süreç uygulanmaktadır. Birinci aşamada öğrencilerin tarih, coğrafya ve edebiyat gibi alanlardaki yeterliklerini ölçen genel sınavdan yeterli puanı almaları beklenmektedir. Birinci aşamada gereken puanı alan öğrenciler ikinci aşamada mülakata alınmaktadır. Mülakatta öğrencilerin yüksek din eğitimiyle ilgili becerileri, öğrencilerin psikolojilerinin böyle bir eğitim için uygun olup olmadığı (toplumdaki farklı inançlara hoşgörü durumları gibi) ve ahlaki tutum ve davranışlarıyla ilgili yönleri değerlendirilmektedir.

enstitünün kuruluşunda temel rol oynadığının açıkça ifade edildiği görülmektedir.⁵⁹

Enstitü isimlendirilirken İslam kavramı yerine ilahiyatın tercih edilmesi yürütülen din eğitimi politikalarının yönüyle ilgili bir işaret olarak değerlendirilebilir. İslam Enstitüsü yerine İlahiyat Enstitüsü olarak isim verilmesi daha kuşatıcı olması bakımından da devletin eğitim politikalarıyla uyum arz etmektedir. Yine enstitüde Şii ve Sünni öğrenciler aynı sınıflarda eğitim alacağı için hocaların deskriptif bir yöntemle hareket etmesi beklenmektedir.

Devletin finanse ettiği Azerbaycan İlahiyat Enstitüsünde görev yapacak akademisyenlerin seçiminde devletin temel eğitim politikaları ve hassasiyetleri belirleyici olmakta, belli dengeler dikkate alınmaktadır. Şiilerin ve Sünnilerin birlikte yaşadığı bir coğrafyada akademisyenlerden toplumun bütün kesimlerini kucaklayıcı bir tutuma sahip olmaları beklenmektedir. Dolayısıyla alanında ne kadar iyi olursa olsun mezhepçilik yapan ya da belli bir mezhebin görüşlerini esas kabul eden bir akademisyenin enstitüde görev alması mümkün değildir. Bu bağlamda Irak, Suriye, Yemen gibi yakın coğrafyada bulunan ülkelerdeki mezhep çatışmaları, Müslümanların birbiriyle savaşması Azerbaycan'ın din eğitimi politikalarını belirlerken çok daha dikkatli hareket etmesini ve Şiilerle Sünniler arasında bir çatışma ortamı oluşmaması için gerekli önlemleri almasını zorunlu kılmaktadır.

Toplumun bütün kesimlerini kucaklayacak yüksek öğretim sisteminin işleminde Türkiye'de ilahiyat tahsili alan Azerbaycanlı akademisyenlerin önemli katkılarının olacağı öngörülebilir. Çünkü Türkiye'de laiklik ilkesini esas alan ve Türk kimliğini öne çıkaran bir eğitim sistemi kurgulanmıştır. Dahası din öğretimi verilirken Sünnileri ve Alevileri kucaklayan mezhepler üstü bir yöntemle hareket edilmektedir. Böyle bir ortamda yüksek din öğretimi tahsil eden Azerbaycanlı öğrencilerin ülkelerine döndüklerinde Sünni ve Şiilerin birlikte öğrenim gördüğü sınıflarda ihtiyaç duydukları din öğretimi ortamını oluştururken nasıl bir yöntem takip edecekleri, hangi stratejiyi takip edecekleri konularında gerekli becerilere sahip olmaları beklenebilir.

Toplumun ihtiyaç duyduğu din adamlarını yetiştirmek için yüksek din öğretimi kurumu açmanın yanında bağımsızlıktan bu yana Azerbaycan'dan binlerce öğrenci Türkiye, Mısır, İran, Suudi Arabistan gibi çeşitli ülkelere dinî tahsil almak üzere gönderilmiştir. Ancak bu öğrenciler geri döndüklerinde gittikleri ülkelerdeki dinin farklı yorumlarında kaynaklanan problemleri de beraberlerinde getirmişlerdir. Örneğin Suudi Arabistan'a gidenlerle İran'a gidenler arasında şiddete varmasa da çatışmalar yaşanmıştır. Son kertede yurt dışına yüksek din öğretimi almak üzere öğrenci göndermek yerine Azerbaycan topraklarında bu toprakların değerlerini benimseyen akademisyenler tarafından din eğitimi verilmesinin daha sağlıklı bir yol olduğu görüşü ön plana çıkmıştır.

Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazandıktan sonra demokratik bir ülke olarak halkın din eğitimine yönelik taleplerine cevap vermemezlik edemeyeceği açıktır. Ancak bu taleplere millî birlik ve beraberliği gözetererek nasıl cevap verileceği konusu

⁵⁹ "All Tarihi / Hakkımızda / Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü", <https://ait.edu.az/az/about/child-page-example-1/> (Erişim 12 Eylül 2022).

üzerinde düşünülmesi gereken bir sorundur. Bağımsızlık sonrası ortamda yeni bir kimlik inşa sürecinin başlatılması yönünden din eğitimi önemli katkılar sağlama potansiyeline sahiptir. Çünkü Müslüman halkın dinî değerleriyle millî değerleri iç içe çedir. Diğer taraftan devletin hassas olduğu konuların başında güvenlik gelmektedir. Irak, Yemen, Suriye gibi ülkelerdeki mezhepsel çatışmalar düşünüldüğünde yanlış yöntemlerle verilecek bir din eğitimi ciddi sorunlara yol açabilecektir. Bu yüzden din eğitiminin güvenlik açısından tehdit oluşturmayacak bir yaklaşımla verilmesi oldukça önemli görülmektedir.

Kültürel anlamda din ve ahlak konusunda genel bir bilgilendirmenin toplumda din üzerinden çatışmaları önleyici bir katkısı olduğu⁶⁰ kabul edilirse millî ve manevi değerleri dinle iç içe geçmiş Azerbaycan devletinin zorunlu din eğitimine olumlu yaklaşması makul görülmektedir. Aşırılık ve radikal yorumlara dayalı sağlıklı bir din anlayışının topluma ne düzeyde zarar verebileceği özellikle son zamanlarda daha iyi anlaşılmaktadır. Bu yüzden dinî yorumların geleneksel ve geleneksel olmayan şeklinde bir tasnife tabi tutulduğu Azerbaycan'da geleneksel dinî yorumların temel ilkelerinin esas alındığı bir din eğitiminin zorunlu olarak verilmesi geleneksel olmayan dinî yorumların neden olduğu yıkımı önlemede oldukça etkili olacaktır.⁶¹

Sonuç

Yaklaşık otuz yıldır bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdüren Azerbaycan Cumhuriyeti "Nasıl bir din eğitimi?" sorusuna cevap aramaya ve din eğitimiyle ilgili politikalarını farklı ülkelerin tecrübelerinden de istifade ederek güncellemeye devam etmektedir. Din eğitimi alanındaki hareketlilik daha çok yaygın din eğitimi ve yüksek din öğretimi alanlarında görülmektedir. Bir yandan din eğitimiyle ilgilenen kurumların görev alanları ve sorumlulukları güncellenirken diğer taraftan yüksek din öğretiminde özellikle millî hassasiyetler göz önünde bulundurularak önemli adımlar atılmaktadır. Bu çerçevede Din İşleri Devlet Komitesinin din hizmetleri alanındaki görev alanları ve sorumluluklarının arttığı, özellikle yüksek din öğretiminde ve din görevlisi istihdamı konusunda önemli sorumluluklar yüklendiği, Kafkas Müslümanları İdaresi'nin ise bu konularda daha pasif hâle getirildiği söylenebilir. Aslında takip edilen din eğitimi politikalarının temelinde millî kimliğin inşasının, millî ve manevi değerlerin içselleştirilmesinin esas alındığı görülmektedir.

Laik, demokratik bir cumhuriyet olan Azerbaycan devleti bağımsızlık sonrası ortamda halkın pek çok talep ve ihtiyacını gidermek durumundaydı. Bu ihtiyaç ve taleplerin en önemlilerinden biri din eğitimiyle ilgiliydi. Çünkü Rus yönetimi altında din eğitime yönelik faaliyetlerin çok sınırlı ve kontrollü bir şekilde gerçekleştirilmesi ciddi bir boşluk oluşturmuştu. Ancak Azerbaycan halkı din eğitimi ihtiyacını karşılayacak yetişmiş hocalara, yüksek din öğretimi tahsili almış uzmanlara sahip

⁶⁰ *AİHM Kararı ve Türkiye'de Din Dersleri* (İstanbul: Ensar Vakfı Değerler Eğitim Merkezi, 2014), 4.

⁶¹ Azerbaycan'da zorunlu din dersleri uygulamaları zaman zaman gündeme gelmekle birlikte somut adımların atılmamasının laiklik ilkesiyle ilgili değerlendirmelerden kaynaklandığı da söylenebilir. Bu noktada millî-manevi değerlerin eğitimi açısından meseleye bakılırsa çözüm üretilmesi daha kolay olabilir. Din eğitimi yerine millî-manevi değerlerin eğitimini konu edinen bir yaklaşım belli bir çerçevenin dışına çıkılmasına imkân sağlayacaktır.

değildi. Bu yüzden bağımsızlıktan hemen sonra iki yüksek din öğretimi kurumu açılmış ve yurt dışına din alanında lisans seviyesinde tahsil görmek üzere öğrenci gönderilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki bağımsızlık sonrası rahat ortamda İran, Suudi Arabistan gibi ülkelerden gelen çeşitli dinî grup mensuplarının tutumları ve faaliyetleri toplumsal uyum ve düzen açısından sakıncalı bulunmuş ve bütünleştirici bir din eğitiminin gerekliliği fark edilmişti. Şiiilerin ve Sünnilerin birlikte yaşadığı bir toplumda mezhebe dayalı din eğitiminin devlet güvenliği açısından tehlikeli olması din eğitimi politikalarını oldukça hassas bir mesele hâline getiriyordu.

Azerbaycan'ın laik bir devlet olduğu Anayasasında açıkça belirtilmektedir. Yani devlet politika belirlerken ya da yasa çıkarırken herhangi bir dinî metne göre ya da ondan faydalanarak hareket etmemektedir. Bununla birlikte vicdan ve düşünce özgürlüğü, dinî inanç ve ibadet hakkı gibi temel insan hakları da anayasal olarak güvence altına alınmıştır. Bu serbestlik içinde ibadet yerleri, camiler ve Kur'an kursları açılabilmiştir. Daha önce "seküler devlet-dinî politika" grubu devletler arasında yer aldığını belirttiğimiz Azerbaycan, dinî gruplara finansal desteklerde bulunmaktadır. Bu destekler Şii, Sünni, Hristiyan, Yahudi ayrımı yapılmaksızın sakıncalı görülmeyen bütün dinî gruplara verilmektedir. Bu gruplar finansal yardımlardan eşit olarak faydalandırılmaktadır. Yaygın din eğitimi faaliyetlerinin yürütülmesini sağlayan bu dinî gruplar örgün eğitim sistemi yüksek din öğretimi dışarıda tutulursa müstakil din derslerine yer verilmediği için önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlamaktadır.

Bağımsızlık sonrası Azerbaycan'da laik bir devlette örgün eğitim kurumlarında din eğitimi verilir verilemeyeceği meselesinin belli bir dozajda tartışıldığı dikkat çekmektedir. Nitekim Cumhuriyet Türkiye'sinde de bu mesele çokça tartışılmış nihayetinde anayasal bir çözüm bulunarak tartışmaların büyük oranda önüne geçilebilmiştir. Türkiye'de artık zorunlu din eğitimi meselesi daha çok anayasa değişikliği bağlamında ele alınabilmektedir. Böylece Türkiye'de son otuz, kırk yıldır nasıl daha nitelikli bir din eğitimi verilebileceği konusu üzerine daha yoğun bir şekilde düşünme fırsatı yakalanmıştır. Bu çerçevede Azerbaycan'ın Türkiye'nin tecrübelerinden istifade etmesi ve din eğitimi verilir verilmemesi konusuna değil nitelikli bir din eğitiminin nasıl verilebileceği meselesine odaklanması yerinde olacaktır. Bu şekilde günümüz insanının ihtiyaçlarına cevap verebilecek, ona rehberlik edebilecek bir din eğitiminin verilebilmesi imkânı doğabilecektir.

Funding / Finansman: The study is published as one of the outputs of the project numbered NKUBAP.09.GA.22.403 supported by Tekirdağ Namık Kemal University Scientific Research Projects Unit. / Çalışma Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri birimi tarafından desteklenen NKUBAP.09.GA.22.403 nolu projenin çıktılarında biri olarak yayımlanmaktadır.

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

Kaynakça

Akoğlu, Muharrem. "Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi*

- 2/1 (15 Haziran 2022), 19-40.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/idrak/issue/70310/1104520>
- Azimli, Elnur. "Azerbaycan'da Devlet Din İlişkileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019).
- Demerath, Nicholas J. *Crossing the Gods*. USA: Rutgers University Press, 2001.
- Ergül, Ozan - Abdullayev, Cavid. "Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (01 Mayıs 1998), 0-0.
https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000636
- Ganbarov, Asaf. *Azerbaycan'da Din, Siyaset ve Laiklik*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016.
- Ganbarov, Asaf. "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 4/1 (15 Temmuz 2017), 101-126.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/katuifd/issue/30276/349099>
- Gils, Eske Van. *Azerbaijan and the European Union*. New York: Routledge, 1st edition., 2020.
- Günaydın, Meryem. *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan'da Kimlik Politikaları*. İstanbul Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Günaydın, Meryem. "Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan'da Kimlik Politikaları". *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 8/1 (28 Haziran 2019), 54-94.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuavid/issue/46531/584153>
- Hasanov, Behram. "Milli Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1563-1578.
<https://doi.org/10.18505/cuid.451102>
- Levent, Gönenç. "Azerbaycan Anayasası Üzerine Notlar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998), 1. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000635
- Murselov, Cengiz. "Azerbaycan Dini İnançlarına Genel Bir Bakış". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2016), 48-70.
- Murselov, Cengiz. *Azerbaycan'da Yaygın İslam Din Eğitimi (Zakatala ve Balaken Bölgesi Yaz Kur'an Kursları Örneği)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- Murselov, Cengiz. "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2015), 24.
- Musayev, İslam. "Azerbaycan Ailesinde Dinî Hayat ve Din Eğitimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (01 Ocak 2013), 165-177.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/uluifd/issue/13474/162751>
- Samadov, Elsavar. *Azerbaycan'da Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.
- Tağiyev, Kövser. "Siyasi Tarih Bağlamında Azerbaycan'da Din Eğitiminin Gelişimi". *Journal of International Social Research* 6/28 (Kasım 2013), 380-389.
<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=obo&AN=97590199&lang=tr&site=eds-live>
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 3. baskı., 2005.
- Walzer, Michael. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 2004.
<https://ait.edu.az/az/about/child-page-example-1/>. "AII Tarihi / Hakkımızda / Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü". Erişim 12 Eylül 2022. <https://ait.edu.az/az/about/child-page-example-1/>
- AİHM Kararı ve Türkiye'de Din Dersleri*. İstanbul: Ensar Vakfı Değerler Eğitim Merkezi, 2014.
<https://dem.org.tr/yayin/raporlar/2014/12/aihm-karari-ve-turkiyede-din-dersleri>
<https://e-qanun.az/framework/7649>. "Azerbaycan Cumhuriyeti Dini İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun (Dini etiqaad azadlığı haqqında)". Erişim 28 Mayıs 2022. <https://e-qanun.az/framework/7649>
- Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. (12 Kasım 1995). <https://www.e-qanun.az/framework/897>

- <https://scwra.gov.az/az/view/pages/90>. "Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi". Erişim 28 Mayıs 2022. <https://scwra.gov.az/az/view/pages/90>
- <https://scwra.gov.az/az/view/pages/284/>. "Dini sahə ilə bağlı statistik rəqəmlər (Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin Resmi Sitesi)". Erişim 27 Mayıs 2022. <https://scwra.gov.az/az/view/pages/284>
- <http://www.qafqazislam.com/index.php?lang=az§ionid=100&id=160>. "Kafkasya Müslümanları İdaresi Resmi Sitesi 'Müstəqil Azərbaycan Respublikası dövründə". Erişim 28 Mayıs 2022. <http://www.qafqazislam.com/index.php?lang=az§ionid=100&id=160>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Suriyeli şair Derviş Muhammed eş-şâluvî'nin İstanbul'da Nazmettiği Bazı Arapça şiirler

Some Arabic Poems Written by Syrian Poet Derviş Muşammad al-şâluwî in Istanbul

Orhan İyişenyürek 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin 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 / Türkiye

oiyisenyurek@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9544-2781>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1172257

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 07.09.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 12.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Orhan, İyişentürk. "Suriyeli şair Derviş Muhammed eş-şâluvî'nin İstanbul'da Nazmettiği Arapça şiirler". *Marife* 22/2 (2022): 961-990. <https://doi.org/10.33420/marife.1172257>

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 Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Suriyeli Şair Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî'nin İstanbul'da Nazmettiği Bazı Arapça Şiirler

Özet

Bu çalışmada Suriyeli şair Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî'nin (öl. 1014/1605) İstanbul'da yaşadığı günlerde söylediği şiirler ele alınmıştır. Şam'da iyi bir eğitim alan şairin, anne tarafı Türktür, Artuk boyundandır. Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî, şiirlerini Sânihâtü düme'l-kaşr fî muṭâraḫâti beni'l-'aşr isimli eserinde toplamıştır. Bu eser şairin hayatı boyunca söylediği tüm şiirleri kapsayan bir divandır. eṭ-Ṭâluvî duygusal anlamda iniş ve çıkışlar yaşayan, coşkulu bir şairdir. Yaklaşma-uzaklaşma, acıların zevkler, bağlanma-ayrılma, övme-yerme gibi zıt duygular arasında gidip gelmektedir. Bu yapısını yanında İstanbul'un da kendisi için gurbet olması onun şairliğine katkı sağlamış görünmektedir. 981/1573-74'te kitabını yazmaya başlayan şair Şam, İstanbul ve Mısır'da yaptığı vazifeleri, karşılaştığı devlet adamları ve âlimlerle ilişkilerini, onlara yazdığı methiyeleri ve başından geçen bazı olayları anlatmıştır. Şairin Şam'dan İstanbul'a gitmesi 1589-1592 ve 1593-1598 tarihleri arasında iki defa şeyhülislamlık yapmış olan Bostanzâde Mehmed Efendi (öl. 1006/1598) sebebi ile olmuştur. 981/1573-983/1575 tarihleri arasında Şam'da kadılık yaparken Bostanzâde ile tanışan eṭ-Ṭâluvî'yi, görevinin bitmesiyle birlikte yanında İstanbul'a götürmüş ve medreselerden birine müderris olarak tayin edilmesine aracı olmuştur. Arap âleminde pek çok yazar ve edebiyatçı tarafından Osmanlı döneminde edebiyatın gerilediği ve çöküş dönemi olarak adlandırılan bir sürece girdiği görüşü uzun zamandır dile getirilen bir eleştiridir. Ancak söz konusu dönem daha yakından değerlendirildiğinde bu dönemde pek çok edebiyatçı, şair ve yazarın yetiştiği ve çeşitli ürünler ortaya koyduğu görülecektir. Dolayısıyla bu tür eleştirilerin anlamını yitirdiği ya da bilimsel verilere dayanmadan alalece ileri sürülen fikirler olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmaya konu olan şair Osmanlı dönemi şairlerinden ve şiirlerinin büyük çoğunluğunu İstanbul'da ikamet ettiği günlerde söylemiştir. Osmanlı sarayı ve çevresi ilim adamlarının ve edebiyatçıların akın ettiği, buluştuğu ve müreffeh bir hayata adım atmanın yolu olarak görüldüğü bir ortam olmuştur. Bu çalışma ile Osmanlı dönemi Arap edebiyatı sahasında yapılan çalışmalarla küçük bir katkı verilmesi amaçlanmıştır. Şairin hangi amaçlarla şiir söylediği ortaya konularak şiirlerinden örnekler verilecek ve Türkçeye çevrilecektir. eṭ-Ṭâluvî'nin İstanbul'a gelmekle yaşadığı ekonomik sıkıntıların, onun için şiir söylemekte en önemli güdü olduğu divanından açıkça anlaşılmaktadır. Özellikle işsiz kaldığı zamanlarda ileri gelen devlet adamlarına çeşitli vesilelerle şiirler yazarak onlardan himaye ve yardım talep etmiştir. Tayin yetkisi olan şeyhülislâm, kazaker, kadı gibi hem ilim adamı hem de devlet görevlisi olan şahıslara sık sık methiyeler yazmıştır. Her biri şeyhülislamlık yapmış olan Ebusuud Efendi (öl. 982/1574), Çivizade Mehmed Efendi (öl. 995/1587), Bostanzâde Mehmed Efendi (öl. 1006/1598), Hoca Sadeddin Efendi (öl. 1008/1599) ve oğulları Hocâzade Mehmed Efendi (öl. 1024/1615) ve Hocâzade Esad Efendi (öl. 1034/1625), Sun'ullah Efendi (öl. 1021/1612), Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'ler (öl. 1053/1644); Rumeli kazaskeri Abdülkerim b. Kutbeddin, Rumeli kazaskeri İvaz Efendi (öl. 994/1586), Rumeli kazaskeri Molla Şemseddin Ahmed b. Ruhullah Karabağî el-Ensârî (öl. 1009/1600), Şam kazaskeri Ahizâde Abdülhalim Efendi (öl. 1013/1604), Kazasker Kafzâde Feyzullah (öl. 1020/1611-12), Kazasker Sarıgörez Mustafa Efendi (öl. 1040/1630-31); Halep kadısı Ümmüveledzâde Ali Efendi (ö. 980/1573), Şafed kadısı Sâlih b. Muhammed el-Kürânî (öl. 1049/1639-40); müderris Nevâlî Nasuh Efendi (öl. 1003/1595), Taqıyyüddin er-Râsîd (öl. 993/1585) ilmiye sınıfından olup devlet görevi de bulunan kendisine şiir takdim ettiği şahıslardan bazılarıdır. Hoca Sâdeddin'in Sultan III. Murad'ın hocası olması sebebiyle padişah üzerinde, dolayısıyla da devlet adamları üzerinde kuvvetli tesiri vardı. Bu sebeple eṭ-Ṭâluvî, İstanbul'da özellikle işsiz kaldığı günlerde Hoca Sâdeddin ve oğullarına pek çok methiye yazmıştır. Bu methiyelerde onlardan tayin konusunda destek ya da aracı olmalarını talep etmiştir. Şair Muhammed b. İbrahim el-Fâsî (öl. 1006/1597-98) ile muṭâraḫa tarzında şiirleri vardır. Muṭâraḫa, şair ve yazarların büyük ediplerden ya da devlet adamlarından birine, içinde bolca methiyenin bulunduğu güzel bir kaside göndermesi ve onlardan, kendine lütfederek karşılık vermelerini beklemesidir. Şair İbnü'l-A'vec'e (öl. 1019/1610-11) teselli ve taziyesini bir şiirle bildirmiştir. Şair Numan el-İcî'nin (öl. 1039/1629-30) bir şiirine nazire yapmıştır. Zeynelabidin el-Bekrî (öl. 1013/1604) ve Muhammed b. Muhammed el-Bekrî es-Siddîkî (öl. 1028/1618-19) Kahire'de ikamet eden ve kendilerine methiye yazdığı mutasavvıflardandır. Sadrazam Malkoç Yavuz Ali Paşa (öl. 1013/1604), Musahip Şemsi Ahmed Paşa (öl. 988/1580) ve Musahib Mehmed Ağa kendilerine şiir yazdığı devlet adamlarındandır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı, İstanbul, Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî, Sânihâtü düme'l-kaşr fî muṭâraḫâti beni'l-'aşr, Muṭâraḫa.

Some Arabic Poems Written by Syrian poet Dervīsh Muḥammad al-Ṭāluwī in Istanbul

Summary

In this study, the poems that the Syrian poet Dervīsh Muḥammad al-Ṭāluwī (d. 1014/1605) said during his days in Istanbul are discussed. The mother of the poet, who received a good education in Damascus, is Turkish from the Artuqid clan. Dervīsh Muḥammad al-Ṭāluwī collected his poems in his work Sānihāt dum al-kaşr fī muṭārahāt benī al-'aşr. This work is a dīvān that covers all the poems that the poet said throughout his life. Al-Ṭāluwī is an enthusiastic poet who experienced ups and downs emotionally. It oscillates between opposite emotions such as approach-away, pain-pleasure, attachment-separation, praise-lamentation. In addition, Istanbul, his hometown seems to have contributed to his poetry. The poet, who started to write his book in 981/1573-74, told about his duties in Damascus, Istanbul and Egypt, his relations with the statesmen and scholars he encountered, the praises he wrote to them and some of the events he had experienced. The poet's departure from Damascus to Istanbul was due to Bostan-zāde Meḥmed Efendī (d. 1006/1598), who was the sheikh al-Islām twice between 1589-1592 and 1593-1598. When he was a judge in Damascus between 981/1573 and 983/1575, he took al-Ṭāluwī, who met Bostan-zāde, to Istanbul with him after his duty was over, and helped him to be appointed as a mudarris to one of the madrasas. It is a criticism that has been expressed for a long time by many literators and writers in the Arab world that the literature in the Ottoman period declined and entered a period called the decadence period. However, when the period in question is evaluated more closely, it will be seen that many literary figures, poets and writers grew up and produced various products in this period. Therefore, it is understood that such criticisms have lost their meaning or are hastily put forward without relying on scientific data. The poet, the subject of the study, is one of the poets of the Ottoman period and he said most of his poems on the days he resided in Istanbul. The Ottoman palace and its surroundings became an environment where scholars and men of letters flocked, met and were seen as the way to step into a prosperous life. With this study, it is aimed to make a small contribution to the studies in the field of Ottoman period Arabic literature. Examples of his poems will be given and translated into Turkish by revealing the purposes for which the poet sang poetry. It is clearly understood from his dīvān that economic difficulties al-Ṭāluwī faced in Istanbul were the most important motive for him in composing poetry. Especially when he was unemployed, he wrote poems to prominent statesmen on various occasions and demanded protection and help from them. He often wrote eulogies to people who were both scientists and state officials, such as sheikh al-Islām, qāḍī-'asker, qāḍī, who had the authority to appoint. Abū l-Su'ūd Efendī (d. 982/1574), Çivi-zāde Meḥmed Efendī (d. 995/1587), Bostan-zāde Meḥmed Efendī (d. 1006/1598), Khoca Sa'd al-Din Efendī (d. 1008/1599) and his sons Khoca-zāde Meḥmed Efendī (d. 1024/1615) and Khoca-zāde Esad Efendī (d. 1034/1625), Şun'ullāh Efendī (d. 1021/1612), Zakariyyā-zāde Yahyā Efendī (d. 1053/1644) each of whom was a sheikh al-Islām; Rumelian qāḍī-'asker 'Abd al-Karīm b. Quṭb al-Dīn, Rumelian qāḍī-'asker 'Ivāz Efendī (d. 994/1586), Rumelian qāḍī-'asker Mollā Shams al-Dīn Aḥmed b. Ruḥallāh Karabāğī al-Anşārī (d. 1009/1600), Qāḍī-'asker of al-Shām Akhī-zāde 'Abd al-Ḥalīm Efendī (d. 1013/1604), Qāḍī-'asker Kāf-zāde Fayḍ Allāh (d. 1020/1611-12), Qāḍī-'asker Sarı Görez Muştafā Efendī (d. 1040/1630-31); Qāḍī of Ḥalab Umm walad-zāde 'Alī Efendī (d. 980/1573), Qāḍī of Safed Şālih b. Muḥammad al-Kürānī (d. 1049/1639-40); Mudarris Nevālī Naşūḥ Efendī (d. 1003/1595), Taqī al-Dīn al-Rāşid (d. 993/1585) were some of the people from the ilmiye class, who also served in the state, to whom he presented poetry. Since Khoca Sa'd al-Dīn was the teacher of Suṭṭān Murād III, he had a strong influence on the sultan and therefore on the statesmen. For this reason, al-Ṭāluwī wrote many eulogies to Khoca Sa'd al-Dīn and his sons, especially when he was unemployed in Istanbul.

Keywords: *The Arabic Language and Rhetoric, Ottoman-era Arabic Literature, Istanbul, Dervīsh Muḥammad al-Ṭāluwī, Sānihāt dum al-kaşr fī muṭārahāt benī al-'aşr, Muṭāraha*

Giriş

Uzun yıllar Arap coğrafyasını hâkimiyeti altında tutan Osmanlılar ve Araplar arasında siyasi, sosyal ve kültürel pek çok ilişki yaşanmıştır. Başkentten Arap şehirlerine müderris, kadı, vali vb. ilmiye ve askeriye sınıftan görevliler atanmıştır. Bu görevlilerin gerek halkla gerekse de ilmi ve edebi çevrelerle temasları olmuştur. Halk tarafından sevilen ilmi ve edebi ortama ilgi duyan yöneticilerle bölgedeki şair

veya ediplerin yaptıkları görüşmeler, yazışmalar, sohbetler ve toplantılar edebiyatın gelişmesine katkı sağlamıştır. Osmanlılar döneminde söz konusu coğrafyada en canlı edebi atmosferin olduğu şehirlerden biri de kuşkusuz Şam'dır. Biyografi kitapları, tarih boyunca bir ilim ve bir edebiyat merkezi olma vasfını uzun süre koruyan bu şehirde yaşamış âlim ve edebiyatçıların pek çoğunun hayat hikâyesini anlatmaktadır.

Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî, Şam'da dünyaya gelen, yaşadığı dönemde tanınan ve şairliğine değer verilen bir kişiliktir. Şam'a devlet tarafından atanan görevlilerle temas halinde olan ve şiirini hükümet çevrelerine ulaşma aracı olarak da kullanan bir şairdir. Şiirlerini *Sâniḥâtü düme'l-kaşr fi muṭâraḥâti beni'l-aşr*¹ isimli divanında toplamıştır. 981/1573-74'te kitabını yazmaya başlayan şair Şam, İstanbul ve Mısır'da yaptığı vazifeleri, karşılaştığı devlet adamları ve âlimlerle ilişkilerini, onlara yazdığı methiyeleri ve başından geçen bazı olayları anlatmıştır. Bu çalışmada şairin İstanbul'da kaldığı süre zarfında yaşadıkları sebebiyle söylediği bazı şiirler ele alınmıştır.

Divanda şairin kendine ait çeşitli uzunluklarda 190 adet şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin bazıları nesirler arasına serpiştirilmiştir. Özellikle muṭâraḥa tarzı şiirlerinde başka şairler tarafından kendisine verilen cevaplara da yer verilmiştir. Bu yönüyle divan başka şiirleri ve şairlerini de kayıt altına alan bir kaynak niteliğindedir. Hakkında bilgi verdiği bazı âlimlerin şiirlerine de yer vermiştir. eṭ-Ṭâluvî'nin kendine ait şiirlerinin beyit sayısı yaklaşık 3822'dir. Divanın isminde *muṭâraḥa* kelimesi yer almasına rağmen şiirlerinin on dokuz tanesi muṭâraḥa tarzındadır. Ancak şiirlerin çoğunluğunun muṭâraḥa tarzında düşünülmesine rağmen muhataplar tarafından eṭ-Ṭâluvî'ye cevap verilmemiş olması da kuvvetle muhtemeldir. muṭâraḥa şiirlerinin dışındaki şiirlerde, değerlendirme ölçütlerine göre değişmekle beraber, talep (39 şiir), methiye (34 şiir), muamma (12 şiir), yazışma (11 şiir), tebrik (11 şiir), vaf (13 şiir), tarih düşürme (7 şiir), tazmin (6 şiir), takriz (4 şiir), özlem (4 şiir), cevap (5 şiir), özür (3 şiir), hatırlatma (3 şiir), şikâyet (2 şiir), latife (2 şiir), tahkiye (2 şiir), tahmis (2 şiir), mersiye (1 şiir), teselli (1 şiir), tezkiye (1 şiir), itiraz (1 şiir), lugaz (1 şiir), teşvik (1 şiir), hiciv (1 şiir), rüya (1 şiir), teşhis (1 şiir), sitem (1 şiir), soru (1 şiir) gibi tema ve üsluplar ele alınmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla şiirler, Şam (88 adet), İstanbul (76 adet), Mısır (6 adet), Gazze (2 adet), Sayda (2 adet), Kudüs (1 adet) ve Kıbrıs (1 adet) gibi yaşadığı ya da bir süre bulunduğu şehir ve beldelerde yazmıştır.

Kitabın başlığında yer alan *muṭâraḥa* kelimesi, şair ve yazarların büyük ediplerden ya da devlet adamlarından birine, içinde bolca methiyenin bulunduğu güzel bir kaside göndermesi ve onlardan kendine lütfederek karşılık vermelerini beklemesidir. Böylece kendini onlara *tarḥ* etmiş yani sunmuş ve arz etmiş olmaktadır. طرَح kelimesi arz etmek, atmak, bırakmak, ileri sürmek, ortaya koymak, sunmak, takdim etmek gibi anlamları da olan bir kelimedir. طارَحَة و طارَح ise karşılıklı konuşmak, diyalog kurmak, birbirini sevmek, şairlerin birbiriyle şiirle münazara yapması ve

¹ Eser Muhammed Mursî el-Ḥûlî tarafından tahkik edilerek 1983 yılında 'Âlemu'l-Kutub yayınevi tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

atışması gibi anlamlar kazanmaktadır.² Kendisine muṭâraha yapılan büyük bir edip buna bir kaside ile karşılık verirse, muṭâraha yapan şair onurlandırılmış ve bir şöret kazanmış olmaktadır. Ancak muṭârahaya bir kaside ile karşılık verilmesi zorunlu değildir. Arap edebiyatında şairler arası bu tür yazışma ve atışmanın pek çok örneği bulunmaktadır. Bir nevi takriz veya dostluk şiiri sayılan bu tür yazışmalar edebiyatçıların adetlerindedir ve edebiyata katkı sağlamaktadır. Muṭârahalar kimi şairler tarafından devlet adamlarına ve âlimlere ulaşmanın bir aracı gibi görülmüştür. Meşhur birisi hakkında yazılan bir kaside ya da bir takriz, edebiyat ortamlarında yankı uyandırmış, yazarının isminin duyulmasına sebep olmuştur. Basın ve yayının günümüzdeki kadar yaygın olmadığı o dönemlerde devlet adamlarına ya da büyüklere ulaşmanın, edebiyat mahfillerinde ismini duyurmanın yollarından birisi de bu tarz edebi ürünler ortaya koymak olmuştur. Böylece bazı şairler, uygun herhangi bir devlet görevi için kendinin tanıtımı ve o işe layık olduğunun ispatı sadedinde şiiri ve edebiyatı kullanarak bu tür sunumlara yönelmiş olabilir. Eserde muṭâraha tarzı şiirlerinin yanısıra bazı methiyeler de bulunmaktadır.³

eṭ-Ṭâluvî'nin şiirleri incelendiğinde şiir söylemeyi gündelik hayatın bir parçası gibi gördüğü anlaşılmaktadır. Çevresinde iletişim halinde olduğu ya da iletişim kurma ihtimalinin bulunduğu kişilerle teması genelde şiir üzerinden olmuştur. Örneğin şair hakkında dostu Mehmed Emin'e bazı asılsız haberler aktararak dedikodu edenler olmuş, bunun üzerine şair Şevvâl 994/Ekim 1586'da 10 beyitlik bir kaside yazarak dostunu methetmiş ve anlatılanların aslının olmadığını ifade etmiştir:⁴ [eṭ-Ṭavîl]

إِذَا مَرَّصْتَ نَفْسِي فَأَنْتُمْ أَسَاتِمَا *** وَإِنْ ظَمِئْتَ يَوْمًا فَأَنْتُمْ فُرَاتِمَا
وَمَا هَذِهِ إِلَّا أَفِيكَهُ مَضْطَح *** وَسَى وَشِرَارُ النَّاسِ عِنْدِي وَسَاتِمَا
هُمْ تَقَلُّوا عَنِّي الَّذِي لَمْ أَفُهُ بِهِ *** وَمَا أَفُهُ إِلَّا الْخَبَارُ إِلَّا رَوَاتِمَا

Gönlüm huzursuzlandığında sizlersiniz onun tabibi. Ve eğer bir gün susarsa sizlersiniz onun tathı suyu (Fırat'ı)

Bu olsa olsa dedikodu edip duran Mıştaḥ'ın bir uydurmasıdır ve bana göre insanların en şerlisi dedikoduculardır.

Onlar benden söylemediğim şeyleri aktardılar. Haberlerin en kötüsü (asılsız) aktarılanlardır.

1. Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî el-Artuḳî'nin Hayatı

eṭ-Ṭâluvî'nin biyografisi üç kaynakta yer almaktadır. Birincisi çağdaşı Hasan el-Bûrînî'nin (öl. 1024/1615) *Terâcimu'l-A'yân*'ı,⁵ ikincisi yine çağdaşı olan

² Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyyî' İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 2/528; Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 6/575.

³ Muhammed Mursî el-Ḥûlî, (*Mukaddime*) *Sâniḥâtü düme'l-kaşr fi muṭâraḥâti beni'l-aşr* (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 11-12.

⁴ Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî, *Sâniḥâtü düme'l-kaşr fi muṭâraḥâti beni'l-aşr* (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/309-310.

⁵ Hasen b. Muhammed es-Saffûrî el-Bûrînî, *Terâcimu'l-a'yân min ebnâ'iz-zamân* (Dımaşk: el-Mecme'u'l-İlmiyyi'l-'Arabî, 1959), 2/201-221.

Şihâbuddin el-Ĥafâcî'nin (öl. 1069/1659) *Reyhânetü'l-elibbâ'sı*,⁶ üçüncüsü de el-Muhibbî'nin (öl. 1111/1699) *Hulâşatu'l-eser*'idir.⁷ Bu kaynaklar eṭ-Ṭâluvî'nin şairliğinden ve edebiyatçılığından övgüyle söz etmektedirler. Özellikle el-Ĥafâcî'nin ona karşı sevgisi ve övgüsü ileri düzeydedir. Onunla İstanbul'da karşılaşmışlar ve aralarında bir muhabbet oluşmuştur. Hatta lafızları kullanma kudreti açısından onu *el-Makâmât* adlı eseri ile ünlü dil âlimi el-Harîrî (öl. 516/1122) ile kıyaslamaktadır.⁸ Bu kaynaklardan özetlenen yaşam öyküsüne göre eṭ-Ṭâluvî'nin babası hakkında Muhammed veya Ahmed isimleri zikredilmektedir. eṭ-Ṭâluvî nisbesi ise, Emir Ali b. Tâlû el-Artuķî'nin kızının azatlısı olan annesinden kaynaklanmaktadır. eṭ-Ṭâluvî bu nisbe ile övünmektedir. Babası, Yavuz Sultan Selim'in ordusuyla hizmetkâr olarak Şam'a gelmiş ve orada evlenmiştir. Yavuz tarafından babasına iktâ arazisi verilmiş ve aile müreffeh bir hayat yaşamıştır. 950/1543 yılında Derviş Muhammed doğmuştur. Babası zamanla iktâ arazisi karşılığında ödemesi gereken miktarı toparlayamayınca kaçmış ve aile mali sıkıntılar yaşamış, Derviş Muhammed de semercilik mesleğine yönelmiştir. En çok birlikte olduğu hocası Bedreddin el-Ġazzî'nin (öl. 984/1577) oğlu Şehâbeddin Ahmed el-Ġazzî (öl. 983/1575-76), ondaki kabiliyeti, güzel ahlakı ve muhabbeti fark edince ona bir asker gibi giyinmeyi bırakıp bir âlim gibi giyinmesini öğütlemiş ve onu ilim tahsiline yönlendirmiş, Derviş Muhammed de semerciliği bırakmıştır. Çeşitli hocalardan hikmet, tasavvuf, Hanefî fikhî, me'ânî, bedî' gibi dersler alan eṭ-Ṭâluvî, Bedreddin el-Ġazzî'den de tefsir okumuştur. İyi derecede Türkçe ve Farsça da bilmektedir. Muhyiddin b. Arabî'den çok etkilenen eṭ-Ṭâluvî, onun bazı sözlerini nazmetmiştir.⁹ İleride Şeyhülislam olacak olan Şam kadısı Çivizade Mehmed Efendi (öl. 995/1587) ile tanışıp onu bir şiirinde methedince Şam'da müderris olmuştur. Bu kaside Çivizade'yi memnun etmiş Derviş Muhammed'in tayininde etkili olmuştur. 28 beyitlik bu güzel kasidenin matlaı aşağıdaki gibidir:¹⁰ [eṭ-Ṭavîl]

أَطِيفٌ سَرَى وَهَنَا مُتَبَيِّبًا *** أَمِ الرَّؤُوسُ بِكَأهِ الْحَيَا فَبَسَبَا

*Bir hayal mi, gece yarısı dertli âşığı ziyaret etmiş, yoksa bir bahçe mi, yağmurlar onu ağılatmış (sulamış) o da gülümsemiş?*¹¹

el-Muhibbî, onun müderris olarak tayininin Şam kazaskeri, şair ve hattat Ahîzâde Abdülhalim Efendi (öl. 1013/1604) vasıtasıyla olduğunu ifade etmektedir.¹² eṭ-Ṭâluvî, Ahîzâde'yi de methetmiştir.¹³ Sonuç olarak, Şam'a başkentten atanan devlet görevlileri ile iyi ilişkiler kuran Derviş Muhammed'in bu vesileyle tanındığı ve tayininin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu görevle birlikte ilmi çevrelerle teması

⁶ Şehâbeddin el-Ĥafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ* (Mısır, 1967), 1/53-77.

⁷ Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser fi a'yâni'l-ķarni'l- ĥâdiye 'aşer* (Mısır: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284), 2/149-155.

⁸ Ĥafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/58.

⁹ Ĥülî, (*Mukaddime*) *Sâniĥât*, 22.

¹⁰ Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî, *Sâniĥâtü düme'l-ķaşr fi muṭâraĥâti beni'l-aşr* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/159.

¹¹ Beyitte *بَكَاهُ* ve *تَبَسَّ* kelimeleri arasında icâbî tıbak sanatı, ayrıca istiâre, hüsn-i talil ve teşhis gibi sanatlar vardır.

¹² Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 2/155.

¹³ Ṭâluvî, *Sâniĥât*, 1/88-89.

yoğunlaşmış ve onları metheden kasideler yazmaya başlamıştır.

İleride şeyhülislâmlık yapacak olan Şam kadısı Bostanzâde Mehmed Efendi (öl. 1006/1598), onu yanına mülâzım¹⁴ olarak almış ve onu kıssâm¹⁵ olarak tayin etmiştir. Necmeddin el- Ğazzî (öl. 1061/1651) eṭ-Ṭâluvî'yi Şam'da Hanefilerin müf-tüsü olarak tanıtmıştır.¹⁶

983/1575'te görevinden ayrılan Bostanzâde onu da yanında İstanbul'a götürmüş ve medreselerden birine müderris olarak tayin etmiştir. Başkentte müderrislikten sonra makam olarak ilerleme bekleyen ancak umduğunu bulamayan ve Şam'ı çok özleyen eṭ-Ṭâluvî, Hoca Sadeddin Efendi'den (öl. 1008/1599) izin isteyerek İstanbul'dan ayrılmıştır. Fakat bu kararına da pişman olmuş, Bostanzâde ile olan tanışıklığını zayi etmemek için tekrar İstanbul'a dönmüştür.¹⁷

İstanbul'a geldiğinde Osmanlı beylerbeyi ve tarihçisi, musahip Şemsi Ahmed Paşa (öl. 988/1580) ve Bostanzâde'ye methiyeler söylemiştir. Çağrısına hemen cevap alamayan eṭ-Ṭâluvî bir süre işsiz kalmış ve çeşitli sıkıntılar çekmiştir. Çiftlik kâhyalığı bile olsa kendisine bir iş bulmasını Bostanzâde'den talep etmiş, bir süre sonra İstanbul'da Davud Paşa mahkemesinde Bostanzâde'nin vekili olarak görev yapmış ve iki yıl daha İstanbul'da kalmıştır. Bostanzâde onun dostu ve iyi bir sığınağı olmuştur.¹⁸

Sadeddin Efendi'nin vefatına kadar onunla bağlantıyı koparmayan şair, onun vefatından sonra şeyhülislâmlık yapmış olan oğulları Mehmed ve Esad Efendileri de methetmiş ve onlardan da görev talebinde bulunmuştur. Kendisine Hayreddin Paşa medresesinde 40 Osmanlı akçesi karşılığında müderrislik görevi verilmiştir. Bu görev Şam'a temelli olarak yerleşmeden önce İstanbul'da yaptığı son vazifedir.¹⁹

eṭ-Ṭâluvî'ye, İstanbul'un medrese ve mahkemelerinde çeşitli görevler verilmesinde ve şairin tanınmasında devlet ricaline ve hükümet çevresindeki âlimlere methiyeler yazmasının etkili olduğu söylenebilir. Bu anlamda, özellikle Şeyhülislâm Hoca Sadeddin Efendi ve oğulları Şeyhülislâm Hocâzade Mehmed Efendi (öl. 1024/1615) ve Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'yi (öl. 1034/1625) pek çok kaside ile methetmiştir.²⁰

Künyesi Ebu'l-Me'âlî olan Derviş b. Muhammed eṭ-Ṭâluvî, Ramazanın

¹⁴ Medrese mezunlarından müderrislik ve kadılık almak için sıra bekleyenlere verilen addır. Bu arada meslekî tecrübe kazanırlar ve belirli kontenjanlardan istifade ederek göreve başlarlardı. Bk. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2/612; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 55; Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/31/537-539; Cihan Kılıç, "Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kariyer Sistemi", *Turkish Academic Research Review* 3/1 (2018), 155.

¹⁵ Vefat edenlerin miraslarını taksim eden ve kadıların yardımcılarından olan şer'î memur. Bk. Said Öztürk, "Kassâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/579-582.

¹⁶ Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâire bi a'yâni'l-mietî'l-âşire* (Beyrût: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), 3/19.

¹⁷ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/315.

¹⁸ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/252.

¹⁹ Muhammed Mursî el-Ĥâlî, (*Mukaddime*) *Sânihâtü düme'l-kaşr fi muṭârahâti beni'l-aşr* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/42, 45.

²⁰ Ĥâlî, (*Mukaddime*) *Sânihât*, 1/6-12, 42.

sonunda bayram gecesi 1014'te (Şubat 1605) vefat etmiştir.²¹

2. eṭ-Ṭâluvî'nin İstanbul'da Methettiği Âlimler

eṭ-Ṭâluvî İstanbul'da iken ulaşabildiği devlet görevlisi âlimlerin hemen hepsi hakkında şiir söylemeye çalışmıştır. Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu konuda onu motive eden şey, onun İstanbul'da aile ve akrabasından uzakta bir garip olması ve sığınacağı bir kapı bulmaya çalışmasıdır. Etkili kişi ve çevrelere ulaşmak için onlara methiyeler düzen şair, şiirlerinde muhatap aldığı kişinin haricinde dönemin padişahı III. Murad'ı da övmektedir. Her biri şeyhülislâmlık yapmış olan Ebu-suud Efendi (öl. 982/1574), Çivizade Mehmed Efendi (öl. 995/1587), Bostanzâde Mehmed Efendi (öl. 1006/1598), Hoca Sadeddin Efendi (öl. 1008/1599) ve oğulları Hocâzade Mehmed Efendi (öl. 1024/1615) ve Hocazâde Esad Efendi (öl. 1034/1625), Sun'ullah Efendi (öl. 1021/1612), Zekeriyâyâzâde Yahyâ Efendi'ler (öl. 1053/1644); Rumeli kazaskeri Abdülkerim b. Kutbeddin, Rumeli kazaskeri İvaz Efendi (öl. 994/1586), Rumeli kazaskeri Molla Şemseddin Ahmed b. Ruhullah Karabağı el-Ensârî (öl. 1009/1600), Şam kazaskeri Ahîzâde Abdülhalim Efendi (öl. 1013/1604), Kazasker Kafzâde Feyzullah (öl. 1020/1611-12), Kazasker Sarıgözü Mustafa Efendi (öl. 1040/1630-31); Halep kadısı Ümmüveledzâde Ali Efendi (ö. 980/1573), Şafed kadısı Sâlih b. Muhammed el-Kûrânî (öl. 1049/1639-40); müderris Nevâlî Nasuh Efendi (öl. 1003/1595), Takıyyüddin er-Râşid (öl. 993/1585) ilmiye sınıftan olup devlet görevi de bulunan ve şairin kendilerine şiir takdim ettiği şahıslardan bazılarıdır. eṭ-Ṭâluvî'nin bu şahıslara hitaben nazmettiği şiirlerden bazı örnekler şu şekildedir:

eṭ-Ṭâluvî, İstanbul'da iken bazı dostlarının tavsiyesiyle 980/1572-73'te Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi'yi (öl. 982/1574) 42 beyitlik bir kaside ile methetmiştir. Kasidenin bazı beyitleri şöyledir:²² [el-Kâmil]

وَأِلَى جَنَابِ أَبِي السُّعُودِ وَرَبِّعِهِ *** نُصِّي الرِّكَابَ تَطْفِرِي بِمَرَامِ
بِجَنَابِ أَفْضَلِ عَالِمٍ وَطَى الثَّرَى *** فِي ذَا الْوَرَى أَوْفَاهُمْ بِدَمَامِ
خَيْرِ أَمْرِي لَمْ تَسْتَبْهُ أَرَأُوهُ *** عِنْدَ اشْتِبَاهِ الْبَيْدِ وَالْأَعْلَامِ

Ebüsuud Hazretlerine ve evine doğru yola koyulup üzenkilere yüklen, maksad elde edersin.

Yere basan (yaşayan) âlim(ler)in en faziletlisi hazrete, insanlar içinde sözüne en vefalı olana.

Rezillerin ve seçkinlerin ayırt edilemediği esnada görüşleri zayıf olmayan en hayırlı kişiye.

eṭ-Ṭâluvî, 992/1584-85'te, Şam kadılığında tanıdığı Şeyhülislâm Çivizâde'yi²³ 24 beyitlik bir kaside ile methederek tayin edilmemesinden şikâyet etmektedir:²⁴ [el-Basîṭ]

²¹ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 2/155.

²² Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/133-136.

²³ Hakkında bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Çivizâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/347-348.

²⁴ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/281-282.

فَفَارَقَ الشَّامَ وَالْأوطَانَ جَادُهُمَا *** كَسَحِبَ جَفْنِي هَطَالٍ مِنَ الدَّيْمِ
يُرُومٌ بِالرُّومِ دَارِ الْعَدْلِ مَدْرَسَةً *** وَلَمْ يَكِدَّ عَنْ طَرِيقِ الْقَوْمِ فِي الْقِدَمِ
وَحَقَّتْهُ كَانَ يُعْطَاهَا يَدًا بِيَدٍ *** كَمَا تَقَرَّرُ فِي قَانُونِ عُرْفِهِمْ
هَلْ حَلَّ ذَلِكَ فِي الشَّرْعِ الْقَوِيمِ لَهُ *** أَمْ ذَاكَ قَانُونٌ مَعْلُومٌ بِأَلَا سَقَمِ

Sürekli sağanak halde yağmur yağdıran gözümün bulutları gibi cömertçe davrandığı Şam'dan ve memleketlerden ayrıldı.

Adalet yurdu İstanbul'da bir medrese istiyor. İlerleme konusunda insanları yolumdan çevirmedi.

Onun hakkı örflerindeki kanunda kararlaştırıldığı gibi elden ele verilmesidir.

Sağlam şeriatla onun bir çözümünü var mı yoksa o, herhangi bir problemi olmayan bir kanun mu?

Bu dizelerden anlaşıldığı kadarıyla şair, kazasker tarafından tayin edilmemesinin sebebini sorgulamaktadır. Muhtemelen o devirde müderris tayin edilmeden önce bir nevi stajı anımsatan mülazemet sistemindeki uygulama sebebiyle atanamayan şair bu durumu eleştirmekte, kimsenin hakkına mani olmadığı için hemen görev verilmesini arzulamakta bu konuda şeyhülislâmdan yardım istemektedir.

994/1585-86'da Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi'ye yazdığı 13 beyitlik bir başka şiirinde Şâfi'îler'in hocası İsmail b. Ahmed en-Nâblusî'nin²⁵ vefatına işaret etmiş ve Şam yöneticisinin azledilmesini talep etmiştir.²⁶

984/1576'da İstanbul kadılığına tayin edilen Bostanzade Mehmed Efendi'ye²⁷ (öl. 1006/1598) yazdığı 47 beyitlik şiirde Bostanzâde'yi methetmekte ve İstanbul'a gelişinden dolayı yaşadığı mutluluğu terennüm etmektedir:²⁸ [el-Basıṭ]

حَتَّى أَتَى بِهِ أَرْضَ الرُّومِ مُتَّجِعًا *** رَوْضًا أَرِيضًا وَمَاءً بَارِدًا وَكَلَا
وَقَالَ بُشْرًا كَ رَوْضِ الْفَضْلِ قُلْتُ لَهُ *** رَوْضُ ابْنِ بُسْتَانٍ وَمَوْلَانَا فَقَالَ بَلَى

Nihayet onu İstanbul toprağına getirmişti, hoş bir bahçe, soğuk bir su ve çimenler arzular halde.

"Müjdeler olsun sana bu bir fazilet bahçesi" dedi. "Bostanzâde Efendi'nin bahçesi (mi ki bu?)" dedim ona, "tabi ki" dedi.

Bu beyitlerde 983/1575'te Şam kadılığı görevinden ayrılan Bostanzâde'nin eṭ-Ṭâluvî'yi de yanında İstanbul'a getirmesine işaret ediliyor olabilir. Bostanzâde'nin ilgisinden ziyadesiyle memnun kalan şair onu övmekte ve Allah'a hamd etmektedir:

لَمَّا آتَيْتُ جِهَاهُ الرَّحْبَ أَنْزَلَنِي *** مِنْهُ وَأَكْرَمَنِي فِي ظِلِّهِ نَزَلًا
وَمَدَّ نَحْوِي يَدًا بَيْضَاءَ ذَاتَ نَدَى *** لَا تَعْرِفُ الْمَطْلَ وَالْإِعْسَارَ وَالْبَيْحَالَ
فَرَأَى بَعْطُنِي كُلَّ الْأَنَامِ عَلَى *** مَنَى بَلَّغَتْ بِهَا مِنْ دَهْرِي الْأَمَلَا

²⁵ Hakkında bilgi için bk. Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb* (Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1986), 8/430.

²⁶ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/308-309.

²⁷ Hakkında bilgi için bk. Nev'îzâde 'Aṭâî, *Hadâiḳu'l-ḥakâik fi tekmileti's-Şakâik* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 410-413; Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 4/223-224; Muhibbî, *Nefḥatü'r-Reyhâne*, 3/73-75; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 4/133; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/256; Mehmet İpsirli, "Bostanzâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/311.

²⁸ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/253.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ هَذَا الْعَيْتُ أَوْلُهُ *** قَطْرٌ وَآخِرُهُ تَلْقَاهُ مُنْهَبًا

Geniş korusuna geldiğimde beni orada misafir etti ve bana gölgesinde ikramda bulundu.

Bana, bereketli, geciktirme, zorluk çıkarma ve cimrilik bilmeyen beyaz bir el uzattı.

Bu nimetlerden dolayı herkes bana imrenmeye başladı ve onlarla hayatımda emel(im)e ulaştım.

Allah'a hamdolsun ki bu yağmurun evveli bir damla sonunu ise sağanakla karşılırsın.

Şair büyük ihtimalle acilen vazife verilmesinde aracı olacağını düşündüğü Bostanzâde'ye şöyle seslenmektedir:

فَعَيْرٌ حُرٌّ كَمَا قَدْ قِيلَ مِنْ مَطَلَا *** يَا مَنْ إِذَا وَهَبَ الدُّنْيَا فَقَدْ بَجَلَا

"Geciktiren değerli ve hür bir kişi değildir" denildiği gibi. Ey, dünyayı hibe etse bile cimri davrandığını düşünen kişi!

Bostanzâde, Kahire kadılığından ayrıлып 10 Zilhicce 993/3 Aralık 1585 günü İskenderiye'ye varınca, Kahire'nin önemli simalarından Muhammed b. Muhammed el-Bekrî es-Siddîkî'ye²⁹ (öl. 1028/1618-19) yazdığı şiiri e-Ṭâluvî'ye okumuş ve ondan bu şiiri örnek alarak bir şiir yazmasını istemiş, o da bu emri yerine getirerek es-Siddîkî'yi metheden 57 beyitlik bir kaside yazmıştır.³⁰ Osmanlı uleması tarafından ortaya konulan bu tür talepler şairin ulema arasında kabul gördüğünü ve şairliğine güvenildiğini göstermektedir.

Ramazân 994/Ağustos 1586'da Rumeli kazaskeri olan Bostanzâde'den 53 beyitlik bir kaside ile müderrislik talep etmiştir.³¹

Çağrısına hemen cevap alamayan e-Ṭâluvî bir süre işsiz kalmış ve çeşitli sıkıntılar çekmiştir. Sık sık Bostanzâde'ye başvuran şair, sonunda 42 beyitlik bir kasidede çektiği sıkıntıları anlatmış çiftlik kâhyalığı bile olsa kendisine bir iş bulmasını istemiştir:³² [Meczu'ul-Kâmil]

هَذَا وَلَيْلٍ مِثْلُ يَوْمِ *** سَمِ الْحُتْمِ فِيهِ لَمْ أَنْمِ
أُمْسِي بِهِ حَيْرَانَ مِنْ *** فَكَّرَ الْمَعِيشَةَ فِي أَلَمِ
بُرُوبِ إِسْلَامِ بُولٍ فِي *** دَارِ الْعَرَامَةِ جَلْفَ عَمِ
لَا أَطْعَمُ الْحَبْرَ السَّوْمِيَّ *** سَدَّ بِهَا وَقَدْ مَلَيْتُ نَعَمِ
كَلاَّ وَلَا اللَّحْمَ الْقَدِيدَ *** سَدَّ وَقَدْ أَرَاهُ عَلَى وَصَمِ
مَوْلَى جَاهِ كَعْبَةَ *** وَظِلَالِ سَاحَتِهِ حَرَمِ
وَجَنَابِهِ لِشِفَاءِ أَف *** سِوَاهِ الْأَمَائِلِ مُلْتَمَمِ
تَسْعَى إِلَى أَبْوَابِهِ *** مِنْ كُلِّ فَجٍّ مُقْتَحَمِ
هَلَّا نَظَرْتُمْ نَحْوَهُ *** نَظَرَ الْمَوْلَى لِلْخَدَمِ
وَرَحْمَتُهُ بِعِدْمَةٍ *** كَرَمًا وَلَوْ دَارَ الْعَنَمِ

²⁹ Hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 2/196.

³⁰ Ṭâluvî, *Sânihat*, 1/310-314.

³¹ Ṭâluvî, *Sânihat*, 1/315-318.

³² Ṭâluvî, *Sânihat*, 1/256-259.

فَوَحِّقْ نَعْمَتِكُمْ قَسَمٌ *** مَا ذَاقَ حَلْمًا مُنْذُ كَمْ
يَا مَنْ سَحَابُ فُضْلِهِ *** فَضَّلُ السَّحَابِ إِذَا انْسَجَمَ
لَا زِلْتُ مَحْرُوسَ الْحَنَاءِ *** سَبِّ بَعْرَةَ جَمِّ الْكَرَمِ

*Bu ve geceye yemin olsun ki Haşr günü gibi onda uyuyamadım.
Üzüntü içinde maişet düşüncesinden dolayı şaşkın bir halde akşamı ediyorum.
Kederin anlaşılması cereme yurdu olan İstanbul'un evlerinde.
Orada nimeler dolu olmasına rağmen beyaz ekmek yiyemiyorum.
Asla kurutulmuş et (pastırma) de yiyemiyorum, onu ancak kasap kütüğünde
görüyorum.*

*Bir efendi ki korusu Kâbe, sahasının gölgesi Harem'dir.
Avlusu, faziletli insanların ağızlarına şifa için öpme yeridir.
Onun kapılarına koşarlar, düşünmeden geçilen her dar boğazdan (gelerek).
Ona doğru efendilerin hizmetçilere baktığı gibi bakmanız gerekmez mi?
Ve ona merhamet etmeniz, lütfen, bir çiftlik bile olsa?
Sizin iyiliğinizin hakkı için yemin olsun ne zamandır bir et tatmadı.
Ey ihsanının bulutları, sicim gibi yağdığı zaman bulutların ihsanı olan!
Hep avlusu korunmuş olasin, tamamen cömertlik olan bir şerefle!*

Bostanzâde İstanbul kadısı, eṭ-Ṭâluvî de Davud Paşa mahkemesinde iken³³ Bostanzâde'den özür dileyen 7 beyitlik bir şiir kaleme almıştır. eṭ-Ṭâluvî'ye iftira edilerek Bostanzâde'nin aleyhinde konuştuğu dedikodusu yayılmıştır. Bunun üzerine şair masum olduğunu ifade ederek affını talep etmiştir.³⁴ [el-Kâmil]

شِمُّ الْكِرَامِ كَمَا عَلِمْتُ إِذَا جَنَى *** عَبْدٌ هَمُّ الْأَخْذِ بِالْغُفْرَانِ
كُلُّ يَهُونٍ سِوَى سَمَاتِهِ حُسْدِي *** لَمَّا فُلَانٌ يَلْتَقِي بِفُلَانِ
هُمَّ سَوْدُوا حَسْدًا بَيَاضَ صَحِيفَتِي *** بِزُخْرَافِ الْأَقْوَالِ وَالْمُهْتَانِ

Büyüklerin hasletlerindedir af yolunu tutmak, bildiğim kadarıyla, eğer bir kul onlara karşı bir hata ederse.

Bir kişi bir kişiyle görüştüğünde, hasetçilerimin sevinmesi hariç, her biri zelil olabilir.

Onlar haset ederek beyaz sayfamı karaladılar, yaldızlı sözler ve iftiralarla.

Şair, Bostanzâde'nin yaptığı iyiliklerin farkındadır ve ondan elinden tutmasını istemektedir:

وَنَقَضْتَ مِنِّي بِنْتِي وَبِنْتِي *** بِيَدِكَ أَحْسَنَ بِنْتِ الْبَنِيَانِ
فَعَلَيْكَ تَقْوِي بِي إِذَا مَا مَالِ بِي *** أَوْ دَلَّكَ أَنْتَ كُنْتَ الْبَانِي

Yıktın bünyemi ve en güzel bünyeyi ellerinle bina ettin.

Beni ayağa kaldırmalısın, eğer bir bitkinlik bana meylederse. Çünkü sen, evet sen usta oldun (hep).

Rebûlâhir 1000/Ocak 1592'de İstanbul'a gelen eṭ-Ṭâluvî, Bostanzâde'nin

³³ Büyük ihtimalle Bostanzâde aracılığı ile verilen bir görev.

³⁴ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/264.

şeyhülislâmlığını tebrik ettiği 52 beyitlik bir kaside yazmıştır.³⁵

eṭ-Ṭâluvî, 984/1576'da Sultan III. Murad'ın hocası, daha sonra şeyhülislâm olan Hoca Sâdeddin Efendi'yi³⁶ (ö. 1008/1599) Takıyyüddin er-Râsîd'in işareti ile methetmiştir. Padişahlara muallimlik yapmış bu saygın ve nüfuzlu âlimi, pek çok şair gibi eṭ-Ṭâluvî de methetmiştir. eṭ-Ṭâluvî, Hoca Sâdeddin ile Takıyyüddin er-Râsîd (öl. 993/1585) sayesinde tanışmıştır. Takıyyüddin, eṭ-Ṭâluvî'nin şiir kudretini bildiğinden şeyhülislâmı methetmesini tavsiye etmiştir. 47 beyitlik meşhur kaside-nin giriş bölümü şöyledir:³⁷ [eṭ-Ṭavîl]

مَطَالِعُ سَعْدٍ لِلسُّعُودِ مَطَالِعُ *** وَشَهْبُ الْعَلَا مِنْ أَفْقِهِنَّ طَوَالِعُ
وَأَنْجُمُ إِيْقَابِ بِأَفْلَاكِ دَوْلَةٍ *** بَدَتْ مِنْ بُرُوجِ السَّعْدِ وَالسَّعْدُ طَالِعُ

Mutluluğun doğuş yerleri ki mutlulukların doğuş yerleri vardır. Doğmaktadır ufuklarından yüceliğin yıldızları.

*Devletin feleklerinde yüksek makamın yıldızları, göründü mutluluk burçlarından ki mutluluk (Sâdeddin) talihtir.*³⁸

49 beyitlik başka bir kasidede, halinden şikâyetçi olarak Hoca Sâdeddin'den kendisine ihsan nazarıyla bakmasını talep etmektedir:³⁹ [Meczû'l-Kâmil]

أَعْنِي بِهِ سَعْدُ الْمَكَا *** رِمِ وَالْمَرَا حِمِ وَالْمَيْنُ
سِرَّ الْحَلِيقَةِ وَالْحَلِيبِ *** سَمَةِ وَالظُّهُورِ وَمَا بَطْنُ
فَاجئًا إِلَى أَوَابِهِ *** تَأَمَّنْ مِنَ الدَّهْرِ الْفِتْنِ
وَالثَّمْ تَرَى أَعْتَابِهِ *** فَهِيَ الْأَمَانُ مِنَ الْمِحْنِ

Onunla faziletlerin, merhametlerin ve iyiliklerin Sadeddin'ini kastediyorum.

Halifenin, mahlûkâtın, açık ve gizli olanların sırrını...

Onun kapılarına sığın ki zamanın fitnelerinden emin olasın!

Eşiklerinin toprağını öp! Odur sıkıntılardan kurtulmak.

Bu çağrılar yankı bulmuş ve Sadeddin Efendi'nin şaire çok yardımcı olmuştur.⁴⁰

Aşağıda değinileceği üzere müderris olarak vazifelendirilme konusunda kazasker Abdülkerim Efendi'den bir türlü arzuladığı desteği göremeyen şair, onun vaatlerinin hep boş çıktığını ifade ederek önce Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi'nin aracılığını talep eden bir kaside ile onu methetmiş, sonra da padişah hocası Sâdeddin Efendi'ye Şaban 992/Eylül 1584'te 12 beyitlik bir kaside ile durumunu arz edip onun da aracılığını talep etmiştir.⁴¹ [eṭ-Ṭavîl]

أَلَا هَلْ لِنُظْمٍ لَا يُطَاقُ دَفَاعٌ *** وَدَعْوَى عَلَى الْخُصْمِ الْأَكْدِّ سَاعٌ

³⁵ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/133-135.

³⁶ Hakkında bilgi için bk. 'Aṭâi, *Hadâîku'l-hakâik*, 429-431; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 3/18-19; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3/67; Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/196-198.

³⁷ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/269-272.

³⁸ Bu çeviriye göre beyitlerde tam cinâs vardır. السعد kelimeleri ile mutluluk veya Sâdeddin ismi kastedilmektedir.

³⁹ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/274-276.

⁴⁰ Hülî, (*Mukaddime*) *Sânihât*, 1/42.

⁴¹ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/283.

فَلَمْ يَبَقَ فِي قَوْسِ النَّبْصِ مَنْرَعٌ *** وَقَدْ طَالَ مِنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ نِزَاعٌ
 إِذَا هُوَ لَمْ يُنْجِزْ عَلَى الْقُرْبِ مَوْعِدًا *** بِمَنْصِبِ دَرْسٍ لَيْسَ عَنْهُ دِفَاعٌ
 وَلَمْ أَرْجُ مِنْهُ مُنْصَبًا قَطُّ إِنَّمَا *** رَجَوْتُ نَدَى سَعْدِ نَدَاهُ طِبَاعٌ
 وَلِي مِنْكَ وَعْدٌ قَدْ تَرَاحَى نِجَازُهُ *** فَمَنْ بِيَعَادِ خُطَاهُ سِرَاعٌ
 فَأَنْجِزْهُ بِالْأَمْرِ الْمَطَاعِ فَهَدَاهُ *** أَوْ أَمِرْكُمْ فِي الْحَافِقِينَ تَطَاعٌ

Dikkat edin, bir zulmü defetmeye güç yetirilemez mi, inatçı, hasım bir düşmanı dava etmek duyulmaz mı?

Düşünme kavsinde (beyinde, kafada) herhangi bir akım kalmadı. Abdülkerim ile çekişme çok uzadı.

Yakında eğer o, ders payesine dair vadini yerine getirmezse, artık savunulamaz.

Ben ondan asla bir makam istemiyorum. Ancak ben Sâdeddin'in cömertliğini istiyorum ki cömertliği onun huyudur.

Senin bana yerine getirilmesi gecikmiş bir sözün var. Adımları hızlı olan bir rando ile bana iyilik yap!

İtaat edilen bir emirle onu yerine getir! Çünkü sizin bu emirlerinize doğuda ve batıda itaat edilir.

Yine Kazasker Abdülkerim'in zulmünden kaçıp Hoca Sâdeddin Efendi'ye dua ederek onun affına, lütfuna ve keremine sığındığı 51 beyitlik bir kaside yazmıştır.⁴² Çok farklı kelimeler kullandığı, ezgi, şarkı, sataşma, atışma bahri olan⁴³ recezle söylediği hareketli kasidede tayin edilmemekten kaynaklanan kızgınlığını ifade etmiştir: [Meczûu'r-Recez]

فَهُوَ الَّذِي بَصُدَّنِي *** مِنْ جَهْلِهِ عَن مَطْلَبِي
 وَكَلَّمَا سَأَلْتُهُ *** مَدْرَسَةً بَرَحَ بِي
 وَمَا دَرَى بَأْتَنِي *** عَبْدٌ لِسَائِي الرَّتَبِ
 سَعْدُ الْبَرَايَا عَالِمٌ *** أَرَاؤُهُ كَالشُّهْبِ
 مَوْلَى جِمَاهُ حَرَمٌ *** أَمَّنْ لِأَهْلِ الطَّلَبِ
 تَهْوَى لَهُ أَفئِدَةٌ *** مِنْ عَجْوِهَا وَالْعَرَبِ

Cehaletinden dolayı odur benim talebimi engelleyen.

Her medrese istediğimde bana sıkıntı verdi.

Hâlbuki bilmiyor, benim yüce rütbelere layık bir kul olduğumu.

Mevcûdâtın Sâdeddin'i, görüşleri alevli yıldız gibi bir âlimdir.

Maruzatı olanlar için mekânı harem ve emniyet bölgesi gibi olan bir efendidir.

Arap olsun acem olsun gönüller ona sevdalıdır.

Şair, 993/1585 senesinin Ramazan Bayramı'nda Sâdeddin Efendi'nin bayramını 75 beyitlik bir kaside ile tebrik etmiş ve bu şiirde Şam'a olan hasretini de dile getirmiştir.⁴⁴ Şam'a hasret ve methiye bölümlerinden bazı beyitler şunlardır: [er-Remel]

⁴² Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/284-287.

⁴³ Celâl el-Hanefî, *el-'Arûz* (Bağdad: Matbaatu'l-Âni, 1398), 489.

⁴⁴ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/292-296.

شَامَ بَرَقَ الشَّامُ بِالرُّومِ جَزُوعًا *** فَاَنْبَرَتْ اَجْفَانُهُ تُذْرِي الدَّمُوعَا
 هَبَّ مِنْ عَلَيَا دِمَشَقٍ مَوْهِنَا *** هَبَّةَ الْمُصْبَاحِ فِي اللَّيْلِ دَرِيْعَا
 جَرَعَ الْاَفَاقُ فِي هَيْبَتِهِ *** وَاَتَى الرُّومَ سَرَى الْاَيِّمِ جَزُوعَا
 خَفَقَتْ رَايَاتُهُ فِي اَفْقِهِ *** خَفَقَانَ الْقَلْبِ قَدْ اَمْسَى مَرُوعَا
 وَقَعَتْ شُعْلَتُهُ وَسَطَ الْحَسَا *** وَسَنَاهَ طَالَ فِي الْجُوْرِ رَفِيْعَا

Şam'ın şimşegi İstanbul'da sızlanarak çaktı. Gözyaşları akıtarak gözler harekete geçti.

Geceleyn lambanın hızlıca titremesi gibi gece yarısı Dimeşk'in yüceliğinden esti.

Onun esmesiyle ufuklar titredi ve İstanbul'a geldi, geceleyn titreyerek gelen yılının gelmesi gibi.

Ufuklarında bayrakları dalgalandı, korkmuş kalbin çarpması gibi.

Şulesi gönlün orta yerine düştü. Parlaklığı havada yükselerek uzayıp gitti.

Sâdeddin Efendi ile ilgili kısımdan bazı beyitler de şöyledir:

قُلْتُ هَهَاتَ سَفِيْعٌ أَوْ أَرَى *** فَضَلَ سَعْدِ الدِّينِ فِيهِنَّ سَفِيْعَا
 سَعْدُ دِينَ اللَّهِ مَجْلَى سِرِّهِ *** فِي ظُهُورِ بَلَعِ السَّفْتِ الرَّفِيْعَا
 مُظْهِرُ الْأَلْطَافِ قِيَاضُ النَّدَى *** عَنِ آيَادِ تُحْجِلُ الْعَيْتَ الرَّفِيْعَا
 عَالِمٌ عَذْبُ السَّجَايَا نَاسِكٌ *** كَلِمًا اَزْدَادُ نَقَى رَادَ خُشُوعَا
 قَاوَتْ لَهِ فِيهِ حَشِيَّةٌ *** يَقْطَعُ اللَّيْلَ قِيَامَا وَرُكُوعَا

Dedim, heyhat, ne kadar uzak! Şefaattçidir o veya Sâdeddin'in ihsanını onlar hakkında şefaattçi görüyorum.

Allah'ın dininin uğuru (Sa'd'ı), sırrının parlaması ortaya çıktığında yüksek tavana (semaya) ulaştı.

Lütufları izhar eden, cömertliği ilkbahar yağmurunu utandıran ellerden taşan,

Seciyeleri hoş bir âlimdir, zahittir, takvası her arttığında huşusu artmaktadır,

Allah'a boyun eğendir, onda bir haşyet vardır, geceyi kıyam ederek ve rükû ederek böler.

eṭ-Ṭâluvî'nin Hoca Sâdeddin'e methiye yazma amaçlarından biri de ondan müderrislik vazifesinde yeni makamlar ve görevler talep etmesidir. Bu şiirlerden biri Ramazan 994/Ağustos-Eylül 1586 tarihli 48 beyit,⁴⁵ diğeri tarihsiz ve 17 beyittir.⁴⁶ Tarihsiz şiirden bazı örnek beyitler şunlardır: [Meczûu'r-Remel]

كَيْفَ لَا يَرْتَفِي لِجَالِي *** وَأَنْفِصَالِي عَنْ عِيَالِي
 كَيْفَ لَا يَسْخُو لِعَبْدٍ *** بِتَرَقٍّ وَأَنْفِصَالٍ⁴⁷
 كَيْفَ لَا وَالْفَضْلُ مِنْهُ *** كُلَّ جِينٍ فِي تَوَالِي
 فَهُوَ سَعْدُ الْمَلِكِ وَالْأَمْرُ *** سَلَكَ قِيَاضُ التَّوَالِي

⁴⁵ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/303-306.

⁴⁶ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/296-297.

⁴⁷ Terakki ve inîşâl Osmanlı medreselerindeki kadro sisteminde kullanılan kelimelerdendir. Terakki makamın yükselmesi demektir. İnîşâl ise bir görevi tamamladıktan sonra bir sonraki göreve atanmak için görevsiz olarak bekledikleri süreyi ifade etmektedir. Bk. Kılıç, "Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kariyer Sistemi", 164.

Nasıl halime ve ailemden ayrılmama ağıt yakmaz?

Nasıl bir kula ilerleme ve (görev) bekleme ile cömertlik yapmaz?

Nasıl olmaz? İhsan peş peşe hep ondandır.

O, padişahın ve mülklerin bağısı bol uğurudur (Sa'd'ı)

Mağrib Kralı Ahmed b. Abdullah'ın⁴⁸ makamından gönderilen yazıya, Hoca Sâdeddin, eṭ-Ṭâluvî'nin cevap vermesini emretmiş o da 9 beyitlik bir kaside yazmıştır.⁴⁹ Bu durum şairin devlet adamları ve ulemâ nezdinde kendisine güvenilen ve dolayısıyla da görevler verilen bir şahsiyet olduğunun göstergesidir.

Sâdeddin Efendi'ye hitap ettiği 11 beyitlik bir başka şiirinde de taleplerinin gerçekleşmesini beklemektedir:⁵⁰ [Mezûû'r-Remel]

أَيُّهَا السَّعْدُ الَّذِي أَصَبَ *** فَمَاكَ رَبِّي وَاصْطَفَاكَ
لِمُرَادِ اللَّهِ يَجْرِي *** أَمْرُهُ طَوْعَ رِضَاكَ
أَنْجِزِ الْوَعْدَ لِعَبْدٍ *** سَيِّدِي طَالَ تَبَاكَ
عَبْدٌ رِقٌّ لِرَبِّكَ *** مَا لَهُ إِلَّا رَجَاكَ

Ey Rabbimin tertemiz kılıp seçtiği Sâdeddin!

Allah'ın Murad'ı (Padişah III.) için ki onun emri senin rızana uygundur.

Senin (kapında) uzun süre kalan bir kul için sözü tut efendim!

İlerleme için ubudiyetin kulu ki onun sana rica etmekten başka yapacağı bir şey yoktur.

İkinci beyitte Hoca Sâdeddin'in Padişah III. Murad nezdindeki nüfuzuna telmih vardır.

eṭ-Ṭâluvî, Rebûlâhir 994/Mart 1586'da Hoca Sâdeddin'e yazdığı bir şiirde, ilkbaharın gelişini (nevruz-u sultânî, sultan nevruzu) kutlayan bir şiir yazarak Şam'a gitmek için izin istemiştir. 47 beyitlik kaside Şam'a özlem ve methiye ile başlamış, daha sonra Sâdeddin Efendi'ye ve padişaha övgüye geçilmiştir. Bu esnada İstanbul'da üç sene kaldığını belirten şair, Şam'a gitmek için Hoca Sâdeddin'den izin isteyerek tebriğini arz etmiştir. Bazı beyitler şöyledir:⁵¹ [eṭ-Ṭavîl]

وَعَامَانِ قَدْ مَرَّ وَذَا الْعَامُ ثَالِثٌ *** وَهَنَّ إِلَى ذَاكَ الْجَنَابِ جُنُوحُ
عَسَى فَضْلُ سَعْدِ الدِّينِ يَعْطِفُ نَحْوَهُمْ *** عَنَانِي وَقَصْدِي فِي عَلَاهُ نَجِيحُ
إِمَامٌ الْهُدَى سَعْدُ الرَّايَا مُهَدَّبُ الـ *** سَسَجَايَا لِأَنْوَاعِ الْعَطَاءِ نَفُوحُ
مُلَقَّنٌ طَلَّ اللَّهُ مَطْهَرُ آيَةٍ *** بِرَقْمٍ عَلَى نَفْسِ الذَّوَاتِ يَلُوحُ
مُرَادٌ حَيَاةُ اللَّهِ مُلْكًا مُخَلَّدًا *** وَعَمْرًا طَوِيلًا عَنْهُ يَقْصُرُ نُوحُ
فَعَبْدُكَ فِي طَامِي عُبَابِكَ طَامِعٌ *** وَإِنْ يَكُ ذَا ذَنْبٍ فَأَنْتَ صَفُوحُ
لَيْتَنِي عَنَانَ السَّيْرِ نَحْوَ دِيَارِهِ *** فَقَدْ طَالَ مِنْهُ عُرْبَةٌ وَنُزُوحُ

İki sene geçti bu üçüncüsü. Onlar, bu hazrete meyletmektedir.

Umulur ki Sâdeddin'in fazlı onlara doğru meyleder. Yönelişim ve kastım onun yüceliğinde devamlıdır.

⁴⁸ Hakkında bilgi için bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/289; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/222.

⁴⁹ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/307.

⁵⁰ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/297-298.

⁵¹ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/299-302.

Hidayetin imamı, mevcudatın uğuru (Sâdeddin'i), ahlaklı, çokça ih sanda bulunan.

Allah'ın gölgesinin (Halife III. Murad) hocası, varlıkların özü hakkındaki ayetlerini görünen bir yazı ile izhar eden.

(O, Sultan) Murad'dır. Allah ona ebedi bir mülk ve Hz. Nuh'un ömrünün kısa kalacağı uzun bir ömür versin.

Senin kulun, coşmuş denizinde ümit içindedir. Eğer o hatalysa sen affedensin.

Seferin üzengisini memleketine doğru bükme için. Çünkü onun gurbeti ve yalnızlığı uzun sürdü.

eṭ-Ṭâluvî, Zilkade 1000/Ağustos 1592'de Sâdeddin Efendi'ye yazdığı 56 beyitlik kasideye uzun bir gazelle giriş yapmış ardından Hoca Sâdeddin'i methetmiş ve bir şair olarak kendisinden de gururla bahsetmiştir:⁵²

الإِمَامُ الْجَلِيلُ عَوْتُ الْبَرَايَا *** عَيْثُهَا الْمُرْتَجَى نَدَى إِحْسَانِهِ
نَاصِرُ الْحَقِّ وَالشَّرِيعَةِ وَالْدَيْبِ *** سِنِ بَعْرِي سِنَانِهِ وَلِسَانِهِ
عَبْدُكَ الطَّالِبِيُّ مَنْ قِيلَ فِيهِ *** شَاعِرُ الْعَصْرِ بِحُرِّيٍّ⁵³ زَمَانِهِ
كَمْ لَهُ فِيكَ مِنْ فَوَائِدٍ عُرِّ *** كَالدَّرَارِيِّ يُحْجَلُنْ دَرَّ جَمَانِهِ

Ulu imam, mahlûkâtın gavsı. Beklenen yağmuru ihsanının cömertliğidir.

Kılıcının ve dilinin keskinliğiyle hakkın, şeriatın ve dinin destekçisidir.

Kulun eṭ-Ṭâluvî, hakkında çağın şairi, zamanının Buhturîsi denilendir.

Senin hakkında onda beyaz incileri utandıran parlak inciler gibi nice göz alıcı faydalar vardır.

Bu beyitlerde şair Hoca Sâdeddin'i övmekle birlikte kendi şairliği ile de gururlanmaktadır.

Hoca Sâdeddin Efendi'ye bu kadar çok şiir yazmasının sebebi onun nüfuzlu bir ilim ve devlet adamı olması olabilir.

Hoca Sâdeddin'in büyük oğlu şeyhülislâmlık yapmış olan Hocazâde Mehmed Efendi'nin⁵⁴ (öl. 1024/1615) 994 Cemâziyelevvel'inde (Mays 1586) İsmihan Sultan Medresesi müderrisliğine tayin edilmesine 17 beyitlik bir kaside ile tarih düşürmüştür. Bu tayinle medresenin şeref kazandığının belirtildiği şiirin bazı beyitleri şöyledir:⁵⁵ [Meczûu'l-Kâmil]

قَدْ نِلْتِ يَا خَيْرَ الْمَدَارِسِ *** شَرَفًا حَمَاهُ السَّعْدُ حَارِسُ
بِمُحَمَّدِ سَمْسِ الْعُلُوِّ *** م وَبَدْرِهَا الرَّأْيِي الْمَعَارِسُ
مِنْ دَوْحَةِ سَعْدِيَّةٍ *** طُوبَى لَهَا فَرَعٌ مُجَانِسُ
وَبِهِ لِأَسْمَا حَانٍ فَخْذٍ *** رٌّ فِي الْمَدْرَسِ وَالْمَدَارِسُ
هَذَا الَّذِي تَارِيخُهُ *** مَلَأَ بِهِ شَرَفُ الْمَدَارِسِ⁵⁶

⁵² Ṭâluvî, *Sânihat*, 2/140-143.

⁵³ Meşhur bir Arap şair (ö. 284/897)

⁵⁴ Hakkında bilgi için bk. 'Aṭâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 575-577; Mehmet İpşirli, "Mehmed Efendi, Hocazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/452-453.

⁵⁵ Ṭâluvî, *Sânihat*, 1/298-299.

⁵⁶ Ebced hesabına göre: م لا : 71 + به : 7 + شرف : 580 + المدارس : 336 = 994

Sâdeddin Efendi'nin bekçi olarak himaye ettiği bir şerefe ulaştın ey medreselerin en hayırlısı!

İlimlerin güneşi ve dolunayı, aslı pâk (Hocazâde) Mehmed Efendi ile.

(O), bütün güzelliklerin kendisine ait olduğu Sa'diyye ulu çınarından aynı tür bir daldır.

Müderrisler ve medreseler içinde onunla İsmihan Medresesi'ne ait bir övünç vardır.

Bu tarihi şöyle olandır: "Medreselerin şerefini ona doldurdu."

Babasından dolayı Mehmed Efendi'nin kolayca tayin edildiği şiiirden anlaşıl-
maktadır.

eṭ-Ṭâluvî, Hoca Sâdeddin'in oğlu Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'yi⁵⁷ (öl. 1034/1625) de methetmiş ve ondan Mahmud Paşa'da⁵⁸ nâiblik⁵⁹ görevine tayini için şefaathçi olmasını talep etmiştir. Esad Efendi bu sırada Süleymaniye Medresesi müderrisidir. Hocazâde orada Ocak 1590-Temmuz 1593 tarihleri arasında müderris olduğuna göre şiiir bu tarihler arasında yazılmıştır.⁶⁰ [el-Munserih]

أَسْعَدُ شُهَبَ السَّيِّءِ أَسْعَدُهَا *** وَأَسْعَدُ الْفَاضِلِينَ أَسْعَدُهَا
إِمَامُهَا صَدْرُهَا مُهَدِّبُهَا *** سَيِّدُهَا سَعْدُهَا مُسَوِّدُهَا
مُحَمَّدُ بَاشَا وَتِلْكَ مِنْهُ يَدٌ *** أَشْكُرُهَا مَدَّتِي وَأَحْمَدُهَا

Semanın yıldızlarının en mutlusu onun Esadı'dır. Erdemlilerin en mutlusu da onun Esadı'dır.

Onun imamı, ileri geleni, ahlaklısı, efendisi, uğuru ve yiğididir.

Mahmud Paşa, işte ondan bir destektir. Sürem boyunca ona teşekkür edip onu öveceğim.

eṭ-Ṭâluvî, bir gün, göz rahatsızlığı çeken dostu Muhammed Emin es-Sâbîkî'nin⁶¹ (öl. 1019/1610-11) yanına gelmiş, o sırada Süleymaniye Medresesi müderrislerinden Hocazâde Esad Efendi'nin, es-Sâbîkî'nin halini sormak üzere gönderdiği şahıs da gelmişti. es-Sâbîkî, Esad Efendi'ye eṭ-Ṭâluvî'nin cevap vermesini istemiş, o da bir kaside ile cevap vermiştir.⁶² es-Sâbîkî ile Esad Efendi arasında muṭâraha devam etmiş, es-Sâbîkî, yine eṭ-Ṭâluvî'den Esad Efendi'ye cevap vermesini istemiştir. Şair, Cemaziyelevvel 1000/Mart 1592'de aynı kafiye ile bir kaside daha yazmıştır.⁶³

⁵⁷ Hayatı hakkında bk. 'Atâî, *Hadâîku'l-hakâik*, 690-692; M. Münir Aktepe, "Esad Efendi, Hocazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/340-341.

⁵⁸ Muhtemelen Mahmud Paşa semtinde bulunan Mahmud Paşa Külliyesi'ndeki mahkeme, bk. Filiz Gündüz, "Mahmud Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/380-381; Sevim Erdem - Hülya Arat, "199 Numaralı (H. 1322-1324 / M.1904-1907) Mahmud Paşa Mahkemesi Şer'îyye Siciline Göre Alacak Verecek Meselesi'nin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (2018), 577, 579, 588.

⁵⁹ Kadıların temsilcisi, vekili ya da yardımcısı anlamında bir kavram, bk. Mehmet İpsirli, "Nâib (Osmanlılar'da)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/312-313.

⁶⁰ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/143-144.

⁶¹ Hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 4/290.

⁶² Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/164.

⁶³ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/165.

Kurban Bayramı'nın 4. Günü (13 Zilhicce 1009/15 Haziran 1601) deniz yoluyla İstanbul'a ulaşan eṭ-Ṭâluvî, o sırada şeyhülislâm olan Sun'ullah Efendi'yi⁶⁴(öl. 1021/1612), بِكَ الْمَلِكُ صُنِعَ اللهُ يُزْهِى وَيَزْدَهِي *** بِرَأْيِكَ مِنْهُ مَنَبْرٌ وَسَرِيرٌ (İktidar seninle kuvvetlenir ey Sun'ullah ve senin görüşünle gururlanır minber ve taht) diye başlayan 29 beyitlik bir kaside ile methetmiştir. Şeyhülislâm'a övgüler yağdıran şair, Şam'dan İstanbul'a yeni geldiğini belirterek ondan müderrislik görevi talep etmektedir.⁶⁵

eṭ-Ṭâluvî, 992/1584-85'de Rumeli kazaskeri Abdülkerim b. Kutbeddin'e⁶⁶ 67 beyitlik bir methiye yazmıştır. Bu methiyede şair, kazaskerden kendisini müderris olarak tayin etmesini talep etmektedir.⁶⁷ Kasidenin matlaı aşağıdaki beyittir: [Muḥalle'u'l-Basîṭ]

مَوْلَايَ يَا قَاضِيَ الْعَسَاكِرِ *** يَا مِنْ لِسَانِي نُعْمَاءُ شَاكِرٌ
يَا عَالِمًا جَلَّ عَنْ شَبِيهِ *** وَعَنْ مَثِيلٍ وَعَنْ مُنَاطِرٍ

Efendim, ey kazasker, ey dilimin iyiliğine şükrettiği!

Ey, herhangi bir benzerden, denk olandan ve eş olandan ulu olan âlim!

Kazaskere methiye ile başlayan şair, ilerleyen beyitlerde ondan müderrislik vazifesi talebinde bulunmaktadır.⁶⁸

مَوْلَايَ عَطْفًا عَلَى غَرِيبٍ *** بِالرُّومِ أَمْسَى وَلَيْسَ رَائِرٌ
أُحْنَتَ عَلَيْهِ صُرُوفُ دَهْرٍ *** وَقَيْتَ ظُلْمًا عَلَيْهِ جَائِرٌ
وَفَرَّقْتَ مِنْهُ شَمْلَ دَرْسٍ *** كَانَ عَلَيْهِ قَدَمًا يَثَابِرُ
عَطْفًا عَلَيْهِ فَإِنَّ فِيهِ *** مَحَلَّ صُنْعِ وَأَنْتَ قَادِرُ

Efendim, İstanbul'da ziyaretçi olmayan, orada ikamet eden şu garibe merhamet!

Senin korundun ama onu perişan etti musibetler, zulmederek ve haksızlık ederek.

Devamla, sabırla gidip geldiği ders vazifesini ondan ayırdı.

Merhamet ona! Bu konuda yapılacak bir şey var ve sen ona kadirsin.

Bu beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla şair, muhtemelen Bostanzâde aracılığı ile aldığı müderrislik görevini kaybetmiş ve onu tekrar alabilmek için bu işi yapabilecek olan kazaskerden yardım talep etmektedir. Bu girişimden sonuç alamayan şair, kendisine söz veren kazaskere ulaşabilmek için Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi'den (öl. 995/1587) şefaati istemektedir.

eṭ-Ṭâluvî, Rumeli kazaskeri Abdülkerim b. Kutbeddin Efendi yerine Kazasker İvaz Efendi'nin (öl. 994/1586) 993/1585'te tayin edilmesine 18 beyitlik bir kaside ile tarih düşürmüş ve onu methetmiştir.⁶⁹ Şiirin başlangıç ve sonuç beyitleri şöyledir: [Meczû'u'l-Ḥaffî]

⁶⁴ Hakkında bilgi için bk. 'Aṭâî, *Hadâîku'l-ḥakâik*, 2/552-557; Muḥibbî, *Ḥulâṣatu'l-eser*, 1/296-298; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 3/233-234; Mehmet İpşirli, "Sun'ullah Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/530-532.

⁶⁵ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 2/270-271.

⁶⁶ Hakkında bilgi için bk. Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/276-277.

⁶⁷ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/276-280.

⁶⁸ Ḥâlî, (*Mukaddime*) *Sâniḥât*, 1/40.

⁶⁹ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/290-291.

أَبْشِرُوا حَظَّنَا تَهْضُ *** بَعْدَ مَا كَانَ قَدْ رَمَضَ
 وَسَنَا بَارِقُ الْمُنَى *** بَعْدَ طُولِ الْجَفَا وَمَضَ
 أَنْتَ ذَاكَ الَّذِي عَلَا *** مَا بِهِ جَاءَ وَانْتَهَضَ
 فَمُ وَخُذْهُ مُؤَرَّخًا *** جَدِّ الدِّينِ يَا عَوْضُ⁷⁰

Kavrulduktan (kötü gittikten) sonra yaver giden şansımızı müjdeleyiniz!

Ümidin şimşeği parladı, uzun süren verimsizlik ve sönüklükten sonra.

Sen şu geldiğin görevde ulu olan kişisin, (haydi) ilerle!

Kalk ve ona sarıl, tarih düşerek: "Dini yenile ey İvaz!"

Kasideden anlaşıldığı kadarıyla şair, kendisini bir türlü müderris olarak atamayan Abdülkerim Efendi'nin görevden alınmasına ve yerine İvaz Efendi'nin tayin edilmesine çok sevinmiş ve bunu bir şiirle göstermiştir.

Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî, Şevvâl 1000/Temmuz 1592'de Rumeli kazaskeri olan Molla Şemseddin Ahmed b. Ruhullah Karabaği el-Ensârî'yi⁷¹ (öl. 1009/1600) 33 beyitlik bir kaside ile tebrik etmiştir.⁷² Bu kasidede el-Ensârî'yi övmüş ve ondan terakki de talep etmiştir.

سُرُورًا بِأَحْمَدَ مَوْلَىٰ وَبِإِي *** قَصَاءَ الْعَسْكَرِ فِي رُومِ إِي
 سَمِيَّ نَبِيِّ هُدَى الْأَفْضَلِ *** سَفِيحَ الْوَرَى أَحْمَدَ الْمُرْسَلِ
 وَلَمْ يَبْقَ بِالْبَابِ مِنْ سَائِلٍ *** سِوَى دَمْعِ دَرُوشِكِ السَّائِلِ
 وَجُدْ بِتَرْقٍ لَهُ فَاصِلٍ *** كَعَزْمِكَ أَوْ حُكْمِكَ الْفَاصِلِ

Rumeli'de kazasker olan Ahmed Efendi'ye sevinerek.

Hidayet yolunun en faziletli nebisinin adaşı, insanların şefaatçisi, gönderilen Ahmed.

Derviş'inin akan gözyaşının dışında kapında bir dilenci kalmadı.

Azmin ya da kesin kararın ile görevden alıp (daha yüksek bir makama) terakki ile ona cömert davran!

Ahîzâde Abdülhalim Efendi⁷³ (öl. 1013/1604): Müderrislik, kadılık ve kazaskerlik yapmıştır. Şair ve hattattır. Fıkıhla ilgili eserleri vardır. eṭ-Ṭâluvî, onunla 1010/1601-02 yılında İstanbul'da görüşmüş, ondan övgüyle ve dua ederek söz etmiştir. 8 beyitlik bir methiyesinin baş tarafı şöyledir:⁷⁴ [el-Basfî]

عَلَّامَةُ الرُّومِ قَاضِي الْعَسْكَرِينَ بِهَا *** مِنْ حُكْمِهِ فِي الْقَضَايَا تَابِعُ الْقَدَرِ
 عَبْدُ الْحَلِيمِ أَخِي زَادَةَ الَّذِي تَلَيْتُ *** فِينَا مَنَاقِبُهُ كَأَلَايِ وَالسُّورِ
 مُحَمَّدُ الْإِسْمِ مَيِّمُونُ النَّبِيِّ فِي *** أَسْرَةِ الْوَجْهِ مِنْهُ طَلَعَةُ الْقَمَرِ

İstanbul'un allâmesi ve oranın kazaskeri, davalardaki hükmü kadere tabi olan

⁷⁰ Ebced hesabına göre: عوَض : 876 = 993 + 11 : يا : 95 : الدين : 11 + جدد :

⁷¹ Hayatı hakkında bk. Bilal Dedeyev - Yusuf Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabaği", *Belleten* 83/296 (2019), 74-76.

⁷² Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/138-140.

⁷³ Hakında bilgi için bk. Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/319-322; Mehmed Süreyyâ, *Siçill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/302; Mehmet Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaai 'Âmire, 1333), 1/228; Hasan Güleç, "Ahîzâde Abdülhalim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/548.

⁷⁴ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/88.

kişi.

Ahîzâde Abdülhalim, aramızda menkıbeleri ayetler ve sureler gibi okunan.

İsim Muhammed (övlümü), sınınmış, yüzündeki mutluluklar ayın parlayarak doğuşu...

eṭ-Ṭâluvî, Halep kadısı Ümmüveledzâde Ali Efendi'yi⁷⁵ (ö. 980/1573) 980/1572-73 tarihinde dostu Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî'nin⁷⁶ (ö. 1010/1601) tavsiyesiyle methetmiştir.⁷⁷ 38 beyitlik kasidenin bazı beyitleri şu şekildedir: [el-Vâfir]

فَهَلْ لَكَ يَا عَلِيَّ ۞ الْقَدْرِ يَوْمًا ۞ مِّنْ وَالَاكَ مِنْ عَهْدٍ وَفِي
بَقِيَّتِ بِنِعْمَةٍ تَنْمِي وَعَيْشٍ ۞ تَوْتٌ بِظِلَالِهِ النُّعْمَى هَبِي
وَلَا تُغِيبْ لَكَ الْأَنْوَاءُ رُبْعًا ۞ رَوَاءَ بِالْعَدَاءِ وَبِالْعَيْشِي

Senin için bir gün var mı ey kadri yüce olan, vefalı bir ahitten dolayı sana destek olana?

Artan bir nimet ve gölgesine hoş nimetin yerleştiği bir yaşantı içinde kaldın.

Yağmurlar her gün senin için sabah akşam evine bolca yağsın!

984/1576'da Şafed⁷⁹ ve Kenan toprağına kadı tayin edilen Sâlih b. Muhammed el-Kûrânî'ye⁸⁰ (öl. 1049/1639-40) yazdığı 17 beyitlik bir şiirle tarih düşürmüş-tür ve onu methetmiştir:⁸¹ [es-Serî']

وَلَاكَهُ السُّلْطَانُ أَنْعَمِي بِهِ ۞ مَرَادٌ ظِلُّ اللَّهِ رَبِّ السَّمَاحِ
مِنْ بَعْدِ مَا كَانَ لَهُ طَالِبًا ۞ حَمْسُونَ كُلَّ نَحْوِهِ قَدْ أَلَاحَ
يَا صَفَدَ الْعَلِيَاءِ بُشْرَاكَ قَدْ ۞ حَلَّ مَعَانِكَ الرَّحَابَ الْفَسَاخَ
بَعْدَ صَلَاحِ الدِّينِ شَيْخِ الْوَرَى ۞ صَلَاحٌ مَوْقَى رَبِّ جُودِ مَبَاحِ
وَمُنْدُ أَصْفَاكَ دِيَارًا لَهُ ۞ وَأَلَاحَ فِي رَيْعِكَ مِنْهُ فَالَاخَ
قُلْتُ لِمَنْ يَسْأَلُ تَارِيخَهُ ۞ وَلَيْتَ دَمَ صَلَاحِ دَارِ الصَّلَاخِ ۞

Seni ona sultan tayin etti, onunla kast ediyorum ki hoşgörü Rabbinin gölgesi Murad (III).

Ona elli kişi talip olduktan sonra, her biri ona doğru ortaya çıktı.

Ey yüceliğin Şafed'i, müjdeler olsun sana! Geniş avlulu köşklerine yerleşti,

Halkın şeyhi Selahaddin'den sonra, görünen cömertliğinin Rabbinin kulu Salih.

⁷⁵ Hakkında bilgi için bk. İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-muşannifin* (İstanbul: Behiyye Matbaası (Maarif Vekâleti desteğiyle), 1951), 1/748; Beşir Âmir, *Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Araçça Şiir Yazan Türk Şairleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1984), 180-181; Hüseyin Gönel, "Ali, Ümm-i Veled-zâde Ali Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (2014).

⁷⁶ Hakkında bilgi için bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/27-31; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/479-480; Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/60, 220; Muharrem Kılıç, "Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/424-425.

⁷⁷ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/137-139.

⁷⁸ Bu kelime ile Ali Efendi'nin ismine de bir gönderme yapılmış olabilir. Bu durumda tevriye sanatı yapılmış olur.

⁷⁹ Günümüzde İsrail sınırlarında olan bir şehir.

⁸⁰ Hakkında bilgi için bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/281; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 2/252.

⁸¹ Ṭâluvî, *Sânihât*, 1/260-261.

⁸² Ebced hesabına göre وليت : 446 + دم : 44 + صالح : 129 + دار : 205 + الصلاح : 160 = 984

Şehrini seni tercih ettiğinden beri, ondan dolayı evinde bir sevinç belirdi.

*Tarihini sorana dedim ki: "Tayin ettin Salih'in kanını (canını) salah (barış) yur-
duna"*

Şiirden anlaşıldığı kadarıyla Şafed kadılığına elli kişi başvurmuş ancak III. Murad el-Kûrânî'yi tercih etmiştir.

984/1576'da Sahn-ı Semân medresesi müderrislerinden Nevâlî Nasuh Efendi'den⁸³ (öl. 1003/1595) Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-'âklı's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* isimli tefsirini istemek için 10 beyitlik bir şiir yazmıştır.⁸⁴ [eṭ-Ṭavîl]

وَمَنْ يَتَّبِعِ الْإِمَامَ الَّذِي رَفَى *** عَلَى مَنبَرِ التَّحْقِيقِ عِنْدَ مَقَالِهِ
وَأَعْنِي بِهِ شَيْخَ الْفَتَاوَى أَبُو الْعَالِمِ *** سَعُودِ سَقَاهُ اللَّهُ مَرَقَدَ آلِهِ
وَأَسْكَنَهُ الْفِرْدَوْسَ يُسْفَى رَحِيقُهَا *** خِتَاماً بِخَتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَآلِهِ

Sözyle tahkik minberine yükselen İmam Ebüssuûd'un tefsiriyle iyilik yap!

Fetvaların şeyhi Ebüssuûd'u kast ediyorum. Allah onu ve ailesinin kabrini suya kandırsın!

*Peygamberlerin ve ailelerinin sonları ile sonlandırarak ve cennet şarabı içirile-
rek onu Firdevs cennetine koysun!*

Nevâlî, bu şiire eṭ-Ṭâluvî'nin çok beğendiği manzum ve mensur bir cevap yazmıştır. Bu cevaba karşılık eṭ-Ṭâluvî, Nevâlî'nin şiirinin vezin ve kafiyesinin aynıyla tekrar 13 beyitlik bir şiirle cevap vermiştir.⁸⁵ [el-Vâfir]

تَوَالِكَ فِيهِ يَا أَقْصَى الْمَرَامِ *** غِنَى يُسَلِّيهِ عَنْ كُلِّ الْأَنَامِ
وَعَنْ وَطَنٍ حَيْنٍ إِلَيْهِ سَوْفَاً *** كَمَا حَنَّ الْمَتِيمُ ذُو الْعَرَامِ
وَرَبِيعٍ فِي دِيَارِ الشَّامِ سَامِ *** سَقَاهُ اللَّهُ رِيْعَانَ الْعَمَامِ

Senin ondaki hiben bütün insanları teselli edecek bir zenginliktir, ey maksadın zirvesi!

Ve sevdalı bir âşığın özlem duyduğu gibi özlediği vatani...

Ve Şam diyarındaki yüce evi. Allah orayı kesif bulutlarla suya kandırsın!

Nevâlî'nin yazdıkları hakkında duyguları şöyledir:

فَكَيْفَ وَقَدْ بَعَثْتَ إِلَيَّ نَظْمًا *** يُحَاكِي الدَّرَّ فِي سَلِكِ النَّظَامِ
وَنَثْرًا يُعْجِزُ النَّظْمَ عَنْهُ *** إِذَا جَارَاهُ فِي نَظْمِ الْكَلَامِ

Nasıl (olmasın)? Bana bir şiir gönderdin ki ipliğe dizilmiş inciye benzer.

Bir nesir ki onunla söz diziminde atışan bir edip onda aciz kalır.

Şiirin sonundaki övgüler ise şu şekildedir:

قَدُمَ بَيْنَ الْمَوَالِي دَا نَوَالٍ⁸⁶ *** تَحْرُّ بِهِ ذُبُولُ الْفَخْرِ سَامِ
جَنَابِكَ قِبْلَةً وَجَمَاكَ رُكْنٌ *** وَبَابُكَ كَعَبَّةٌ فِيهَا مُقَامِي
مَدَى الْأَيَّامِ مَا حَنَّ اشْتِيَاقًا *** فَسَى بِالرُّومِ يَصْبُو لِلشَّامِ

⁸³ Hayatı hakkında bilgi için bk. Mehmet Fatih Köksal, "Nevâlî, Nasûh, Nasûhî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (2013).

⁸⁴ Ṭâluvî, *Sânihat*, 1/262.

⁸⁵ Ṭâluvî, *Sânihat*, 1/263-264.

⁸⁶ Nevâlî'nin kendisi kast edildiğinde tevriye yapılmış olur.

Efendiler arasında bağış sahibine (Nevâlî) devam et! Yücelik onunla çekmektedir gururun eteklerini.

Avlun kible koruluğun rükündür. Kapın Kâbe'dir, ondadır makamım.

İlelebed, İstanbul'daki genç (eṭ-Ṭâluvî) Şam'a hasret duyduğu müddetçe.

eṭ-Ṭâluvî'nin görüştüğü ve şiir yazdığı âlimlerden biri de klasik İslâm astronomisinin son büyük temsilcisi olduğu kabul edilen Osmanlı âlimi Taḳıyyüddin er-Râşîd'dir⁸⁷ (öl. 993/1585). Taḳıyyüddin'in eṭ-Ṭâluvî'yi tanınması, eṭ-Ṭâluvî'nin hocası Muhammed b. Abdüsselam et-Tûnisî (öl. 975/1567-68) aracılığı ile olmuştur.⁸⁸ Şair, Taḳıyyüddin'in Bülbül Vadisi adı verilen Tophane'deki evinde ve saltanat rasathanesinde bir gece geçirmiş ve o geceyi 7 beyitlik bir şiirle vasf etmiştir ki son iki beyiti şöyledir:⁸⁹ [eṭ-Ṭâvîl]

فَلَيْلٍ لَيْلٍ فِي جَاهَا قَطَعْتَهُ *** بِحُسْنِ حَدِيثٍ ذُوْنَ لَذَّتِهِ الشَّهْدُ
حَدِيثٌ لَوْ أَنَّ الْمَيِّتَ يُدْعَى بِمِثْلِهِ *** أَجَابَ وَكَيْيَ بَعْدَ مَا صَمَمَهُ حَادُ

Hoş sohbetle onun koruluğunda geçirdiğim Allah için (ne) gece(ydi) ki bal bile onun lezzetinden geride kalır.

Bir sohbet ki şayet onun benzerine bir ölü çağrılırsa, kabir kendisini içine aldıktan sonra icabet eder ve "buyur" derdi.

Taḳıyyüddin, eṭ-Ṭâluvî'yi, İbnu'l-Bekkâ Abdulmu'in b. Ahmed el-Belḥî el-Haneffî'nin⁹⁰ (öl. 1040/1630) emriyle yağmurlu ve karanlık bir günde bir şiir yazarak evine davet etmiştir. Bu davet şiiri şairin eline ulaştınca hızlıca aynı vezin ve kafiye-den 15 beyitlik bir cevap şiiri yazmıştır ki iki beyti aşağıdadır:⁹¹ [el-Basîṭ]

وَالْجَوْ مُضْطَرِبٌ وَالْعَيْثُ مُنْسَكِبٌ *** وَالصَّبُّ مُرْتَقِبٌ وَالْكَأْسُ مَدْرَارُ
فَقُمْ نَجْدُ عُهُودِ الْكَأْسِ يَا أَمَلِي *** فَبِي إِلَى الْكَأْسِ حَتَّانُ وَتَذَكَارُ

Hava kapalı, yağmur yağıyor, âşık beklemekte, kadeh dolu.

Kalk da tazeleyelim kadehleri arka arkaya ey emelim! Benim kadehte özlemim ve hatıram var!

Taḳıyyüddin bu şiiri alınca tekrar aynı vezin ve kafiye-den bir şiir yazıp bir elçi ile göndermiştir. eṭ-Ṭâluvî şiiri görünce elçiyi bekletip hemen aynı vezin ve kafiye-den 16 beyitlik bir şiir daha yazmıştır. Taḳıyyüddin'in şiirindeki cümle yapısına benzeyen iki beyit şöyledir:⁹²

وَالرَّهْرُ مُبْتَسِمٌ وَالطَّلُّ مُنْسَجِمٌ *** وَالرَّيْحُ مُتْسِمٌ وَالرَّاحُ مَدْرَارُ
مِنْ كَفِّ سَاقِ كَبْدَرِ التِّمِّ طَلْعَتُهُ *** إِذَا بَدَتْ تَحْتَفِي فِي الْأَقْفَى أَهْجَارُ

Çiçekler gülümsemekte, çisenti sicim gibi, rüzgâr hafifçe, şarap sel gibi.

Yüzü, doğduğunda ufuktaki yıldızların saklandığı dolunay gibi aydınlık bir

⁸⁷ Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 2/16; 3/207-210; Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/151-153; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 2/52; Hüseyin Gazi Topdemir, "Taḳıyyüddin er-Râşîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/454-456.

⁸⁸ Hülî, *(Mukaddime) Sâniḥât*, 1/39.

⁸⁹ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/265.

⁹⁰ Hakkında bilgi için bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu muşannifî'l-kutubi'l-'arabiyye* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 6/178.

⁹¹ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/266-267.

⁹² Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/268-269.

sâkînin elinden.

Bu, şair ve Taqıyyüddin arasında yaşanan güzel bir muṭâraḥa (atışma) örneğidir.

Şairin İstanbul dışında yaşayan âlimlere yazdığı methiyeler de bulunmaktadır. Örneğin 1000/1591-92'de Kahire'de ikamet eden Hanefî fakihî Nûreddin b. Ğânim'e⁹³ (öl. 1004/1596) bir methiye yazmıştır ki matlaı şöyledir:⁹⁴

مِنَ الْعَالَمِ الْقُدْسِيِّ إِلَى الْعَالَمِ الْقُدْسِيِّ *** مُنِيرٍ مَنَارِ الشَّرْعِ بِالرَّأْيِ وَالْحَدْسِ

Kudsî âlemden (İstanbul), şeriat çerâğını rey ve feraset ile aydınlatan kudsî âlime.

Bu konuda diğer bir örnek, 1002/1593-94'de Kahire'de ikamet eden muta-savvîf âlim Zeynelabidin el-Bekrî'ye⁹⁵ (öl. 1013/1604) yazdığı methiyedir.⁹⁶ Onun Hz. Ebubekir'in soyundan geldiği belirtilerek makamının yüceliği vurgulanmıştır:

هُوَ الْقَرْدُ زَيْنَ الْعَابِدِينَ الَّذِي بِهِ *** جُمِعَ الرِّيَاسَةُ عُرْوَةٌ وَعِصَامُ
بِهِ دَوْحَةُ الصِّدِّيقِ طَابَتْ وَأَصْبَحَتْ *** هَذَا فَوْقَ طُوبَى رُبَّةً وَمَقَامُ

O biricik Zeynelabidin ki onda bütün mahlûkât için bir kulp ve bağ vardır.

(Hz. Ebubekir) es-Siddîk'in (soy) ağacı onda ne hoş olmuş ve o ağacın Tûbâ ağacı (cennet ağacı) üzerinde bir rütbe ve makamı olmuştur.

3. Muhammed b. İbrahim el-Fâsî ile Muṭâraḥa

eṭ-Ṭâluvî'nin şiirlerinden bir kısmı muṭâraḥa (sunma, karşılıklı atışma) tarzındadır. İstanbul'da iken gerçekleşen bir muṭâraḥa örneği olarak, Muhammed b. İbrahim el-Fâsî⁹⁷ (öl. 1006/1597-98) ile aralarında geçen şiir atışması zikredilebilir.⁹⁸ Bir edip ve şair olan ve Bedûzzaman diye tanınan Muhammed b. İbrahim el-Fâsî 1001/1592-93'te, Mağrib'den İstanbul'a gelmiş, ilmi ve edebi ortamlarda bulunmuş, eṭ-Ṭâluvî ile tanışmıştır. Sözkonusu muṭâraḥa el-Fâsî'nin eṭ-Ṭâluvî'ye yazdığı şu şiirle başlamıştır:⁹⁹ [el-Vâfir]

لِدَمْعِي بَعْدَ بَيْنِهِمْ ائْتِهَالُ *** فَكَمْ عَنْ حِفْظِ عَهْدِ الصَّبِّ مَالُوا
وَحَلُّوا الْقَلْبَ دَاراً وَاسْتَحَلُّوا *** دَمِي عَمْداً وَعَنْ وَدِّي اسْتَحَالُوا

Şiirin devamında eṭ-Ṭâluvî'yi şu sözlerle methetmiştir:

شِعَارِي حُبُّهُمْ وَالْمَدْحُ دِينِي *** لَوْ لِيَ الْفَضْلُ دَرُوشِ بْنِ طَالُو
هُوَ النَّحْرِيُّ بِحَرِّ الْعِلْمِ مَهْمَا *** أَهَمَّ الْأَمْرُ أَوْ أَعْيَى السُّؤَالُ

⁹³ Hakkında bilgi için bk. 'Aṭâî, *Hadâiku'l-ḥakâik*, 2/398-399, 559; Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/52-55; Muḥibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 3/180-185; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 3/503; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm li eşheri'r-ricâlî ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-musta'ribîne ve'l-musteşrikin* (Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 7/166; Cengiz Kallek, "İbn Ğânim, Nûreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/503-504.

⁹⁴ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/145.

⁹⁵ Hakkında bilgi için bk. Necmeddin el-Ğazzî, *Luṭfî (Latfî)'s-semer ve katfî's-semer min terâcimi a'yânî't-tabakâti'l-ülâ mine'l-karni'l-hâdî 'aşer* (Dimaşk: Menşûrâtü vizâreti's-sekâfe ve'l-irşâdî'l-kavmî, ts.), 2/551-553; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârîfin*, 1/379.

⁹⁶ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/146.

⁹⁷ Hakkında bilgi için bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/223; Muḥibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 3/311; Muḥibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 5/21.

⁹⁸ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/148-157.

⁹⁹ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/149.

لَهُ عِلْمٌ حَنِيفِيٌّ مُحِيطٌ *** وَجَلْمٌ أَحْتَفِيٌّ وَاحْتِيَالٌ

Onları sevmek düstûrum, üstad-ı fâzıl Derviş b. eṭ-Ṭâlu'yu methetmek de dinim.

O bir usta, ilim deryası, ne zaman sıkıntı verirse bir durum veya yorarsa bir soru.

Kuşatıcı hanif (tevhid) bir ilmi var onun, bir de zahidâne hilmi ve sabrı.

el-Fâsî, yirmi yedi beyitlik bu şiirden sonra nesirle övgüsüne devam etmiştir.

eṭ-Ṭâluvî birgün Bedûzzaman'ın memleketini özlediğini fark etmiş ve ona, beş beyitlik bir şiirle birlikte içinde memleketinin adı olan Mürrâkeş (Merakeş) kelimesini gizlediği iki beyit daha yazmıştır:¹⁰⁰ [eṭ-Tavîl]

وَمَا اسْمٌ هُمَائِيٌّ مُسَاهُهُ بِلَدَّةٍ *** تَرَكَبَ مِنْ شَكَّيْنِ وَهُوَ يَقِينٌ
فَشَكَ تَرَاهُ الْعَيْنُ بَادٍ بِلَا مِرَا *** وَشَكَ يَقْلِبُ لَا تَرَاهُ عُيُونُ

Bir şehir ismi olan kelime beş harflidir ve hakikat olmasına rağmen iki şüphe-den (şek) (şüphe anlamına gelen iki kelime) oluşmuştur.

Bir şekki (şüphe) tartışmasız bir şekilde apaçık gözler görür. Diğer şekk ise kalple görülür, gözler onu görmez.

Bu beyitlerde gizlenen مراکش kelimesi şöyle açığa çıkarılabilir. Öncelikle مراکش ikiye bölünür. Birinci parça مرا dır ve şüphe anlamına gelmektedir. Bu kelime açıkça ikinci beyitte görülmektedir. İkinci parça ise كش hecesidir. Bu hece tersinden okunursa شك olarak şüphe anlamına gelmektedir. Bu da gözle görülmeyen ancak düşünmekle fark edilebilecek bir durumdur. Böylece Merakeş kelimesinin şüphe anlamı taşıyan iki kelimedenden oluştuğu bilmece tarzında ortaya konulmuş olmaktadır. Bu bilmecenin kolay olduğunu ve memleketinin adının gizlendiğini bir mektupla cevaplayan el-Fâsî, dört beyitlik bir şiir daha yazmıştır. Bu şiirin baş tarafı şöyledir: [el-Basîṭ]

مَوْلَايَ لَا زَلَّتْ قَرْدَا فِي الْمَكَارِمِ يَا *** أَبَا الْمَعَالِي وَدُمُ فِي أَرْفَعِ الدَّرَجِ
أَلْبَسْتُ فَاسًا وَأَهْلِيهَا نَيْبًا عَلَا *** فَذَنْمَقْتَهَا يَدَا تَقْرِيظِكَ الْبُهَجِ

Yüce ahlakta hâlâ biriciksin efendim, ey Ebu'l-Me'âlî¹⁰¹ (yüce kişi), en yüksek derecelerde olmaya devam edesin!

Fas'a ve halkına, güzel süsler yapan ellerinin nakışla bezediği yücelik elbisesi giydirdin.

eṭ-Ṭâluvî, bu şiire kafiye harfi ve aruz ölçüsü aynı olan beş beyitle cevap vermiştir: [el-Basîṭ]

مَا دَاتُ عُوْدٍ لَهَا لَحْنٌ مِنَ الْهَرَجِ *** بَاتَتْ تُعْنِي بِهِيَ فِي رَوْضِهَا الْبُهَجِ
لَهَا بَدْعُوَةٌ نُوحِ طَوْقُ غَانِيَةٍ *** عَلَى وَشَاحٍ مِنَ الْأَرْهَارِ مُتَسَجِ
مَحْضُوبَةٌ الْكَفِّ لَا مِنْ عِنْدَمِ حُضَيْبَتِ *** ذَاكَ الْبَنَانِ وَلَكِنْ مِنْ دَمِ الْمُهَجِ
مُدَّتْ قَوَادِمُ لَيْلٍ فِيهِ لَأَحَ لَنَا *** بِيضُ الْحَوَائِي كَصَبْحِ مِنْهُ مُنْبَلَجِ
يَوْمًا بِأَحْسَنَ مَرَأَى مِنْ نِظَامِ فَتَى *** بِذِكْرِ فَاسٍ وَمَعْنَى رُبْعِهَا هَجِ

Şarkılardan nağmesi olan bir ud sahibinin, onun güzel bahçesinde şarkı söylemesi devamlı olacak değildir.

Güvercinin davetiyle, çiçeklerden dokunmuş bir kuşak üzerinde, güzel kadının

¹⁰⁰ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 2/152.

¹⁰¹ eṭ-Ṭâluvî'nin künyesidir.

gerdanlığı ona aittir.

Elleri boyanmış ama o parmak uçları, iki kardeşkanı denilen bitkiden boyanmış değil! Fakat onlar kanla boyanmış!

Gecenin ilk saatleri uzatıldı ve onda aydınlık bir sabah gibi gizliliklerin aydınlığı belirdi.

Birgün bir gencin intizamından daha güzel görünüşlü olan Fas'ın ve güzel köşklerinin devamlı anlatılmasıdır.

İki şair bir gün Sultan Selim Mahallesi'ndeki bir medreseden birlikte çıkıp Kasımpaşa'da güzel bir bahçede vakit geçirmişlerdi. eṭ-Ṭâluvî, bu durumu 13 Rebîulâhir 1001/17 Ocak 1593'te söylediği şiirinde bu gezintiyi anlatmıştır. Şiirin bazı beyitleri şöyledir:¹⁰² [el-Kâmil]

بِرَنَّا بِإِسْلَامٍ بُولٌ تَبْعِي نَزْهَةً *** دَعَتِ النُّفُوسَ إِلَى الْفَصَاءِ الْمَطْلَقِ
ثُمَّ امْتَطَيْتَنَا الْبَحْرَ فِي نُوحِيَّةٍ *** تَجْرِي بِنَا فِي لُجٍّ مَوْجٍ مُطْبِقِ
نَشَرْتُمْ قَوَادِمَ طَائِرٍ وَمَشَّتْ بِنَا *** فِيهِ كَسَّرَ فِي السَّمَاءِ مَحَلِّقِ

Gönülleri mutlak fezaya çağırın bir gezme arzusuyla İstanbul'da dolaştık.

Sonra karanlık dalgaların içinde bizi götüren bir kayığa binip denize açıldık.

Kuş, kanatlarını açtı¹⁰³ ve bizimle birlikte havada dönen bir kartal gibi yürüdü.

Devamında güzel manzaraların vasfedildiği on dokuz beyitlik şiirde şair sözü dostu el-Fâsî'ye getirir: [el-Kâmil]

وَنَدِيمُنَا لَدُنَّ الْمَعَاطِفِ جِسْمُهُ *** رَيَّانٌ مِنْ مَاءِ الصَّبَا الْمَتَرَفِقِ
فَيْدُ النَّوَاطِرِ حُسْنُهُ وَحِظَاظُهُ *** شَرِكُ الْمَهَا وَحِبَالَةُ الْمُتَعَسِّقِ
وَخَلِيلُنَا مِنْ أَهْلِ فَاسٍ فَاضِلٌ *** لَكِنَّهُ لِنَسْكَ عَيْرٍ مَوْفِقِ
مَا زَالَ يَذْكُرُ فَاسَ وَالِدُوحِ الَّذِي *** فِيهَا وَسَاطِعُ تَهْرَهَا الْمُتَدَفِّقِ

Nedimimiz hassas yapılı, yağın yağmur suyundan suya kanmış...

Bakışları sabitleyen güzelliği; ceylana tuzak, âşiğa ağ kuran bir bakış...

Faşlı dostumuz faziletlidir fakat zahitliğe (yalnızlığa) alışamamış...

Anar durur Fas'ı, oradaki ulu çınarı, çağıldayan nehrinin kıyısını.

Bu şiire el-Fâsî, eṭ-Ṭâluvî'nin de beğendiği, aynı kafiye ve aruz ölçüsü ile söylenmiş beş beyitlik bir şiirle cevap vermiştir:¹⁰⁴ [el-Kâmil]

أَنْبَسِيمُ رَوْضِ طَابٍ فِي الْمُنْتَشِقِ *** أَمْ نَقَرُ عَوْدٍ أَمْ هَدِيرٍ مُطَوَّقِ
أَمْ قِطْعَةٌ مِنْ نَظْمٍ شَعْرٍ حَاكَمَهَا *** فِكْرُ الْمَجِيدِ الطَّلَوِيِّ الْمُفْلِقِ
أَمْ نِسْبَةٌ نَسَمُو بِهَا أَوْجَ الْعُلَا *** كَلَالِي فِي الْجِيدِ أَوْ فِي الْمُنْطِقِ
بِرَقَى بِهَا دَرَجَ الْمَفَاخِرِ مَنْ لَهُ *** فِيهَا أَنْتَسَابٌ نَحْوَ رَفْعِهِ أَرْتِقِ
وَأَبُو الْمَعَالِي وَابْنَهَا وَخَلِيلُهَا *** مِنْ زَهْرَهَا مِثْلَ الْهَلَالِ الْمَشْرِقِ

Bahçenin esintisi mi burna gelen hoş koku, yoksa ud sesi mi, yoksa gerdanında halka bulunan güvercinin ötüşü mü?

Yoksa şanlı, usta şair eṭ-Ṭâluvî'nin aklının dokuduğu bir şiir kıtası mı?

¹⁰² Ṭâluvî, *Sânihat*, 2/153-154.

¹⁰³ Muhtemelen burada kayığın küreklerinin çekilmesi, kuşun kanadının açılmasına benzetilmiştir.

¹⁰⁴ Ṭâluvî, *Sânihat*, 2/154.

Yoksa kendisiyle gerdandaki ya da kemerdeki bir inci gibi yüceliğin zirvesine yükseldiği bir soy mu?

Nesebi, Artuk soyunun yüceliğine doğru olan kişi onunla gurur basamaklarına yükselir.

Ebu'l-Me'âlî, doğan hilalin parlaklığı gibi, o soyun evladı ve dostudur.

eṭ-Ṭâluvî ve el-Fâsî'nin birbirlerine olan muṭâraḫalarından bazı beyitlerin örnek gösterildiği bu şiirlerde methiye temasının işlendiği görülmektedir. Şairlerin birbirlerine iltifat ettiği bu şiirlerin, şekil açısından aynı kafiy ve aynı aruz ölçüsü ile nazmedilmesi de şiirlerin bir diğer özelliğidir.

4. Talep Şiirleri

eṭ-Ṭâluvî şiirini bir iletişim aracı olarak da kullanmış, günlük hayatında zaman zaman çevresindekilerden bir istekte bulunacağı zaman bunu şiirle bildirmiştir. İstanbul günlerinden buna dair bazı örnekler şunlardır:

eṭ-Ṭâluvî, Hatip Şihâbuddin en-Nu'aymî'den Hocasâde Mustafa b. Yusuf el-Bursevî'nin (öl. 893/1488) *Hâşiyetu'l-Mevâkıf*¹⁰⁵ isimli eseri ile ilgili bir talepte bulunmaktadır. Kasideden anlaşıldığı kadarıyla şair en-Nu'aymî'den bu hâşiyeyi nazmetmesini talep etmektedir.¹⁰⁶ 21 beyitlik kasidenin ilgili yerleri şöyledir: [Meczû'l-Kâmil]

حُدَّهَا إِلَيْكَ وَنَظَّمَهَا *** فِي سَاعَةٍ أَوْ ثَانِيَةٍ
لَا زِلْفًا فِي نِعْمَةٍ *** وَمَسْرَّةٍ مُّبَادِيَةٍ
مَا نَاحَ قُمْرِيٌّ عَلَى *** فَتَنِ الرَّيَاضِ الرَّاهِيَةِ
وَصَبَا الْعَرِيبِ إِلَى الْحِمَى *** بَعْدَ الدِّيَارِ النَّائِيَةِ

Onu al, onun nazmı bir saat veya saniyedir!

Siz ikiniz (en-Nu'aymî ve Hocasâde) bir nimet ve sürekli bir sevinç içinde kalasınız!

Kumru göz alıcı bahçelerin dalları üzerinde öttüğü sürece...

Ve gurbetçi, uzak memleketlerden sonra yurd(un)a meylettiği sürece...

eṭ-Ṭâluvî, Zilkade 1001/Ağustos 1593'te yazdığı bir şiirle dostu Muhammed Emin es-Sâbıkî'den es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Hüsnu'l-muḫâḫara* isimli kitabını istemiştir.¹⁰⁷ Şiirden iki beyit şu şekildedir:

وَتَصَفَّحْتُ كُلَّ مَا *** كَانَ عِنْدِي فَلَمْ أَرَهُ
مِنْ كِتَابٍ وَدَفْتَرٍ *** غَيْرِ حُسْنِ الْمَحَاصِرِ

Hüsnu'l-muḫâḫara dışında yanımda bulunan kitap ve defterlerin hepsini gözden geçirdim ama onu göremedim.

Bu örnekler şairin istediği durumlarda şiir söyleme becerisinin olduğunu göstermektedir.

¹⁰⁵ *el-Mevâkıf*, Adudüddin el-İcî'nin (öl. 756/1355) kelâma dair eseridir.

¹⁰⁶ Ṭâluvî, *Sâniḫât*, 1/139-141.

¹⁰⁷ Ṭâluvî, *Sâniḫât*, 2/166.

5. Şam'a Hasret Şiirleri

İstanbul'da memleketinden ve ailesinden uzakta olan eṭ-Ṭâluvî çeşitli sıkıntıları yaşamış ve onları çok özlemiştir. İstanbul'da, 1000/1591-92'de, kendisini Şam'a çağıran bir mektup alınca duygulanmış ve gözyaşları içinde Şam'a hasretini ortaya koymuştur. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla mektup gönderen kişinin adı Süleyman'dır. Şiirin son iki beyiti şöyledir:¹⁰⁸

فَسَقَاهَا رَبًّا وَلَا رِيَّ بَعْدِي *** يَا سَقَاهَا دُنُوَّ عَهْدِي سَجَامًا
أَنَا بِالرُّومِ وَالْمَنَازِلِ بِالشَّامِ *** مِمْ وَقَلْبِي حَيْثُ الْغَرَامُ أَقَامًا

Onu bol bol suladı ve benden sonra suya kanmak yok. Sicim gibi sulasın onu vadimin yaklaşması hey!

Evler Şam'da, kalbim de sevdanın ikamet ettiği yerde olduğu halde ben İstanbul'dayım.

eṭ-Ṭâluvî, Şaban 1001/Mayıs 1593'te 85 beyitlik bir Şam'a özlem şiiri daha yazmıştır. Bu şiirinde Şam'ın değerli sakinlerinden, yöneticilerinden ve mutasavvıflarından bahsetmiştir.¹⁰⁹

eṭ-Ṭâluvî, İstanbul'da iken Şam ulemâsı ile yazışmalar devam etmiştir. Bunlardan biri Muhammed b. Necmeddin eṣ-Şâlihî el-Hilâlî'nin¹¹⁰ (öl. 1012/1603-04) gönderdiği manzum ve mensur edebi bir risaledir. Bu risalede eṭ-Ṭâluvî'nin ailesinin selamette olduğu bildirilmiş ve hasret dile getirilmiştir.¹¹¹

6. Devlet Adamlarına Şiirleri

eṭ-Ṭâluvî başkentte bulunması sebebiyle devlet adamlarından pek çoğuna şiirleri vasıtasıyla ulaşma imkanı bulmuştur. Bu şiirlerin konusu çoğunlukla methiye, tebrik ve görev talep etme şeklindedir. Ayrıca bu tür şiirlerde dönemin padişahına temas edilmesi de dikkat çekmektedir. Kendilerine şiir yazdığı devlet görevlilerine örnek olarak aşağıdaki şahıslar gösterilebilir:

984/1576-77'de İstanbul'a gelen eṭ-Ṭâluvî Üsküdar'da, beylerbeyi ve tarihçi Musâhib Şemsi Ahmed Paşa'ya¹¹² (öl. 988/1580) misafir olmuş ve ona 17 beyitlik bir kaside yazmıştır. Bu kasidenin baş tarafı şöyledir:¹¹³ [Aḥazzu'l-Kâmil]

بَدْرُ السَّيِّئِ أَقْرَبُ بِالْأَمْسِ *** أَنْ الضِّيَاءَ لَهُ مِنَ الشَّمْسِ
وَكَلْدًا بُدُورُ الْأَرْضِ أَنْ سَنَا *** أَنْوَارُهَا فَبَسْتَهُ مِنْ شَمْسِ

Gökyüzünün dolunayı, dün aydınlığının güneşten (Şems) olduğunu ikrar etti.

Yeryüzünün dolunayları da parladı. Onlar da aydınlığını güneşten (Şems) aldı.

Şiirin devamında Sultan III. Murad ve babası Sultan II. Selim'e de temas

¹⁰⁸ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 2/144-145.

¹⁰⁹ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 2/157-162.

¹¹⁰ Hakkında bilgi için bk. Ḥafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/27-31; Muḥibbî, *Ḥulâşatu'l-eser*, 4/239.

¹¹¹ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/127-133.

¹¹² Hakkında bilgi için bk. Erhan Afyoncu, "Şemsi Ahmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/527-529.

¹¹³ Ṭâluvî, *Sâniḥât*, 1/252.

¹¹⁴ Her iki beyitte de geçen شمس kelimesi ile Şemsi Paşa kastedildiği takdirde tevriye sanatı yapılmış olur.

edilmektedir:

ظِلُّ الْإِلَهِ مُرَادٌ مَنْ خَشِيَتْ *** مِنْهُ مُلُوكُ الرُّومِ وَالْفُرْسِ
لَا زَالَ رَبُّ الْعَرْشِ يَكْلُوهُ *** بِالنُّورِ وَالْفُرْقَانِ وَالشَّمْسِ
وَكَذَلِكَ ظِلُّ اللَّهِ وَالِدُهُ *** أَعْنِي سَلِيمَ الطَّعْبِ وَالنَّفْسِ

Avrupa ve İran krallarının kendisinden korktuğu Tanrının gölgesi Murâd Arşın rabbi onu nurla, furkanla (Kur'ân) ve Şems'le (Şemsi Ahmed Paşa) korusun hep!

Babası da yaratılışı ve ruhu Selim olanı kastediyorum, tıpkı bunun gibi Allah'ın gölgesidir.

Paşa'dan ricada bulunan eṭ-Ṭâluvî, dua ile şiirine son vermektedir:

فَدَحَّجَ بَابَكَ وَهُوَ كَعَبْتَهُ *** دَرَوَيْشُ فَضْلِكَ رَاجِعًا أَمْسِ

Dün kapına yöneldi Derviş (eṭ-Ṭâluvî) fazlını umarak ki o, onun Kâbe'sidir.

Recep 1000/Nisan 1592'de Musahib Mehmed Ağa Tophane semtinde evinin yakınında boğaz kenarına bir çeşme yaptırmış ve bununla ilgili olarak eṭ-Ṭâluvî 40 beyitlik bir şiir nazmetmiştir.¹¹⁵ Şiirde, bu çeşmeyi yaptıran methiye, bânisinin büyük ecir kazanacağı ve karşılığını cennette alacağı müjdesi, yüreği yanmışların suya kanacağına dair sevinç, dönemin padişahı III. Murad'a övgü ve dua gibi konular ele alınmıştır. Kasidenin matlaı ve bazı beyitleri şöyledir:

سَبِيلُكَ فِي الدُّنْيَا سَبِيلٌ إِلَى الْآخِرَى *** وَمَا كُلُّ مَنْ أَجْرَى سَبِيلًا حَوَى أَجْرًا
وَمَا هُوَ مَاءٌ بَلْ رَجِيحٌ خِتَامُهُ *** لَشَارِبِيهِ مِسْكَ يَفُوحُ كَهْمَ نَشْرًا
رَجَوْتَ بِهِ مِنْ كَوْنِ الْمَاءِ شَرِبَهُ *** يَسْقِيكَهَا مِنْ حَوْضِهِ صَاحِبُ الْإِسْرَا
سَمِيكَ خَيْرَ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ *** أَبُو الْقَاسِمِ الْمُحْمُودُ أَعْلَى الْوَرَى قَدْرًا

Dünyadaki sebilin (çeşmen) ahirete sebildir. Her sebil yaptırın ecir kazanacak değildir.

O bir su değil bilakis sonu içenler için kokusu yayılmış bir misk olacak (cennet) şarabıdır.

Onunla Kevser ırmağından bir yudum içmeyi arzu ettin ki o yudumu İsrâ sahibi sana Havz'ından ikram edecek.

(O İsrâ sahibi), adaşın, peygamberlerin en hayırlısı, Ebu'l-Kâsım Muhammed Mahmûd, şerefyonuyla insanların en üstünü.

Sonuç

Osmanlı dönemi Arap şiiri konusunda İstanbul'da Arap şiirinin durumu hakkında incelenebilecek en önemli şairlerden biri belki de Derviş Muhammed eṭ-Ṭâluvî'dir. O, anne tarafından Artuklu soyuna dayanan Suriyeli bir şairdir. İstanbul'a bir devlet görevlisi sayesinde gelen şair şiirini gündelik hayatının bir parçası olarak kullanmıştır. İletişim halinde bulunduğu kişilere genelde bir şiir arz etmiş ve onların dostluğunu kazanmaya çalışmıştır. Yanında ailesi ve akrabaları bulunmadığından kendisine gurbet eli olan İstanbul'da tutunmak, özellikle yetkili ve etkili çevrelerle tanışmak ve onların desteğini almak için en güçlü hüneri olan şiir sanatını

¹¹⁵ Ṭâluvî, *Sânihât*, 2/135-138.

kullanmıştır. Şiirleri sayesinde ulemâ ve devlet adamları ile başarılı bir şekilde dostluk kurmuş ve bunun sonucunda geç de olsa bazı vazifeler elde etmiştir. Bu da şiirin ve edebiyatın günlük hayata tutunma ve maişet temininde bir vasıta olarak işlev gördüğünün göstergelerinden biridir. Kasidelerinin önemsenerek ilgili kişiler tarafından kabul edilmesi ve onlara cevaplar yazılması da şiirinin kaliteli ve üst seviyede olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca şiirlerinde bedî'î üsluplara ve bazı şekilsel sanatlar da yer vermiştir. Böylece eṭ-Ṭâluvî edebiyat ortamlarına katılmış ve onlar arasındaki yerini almış olmaktadır. Onun şiirleri Arap olmayan bir coğrafyada, Osmanlı dönemi Arap edebiyatı ortamındaki canlılığın kanıtlarından biridir.

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. "Şemsi Ahmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aktepe, M. Münir. "Esad Efendi, Hocazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Âmir, Beşir. *Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1984.
- 'Atâî, Nev'îzâde. *Ḥadâîku'l-ḥakâîk fi tekmileti's-Şakâîk*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Bağdathî, İsmail Paşa. *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Behiyye Matbaası (Maarif Vekâleti desteğiyle), 1951.
- Bûrînî, Hasan b. Muhammed es-Saffûrî el-. *Terâcimü'l-a'yân min ebnâ'iz-zamân*. 2 Cilt. Dimaşk: el-Mecme'u'l-İlmiyyi'l-'Arabî, 1959.
- Bursalı, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Dedeyev, Bilal - Küçükdağ, Yusuf. "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabaği". *Belleten* 83/296 (2019), 71-94. <https://doi.org/10.37879/belleten.2019.71>
- Erdem, Sevim - Arat, Hülya. "199 Numaralı (H. 1322-1324 / M.1904-1907) Mahmûd Paşa Mahkemesi Şer'îyye Siciline Göre Alacak Verecek Meselesi'nin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (2018), 573-590.
- Ġazzî, Necmeddin el-. *el-Kevâkibu's-sâire bi a'yâni'l-mietî'l-âşire*. Beyrût: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1979.
- Ġazzî, Necmeddin el-. *Luṭfû (Latfû)'s-semer ve katfû's-semer min terâcimi a'yâni't-ṭabakâti'l-ûlâ mine'l-karni'l-ḥâdî 'aşer*. 2 Cilt. Dimaşk: Menşûrâtu vizâreti's-sekâfe ve'l-irşâdî'l-kavmî, ts.
- Gönel, Hüseyin. "Ali, Ümm-i Veled-zâde Ali Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 2014. Erişim 08 Ağustos 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ali-ummi-veledzade-ali-efendi>
- Güleç, Hasan. "Ahîzâde Abdülhalim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gündüz, Filiz. "Mahmud Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/380-381. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ḥafâcî, Şehâbeddin el-. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-ḥayâti'd-dünyâ*. Mısır, 1. Basım, 1967.
- Hanefî, Celâl el-. *el-'Arûz*. Bağdad: Matbaatu'l-Ânî, 1398.
- Ḥûlî, Muhammed Mursî el-. (*Mukaddime*) *Sâniḥâtü düme'l-kaşr fi muṭarâḥâti beni'l-aşr*. 2 Cilt.

- Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1983.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993.
- İbnü'l-'Îmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fî aĥbâri men zeheb*. 10 Cilt. Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1. Basım, 1986.
- İpşirli, Mehmet. "Bostanzâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/311. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İpşirli, Mehmet. "Çivizâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/347-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Mehmed Efendi, Hocazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/452-453. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Mülâzemet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. "Nâib (Osmanlılar'da)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. "Sun'ullah Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kallek, Cengiz. "İbn Gânim, Nüreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu muşannifi'l-kutubi'l-'arabiyye*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Kılıç, Cihan. "Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kariyer Sistemi". *Turkish Academic Research Review* 3/1 (2018), 153-170.
- Kılıç, Muharrem. "Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/424-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Köksal, Mehmet Fatih. "Nevâlî, Nasûh, Nasûhî Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 2013. Erişim 09 Ağustos 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/%2520madde-detay/nevali-nasuh-nasuhi-efendi>
- Muĥibbî, Muhammed Emîn el-. *Hulâşatu'l-eser fi a'yâni'l- ħarni'l- ĥâdiye 'aşer*. 4 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284.
- Muĥibbî, Muhammed Emîn el-. *Nefhatü'r-Reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-ĥâne*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, ts.
- Öztürk, Said. "Kassâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/579-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 4 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Ŧâluvî, Derviş Muhammed eĥ-. *Sâniĥâtü düme'l-ħaşr fi muĥâraĥâti beni'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1983.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Takıyyüddin er-Râsîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/454-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Turan, Şerafettin. "Hoca Sâdeddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/196-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ķâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A'lâm li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-musta'ribîne ve'l-musteşriĥîn*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâÿîn, 15. Basım, 2002.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Abdülkâhir Cürçânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinalliği

The Originality of Abdulkahir Curcani's Criticism for the Theory of Sarfa

İrfan Kaya 

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Assist. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric Bilecik / Türkiye
irfan.kaya@bilecik.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-6169-2202>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1189714

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 26.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Kaya, İrfan. "Abdülkâhir Cürçânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinalliği". *Marife* 22/2 (2022): 991-1007. <https://doi.org/10.33420/marife.1189714>

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



<https://marife.org/tr/>

Abdülkâhir Cürçânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinalliği

Özet

Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu ortam olan Cahiliye Arap toplumunda şiir ve hitabet gibi dilsel sanatların yüksek bir seviyede olduğu kabul edilmektedir. Kur'ân'daki bazı ayetler, edebi kültürü bir övünç vesilesi olarak gören bu topluma belagat ve feshat yönüyle meydan okumuştur. Hatta Kur'ân, meydan okumanın seviyesini her seferinde yükselterek önce kitabın tamamına, sonra on suresine ve nihayetinde tek bir suresine benzer bir söz getirmeleri noktasına taşımıştır. Cahiliye Arap toplumunun tüm bu meydan okumalar karşısında aciz kalışı i'câzu'l-Kur'ân olarak isimlendirilmektedir.

Belagat ilminin ortaya çıkışı ve gelişiminde Kur'ân'ın i'câz vecihlerine yönelik yapılan çalışmaların etkisi büyük olmuştur. Özellikle hicri II. asır ve sonrasında, büyük bir kısmı kalamcı olan birçok âlim tarafından i'câzu'l-Kur'ân ismiyle veya farklı isimler altında bu konuyu ele alan çokça eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerde Kur'ân'ın i'câz vecihlerine yönelik çeşitli görüşler ve teoriler ortaya atılmıştır. Bu teorilerden biri de Ebû İshak en-Nazzâm (ö. 231/845)'a nispet edilen Sarfe teorisidir. Bu teoriye göre Kur'ân'ın muhatabı olan Araplar feshat ve belagat yönüyle onun bir benzerini hatta ondan daha üstün bir kitabı ortaya koyabilirlerdi. Ancak Allah bu muaraza gücünü ve cesaretini onlardan alarak böyle bir işi engellemiştir. Böylece Kur'ân'ın i'câz yönü bizzat kendisinde değil de Allah'ın bu engellemesinde ortaya çıkmaktadır. Sarfe teorisi, onu savunan âlimler tarafından geliştirilmiş, gelen eleştiriler karşısında revize edilerek farklı versiyonlarıyla i'câzu'l-Kur'ân literatüründe yerini almıştır. Bu teori sonraki süreçte bazı âlimler tarafından desteklenirken bazı âlimler tarafından reddedilmiştir. Sarfe teorisini reddeden âlimlerden biri de Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078)'dir. O, er-Risâletü's-şâfiye isimli eserinde bu teorinin yanlışlığına yönelik görüşlerini ortaya koymuş, yazdığı diğer eserlerinde buna alternatif olarak Nazım teorisini sistemleştirmiştir. Ancak ondan önce Câhız başta olmak üzere Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi âlimlerin de içinde olduğu birçok müellif, eserlerinde Sarfe teorisine yönelik eleştirilerini zikretmişlerdir. Bu âlimler içerisinde, diğerlerine nispetle konuyu daha geniş bir şekilde ele alan kişi Kâdî Abdülcebbar olmuştur.

Biz bu çalışmamızda daha çok belagat ilmine yönelik çalışmalarıyla şöhret bulmuş olan Abdülkâhir Cürçânî'nin Sarfe teorisine yönelik eleştirilerinde kendisinden önceki âlimlerin yaklaşımlarından ne derecede etkilendiğini saptamaya çalıştık. Cürçânî'nin tenkit ettiği hususların ve tenkit metodunun kendisinden önce yaşamış âlimlerin eleştirileriyle ortak ve farklı noktalarını belirlemeye gayret gösterdik. Ayrıca Cürçânî'nin sarfe teorisini eleştirirken ortaya koyduğu yaklaşımın kendinden sonraki âlimlere etki edip etmediğini inceledik. Böylelikle Cürçânî'nin i'câzu'l-Kur'ân çalışmalarının önemli meselelerinden biri olan sarfe eleştirisine bir belagatçı olarak ne derece katkıda bulunduğunu ortaya çıkarmaya çalıştık. Cürçânî kendisine kadar oluşmuş nahiv literatürünü, nazım ismini verdiği ve söz söyleme anlamında kelimada bağlamın mana üzerindeki etkisini ilk defa kapsamlı bir şekilde araştırmış bir âlimdir. Cümle içerisindeki öğelerin konularının anlam üzerindeki etkilerini inceleyerek, daha sonraları belagat âlimlerinin 'meanî' ismini verdiği belagat disiplininin kurucusu sayılmaktadır. Daha çok belagat eserleriyle meşhur olan Cürçânî belagatın kurucusu olmak gibi bir payeye layık görülmüştür. Onun bu şöhreti elde etmesinde kuşkusuz dil ilimlerine ve belagat ile ilgili tartışmalara mantıksal, irdelemeci bir üslupla yaklaşması etkili olmuştur. Akli ve nakli argümanları titizlikle kullanma yönündeki tavrını sarfe teorisine yönelik eleştirilerinde de göstermiştir. Eşarî bir âlim olmasına karşın sarfe nazariyesini eleştirirken mezhep ismi zikretmemesi, bir mutezili olan Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerinden istifade ettiğini düşündürecek tarzda ona benzer delilleri zikretmesi önemlidir. Çalışmanın bir diğer amacı da İslami kültür geleneğinde âlimlerin farklı mezheplerden âlimlerin görüşlerinden faydalandıklarını göstermektir. Aynı şekilde bir mutezili olan Nazzâm'a nisbet edilen sarfe nazariyesinin Câhız ve Kâdî Abdülcebbar gibi başka mutezili âlimler tarafından eleştirilebildiğini ortaya koymaktır. Böylelikle İslami ilimlerin zirveye ulaştığı dönemlerde âlimler arasında mezhep taassubunun olmadığına dair bir fikir oluşturmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, i'câzu'l-Kur'ân, sarfe teorisi, Abdülkâhir Cürçânî, eleştiri.

The Originality of Abdulkahir Curcani's Criticism for the Theory of Sarfa

Summary

It is accepted that linguistic arts such as poetry and rhetoric are at a high level in the Jahiliyya Arab society in which the Qur'an was revealed. Some verses in the Qur'an challenged this society, which saw literary culture as a source of pride, in terms of rhetoric and eloquence. Furthermore, the Qur'an has raised the level of challenge each time to the point of bringing a similar word to the entire book, then to its ten suras, and finally to a single surah. The helplessness of the Jahiliyya Arab society in the face of all these challenges is called i'câzu'l-Qur'an.

The effects of the studies on the i'jaz aspect of the Qur'an have been great in the emergence and development of the science of rhetoric. Especially in the second hijri century and later, many works dealing with this subject were written by many scholars under the name of i'jâzu'l-Qur'an. In the works, various views and theories have been put forward regarding the i'jaz aspects of the Qur'an. One of these theories is the Sarfa theory attributed to Abu Ishaq en-Nazzam (d. 231/845). According to this theory, the Arabs could have produced a book similar to it or even superior to it in terms of eloquence and rhetoric. However, Allah prevented it by taking away the strength and courage of this dispute from them. The i'jaz aspect of the Qur'an appears in the prevention of Allah, not in itself. The theory of sarfa was developed by the scholars who defended it and it was revised in the face of criticism and took its place in the literature of i'jâzu'l-Qur'an with different versions. While this theory was supported by some scholars in the following period, it was rejected by the others. One of the scholars who rejected the theory of sarfa is Abdülkâhir Curcani (d. 471/1078). He put forward his views on the falsity of this theory in his work called al-Risaletu's-Şafiyye, and systematized the Nazım theory as an alternative to it in his other works. However, many authors including scholars such as Cahız, Abu Suleyman al-Khattabî (d. 388/998), Bâkılânî (d. 403/1013) and Kâdî Abdulcebbar (d. 415/1025) criticized the theory of sarfa before. Among these scholars, Kadi Abdulcebbar was the one who dealt with the subject more broadly compared to the others.

In this study, we tried to determine to what extent Abdulkahir Curcani, who gained fame with his studies on the science of rhetoric, was influenced by the approaches of previous scholars in his criticisms for the theory of sarfa. We have tried to determine the common and different points of Curcani's criticism and his criticism method with the criticisms of the scholars who lived before him. In addition, we examined whether the approach of Curcani in criticizing the theory of sarfa had an impact on later scholars. Thus, we tried to reveal how much Curcani, as an rhetorician, contributed to the criticism of the sarfa, which is one of the important issues of i'jâzu'l-Qur'an studies. Curcani is a scholar who, for the first time, extensively researched the syntax literature, which he called Nazım, and the effect of the context on meaning. By examining the different effects of the positions of the elements in the sentence on the meaning, Curcani is considered the founder of the discipline of rhetoric, which rhetoric scholars later called "meani". Mostly known for his rhetoric works, Curcani was deemed worthy of the honor of being the founder of rhetoric. Curcani also showed his attitude of using rational and analytical arguments meticulously in his criticisms of the theory of sarfa. Although Curcani is a Ashari scholar, it is important that he does not mention the name of the sect while criticizing the theory of sarfa, and that he mentions similar evidences in a way that suggests that he benefited from the views of Kadi Abdulcebbar, a mutazilite. Another aim of the study is to reveal that scholars benefit from the views of other scholars from different sects in the Islamic cultural tradition and the theory of sarfa attributed to Nazzam, who is a mutazilite, can be criticized by other mutazilite scholars such as Cahız and Kadi Abdulcebbar. Thus, it forms an idea that there was no sectarian bigotry among scholars during the periods when Islamic sciences reached their peak.

Keywords: Arabic language and rhetoric, icazu'l-Quran, sarfa theory, Cürçani, criticism.

Giriş

Allah tarafından yaratılıp yeryüzüne gönderilen insanoglu başta akıl olmak üzere birçok nimet ile donatılmıştır. Allah onu yeryüzünde de etrafındaki nesnelere, insanlar ve yaratıcısıyla ilişkilerini nasıl düzenleyeceği konusunda başıboş bırakmamış, ilahi vahiyle destekleyerek çeşitli dönemlerde peygamberler göndermiştir. Tevhid inancının gereği olarak tek ve bir olan Allah'a ibadete davet eden bu

peygamberler ise kendilerine gönderilen ilahi vahyin muhatapları tarafından çoğunlukla reddedici bir tavırla karşılanmıştır.¹ Risalet vazifesi peygamberler için çoğunlukla zor bir süreç olarak gerçekleşmiş, bu süreçte onlar muhatapların inkârı, alayı ve maddi manevi eziyetleri ile mücadele etmek zorunda kalmışlardır.² Ancak Allah, peygamberleri bu sıkıntılarla mücadele ederken yalnız bırakmamış ve onları çeşitli mucizelerle desteklemiştir. Bu mucizeler tarihsel şartlara itibar edildiğini gösterir bir şekilde genellikle nebilerin muhatap kitesinin anlayabileceği veya onların iddialı oldukları alanlardan seçilmiştir. Düşünce dünyaları maddi ve doğal unsurlara sıkıca bağlı olan Hz. İbrahim'in kavmine, tabii bir unsur olarak ateşin yakıcılığının devre dışı bırakılması, sihirbaz ve kâhinlerin idolleştirildiği bir ortamda Hz. Musa'ya yed-i beyza ve âsa gibi mucizelerin verilmiş olması evrensel hakikatlere aralanan birer kapı hükmünde olan mucizelerin yerel ve toplumsal niteliğine birer işaret olarak kabul edilmektedir.³

Mucizelerin yerel ve toplumsal olması onların daha sonraki asırlar veya farklı toplumlarda sıradan olaylara dönüştüğü anlamına da gelmemektedir. Kur'ân'da mucize kelimesi zikredilmemekle beraber onun yerine ayet, burhan, beyyine ve sultan kelimeleri kullanılmıştır. Kur'ân'da zikredilen bu kavramları ifade etmek için ortaya çıkan mucize kelimesi hicri II. Asırda belirginleşmeye başlayan kelimeler çalışmaları ile ilmi literatüre girmiştir.⁴ Peygamberlerin ilahi vahye muhatap olduklarını ispat sadedinde var olan mucizeler için belli şartlar zikredilmektedir. Bunlar içerisinde mucizelerin olağan üstü olaylar olmaları, Allah tarafından yaratılmış ve onun iznine tabi olmaları, muhataplar tarafından benzerinin getirilememesi, peygamberin davetiyle ters düşmemesi ve muhataplara meydan okuması gibileri sayılabilir.⁵

Hâtemu'l-enbiya olan Hz. Peygambere indirilen son ilahi kitap Kur'ân-ı Kerim bu sünnete uygun olarak muhatapları olan Arapların, dönemin şartları içerisinde zirvesini temsil ettikleri beyan ve belagat alanında bir mucize olarak gönderilmiştir. Ayetin ifadesiyle Kur'ân başlı başına okunan bir kitap olarak inanan bir kavme gönderilmiş mucizedir.⁶ Bir mucize olarak indirilmiş Kur'ân çeşitli zamanlarda ve farklı bağlamlarda muhatapları olan Arap toplumuna birkaç defa meydan okumuş ve bu meydan okumalara herhangi bir cevap verilememiştir. Bu bakımdan Kur'ân belagat ve fesahat yetenekleri çok gelişmiş, bununla övünen bir topluma bu hususiyet ile meydan okumuş ve onları aciz bırakmıştır. İslam ilim literatüründe Kur'ân'ın mu'ciz olması hususunda tam bir icma vardır denilebilir.⁷ Ancak bu i'câzın niteliği hakkında erken dönemlerden itibaren ihtilafli görüşler ve tartışmalar ortaya çıkmıştır.

¹ Enbiyâ, 21/25; Zâriyât, 51/52.

² Hicr, 15/11; Yasin, 36/30.

³ Bâkullâni, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997) 5; Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1957) II/98.

⁴ Mustafa Müslim, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Riyad: Dâru'l-Müslim, 2. Baskı, 1996) 13, 14.

⁵ Müslim, *Mebâhis*, 15-17.

⁶ Ankebût, 29/51.

⁷ Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhavî, (Beirut: Dâr-ı İhyâ-ı Turâsi'l-Arabî, 1405) 1/33; Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. İbrahim, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsu Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân), thk. Muhammed H. Ahmed, M. Zağlul Sellâm, (Kahire: Dâru'l-Maârif, trs) 21; Nuredin Muhammed 'Itr el-Halebî, *'Ulûmu'l-Kur'ân ve Usûlu't-Tefsir*, (Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1993) 193, 194.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) Kur'ân'ın i'câzının niteliğine yönelik olarak kendi dönemine kadar ortaya çıkmış dört farklı görüşü çeşitli yönleriyle ele alarak reddetmiş ve nazım nazariyesini benimsemiştir. Bu dört farklı i'câz yaklaşımı şu şekilde sıralanabilir:

1-Sarfe: İbrahim b. Nazzâm'a nisbet edilen bu görüşe göre Allah Arapları Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkoymuştur.

2- Kur'ân'ın üslubunun şiir, hutbe ve mektuplardan farklı olması.

3- Kur'ân'da tenâküz ve ihtilaf bulunmaması.

4-Gayb bilgileri içermesi.⁸

Bu farklı görüşler içerisinde sarfe nazariyesi Kur'ân'ın mucizeliğini açıklamak amacıyla ortaya çıkan ilk yaklaşımlardan biri kabul edilir. Mutezîlî bir düşünür olan İbrahim b. Nazzâm (ö. 231/845) tarafından ortaya atıldığı kabul edilen bu görüş tarihsel süreç içerisinde şöhret bulmuş, birçok mezhepten düşünür tarafından benimsenmiştir. Aynı zamanda bu yaklaşıma itiraz edenler de çok olmuştur. Dolayısıyla Sarfe nazariyesi i'câzu'l-Kur'ân literatüründe önemli bir yaklaşım tarzı olmuştur.

Sarfe nazariyesi İslam kültür geleneğinde Kur'ân'ın mucizeliği etrafında oluşmuş literatür içerisinde onu savunanların ve reddedenlerin tartışmalarıyla önemli bir mesele olmuştur. Klasik kaynaklar içerisinde i'câzu'l-Kur'ân isimli eserler bağlamında ele alınan sarfe teorisi günümüzde birkaç makale düzeyinde araştırmanın konusu olmuştur. Konuyla ilgili olarak Fethi Ahmet Polat'ın 'Bir i'câzu'l-Kur'ân İddiası: Sarfe', İbrahim Halil Erdoğan'ın 'Câhız ve Sarfe Nazariyesine Farklı Bir Bakış' ve Mehmet Zeki Süslü'nün 'Sünnî Âlimler Nazarında Sarfe' isimli makaleleri bulunmaktadır. Yine İbrahim b. Mansur et-Türkî'nin 'el-Kavlu bi's-Sarfe' isimli Arapça makalesi de sarfe meselesini ele alan çalışmalardır. Ancak bu çalışmalar sarfe konusunda en detaylı ve kapsamlı itirazı kaleme alan Abdülkâhir Cürçânî'nin yaklaşımına ya hiç değinmemiş ya da kısaca işaret etmişlerdir. Dolayısıyla belagat ilminin kurucusu sayılan ve bu literatür içerisindeki önemi yadsınamayacak bir âlimin konuyla alakalı fikirlerinin karşılaştırmalı bir şekilde ele alınması kaçınılmaz olmuştur.

1. Sarfe

Sözlük anlamı itibariyle 'herhangi bir şeyin durumunu değiştirmek, bir şeyi başka bir şey ile takas etmek, hile, fidye, açıklamak, birinden bela ve ezayı def etmek' gibi manalara gelmektedir.⁹ Hicri VII. Asra kadar yazılmış sözlüklerde kavram lugavi manasıyla ele alınmış, henüz ıstılahi tanımıyla etimolojik sözlüklerde yer bulmamıştır. Sarfe kavramının ıstılahi manada kullanımına klasik literatür içerisinde ilk olarak Câhız'ın (ö. 255/869) eserlerinde rastlanmaktadır. Câhız, 'fi halki'l-Kur'ân' isimli risalesinde kavramın fikir babası olarak hocası İbrahim b. Nazzâm'a işaret

⁸ Razî, Fahrudin, *Nihâyetü'l-icâz fî Dirâyeti'l-i'câz*, (Kahire: Matbaatu'l-Âdâb, 1317) 5-7.

⁹ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Şihâb*, ص-ر-ف maddesi, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâ'în, 3. Baskı, 1984), IV, 1385; Sâhib İsmail b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl Yasin, (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1994), VIII, 128; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Muhammed Abdulvahhâb, Muhammed es-Sâdık, (Beyrut: Dâr-ı İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, 3. Baskı, 1999); VII, 328.

etmektedir.¹⁰ Mutlak manada sarfeyi bir kavram olarak Hattâbî (ö. 388/998) kısaca ise şu şekilde tanımlamaktadır: '*Kur'ân-ı Kerim'in belagat ve nazım yönüyle bir mucize olduğunu fakat Allah'ın Arapları, onun ayısını getirme hususunda engellediğini, eğer Allah'ın engellemesi olmasaydı Kur'ân'ın meydan okuduğu insanların da onun bir benzerini getirebileceklerini düşünmektir.*'¹¹ İbrahim b. Nazzâm'a atfedilen bu görüş mutlak sarfeyi ifade etmektedir. Tarihsel süreç içerisinde sarfe nazariyesi kendi içerisinde bazı dönüşümlere uğramıştır. Belki konuyla ilgili tartışmaların geldiği boyut, belki de muhaliflerinden gelen bildirimler neticesinde bu fikri benimseyen âlimlerin etkisiyle sarfe, üç farklı şekilde tezahür etmiştir;

Mutlak sarfe: yukarıda tanımı verilen ve İbrahim b. Nazzâm'a nisbet edilen, Allah'ın bizatihi Kur'ân'a muarazayı engellediğini savunan görüş. Nazzâm'ın bu görüşü savunmasında sahip olduğu 'halk'u'l-kur'ân' düşüncesinin etkili olduğu iddia edilmektedir. Ona göre Kur'ân'ın yaratılmış olması bir benzerinin insanlar tarafından getirilebileceğini de mümkün kılmaktadır. Ancak bize göre sarfenin 'halk'u'l-Kur'ân' düşüncesinden sadır olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim ondan sonra gelmiş bazı mutezilî âlimler bu düşüncüyü savunmalarına rağmen sarfeye net bir şekilde karşı çıkmışlardır.

Dolaylı sarfe: Allah'ın Arapların dikkatini ona muaraza etmekten alıkoyması veya ona muaraza etme isteklerini ellerinden alması şeklinde belirginleşen görüş. Buna bir nevi psikolojik sarfe veya modern tabiriyle öğrenilmiş çaresizlik de denilebilir. Cahız'ın, her ne kadar mutlak sarfe konusunda hocası Nazzâm'a sert eleştiriler yöneltmişse de dolaylı sarfeyi kabul ettiği savunulmuştur. Nitekim *Kitâbu'l-Hayevân* isimli eserinde kendi zamanındaki dehrilere yönelik verdiği cevaplar sadedinde ortaya koyduğu ilke şu şekildedir: '*şayet bir kişi bugün evden çıkmayacağını yakinî olarak bilse, yapamayacağını bile bile nefsinin onu çıkmaya zorlaması mümkün değildir.*' Câhız sonra bu ilke doğrultusunda konuyu Arapların Kur'ân'ın meydan okumalarına karşı muaraza edememelerine getirerek dolaylı sarfeyi kabul ettiğini göstermiş olmaktadır.¹²

İlmî sarfe: Şîf bir âlim olan Şerif el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) nisbet edilen bu fikre göre Allah Arapları Kur'ân'ın feshahat ve nazım yönünden bir benzerini getirmek için gerekli olan ilmi ve bilgiyi elde etmekten alıkoymuştur. Yani kim Kur'ân'a nazire getirme konusunda bir teşebbüste bulunsa Allah ondaki fesahat ve nazım bilgisini elinden almaktadır. Bu şekilde Araplar Kur'ân'ın mucize olduğuna ikna olmuşlardır.¹³

Sarfe nazariyesini çeşitli şekilleriyle farklı mezheplerden birçok âlim benimsemiştir. Bunlar arasında Zâhirî mezhebinin kurucusu İbn Hazm (ö. 456/1064), Sünnî bir âlim olan Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İbn Sinan el-Hafâcî (

¹⁰ Câhız, Ömer b. Bahr, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), III, 287.

¹¹ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, 22.

¹² Câhız, Ömer b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Muhammed Bâsil U. Es-Sûd, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2011), III, 304, 305.

¹³ Şerif el-Murtazâ, Ali b. El-Huseyn, *el-Müdih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân*, thk. M. Rıza el-Ensârî el-Kummî, (Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmî, 1429, 3. Baskı), 36.

ö.466/1073)¹⁴ ve bir Mutezilî âlim olan Ebu'l-Hasan Ali er-Rummânî sayılabilir. Rummânî i'câzu'l-Kur'ân'a dair kaleme aldığı eserinde sarfeyi bir i'câz vechi olarak kabul etmektedir.¹⁵

Sarfe nazariyesini bazı ehlişünnet âlimleri Kur'ân'ın nazmı ve fesahatıyla beraber bir i'câz vechi olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla ehlişünnet âlimlerini sarfeyi bir i'câz vechi olarak kabul edenler ve etmeyenler şeklinde sınıflandırmak da mümkündür. Bu bağlamda İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ragıp el-İsfehânî (ö. 502?/1108?), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) sarfeyi kabul eden ehlişünnet âlimleri arasında sayılabilir.¹⁶ Râzî daha önce zikri geçen eseri '*Nihâyetü'l-İcâz*'da Nazzâm'ın ortaya attığı sarfe görüşüne sert bir şekilde muhalefet etmişse de tefsirinde insanların kabiliyet olarak kısa surelerden bir benzerini getirmeye muktedir olmalarını kabul etmekte ancak bunu yapmaktan çekinmelerini bir i'câz vechi olarak görmekle dolaylı sarfeye destek vermiştir.¹⁷

Sarfe nazariyesine destek veren âlimler olduğu gibi onun her türlüsüne sert bir şekilde muhalefet edenler de vardır. Sünnî âlimlerden Hattâbî (ö. 388/998), Bâkullânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), mutezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025) sarfeyi reddeden âlimlerden sayılabilir.

Bu çalışmanın amaçlarından biri, belagat ilminin kurucusu sayılan Abdülkâhir Cürçânî'nin sarfe nazariyesine yönelik eleştirilerinde kendisinden önceki âlimlerden ne derecede etkilendiğini tespit etme olduğundan öncelikle kronolojik olarak ondan önceki âlimlerin sarfe eleştirilerine sistematik olarak yer verilecek ardından Cürçânî'nin yaklaşımı onlarla ortak ve farklı yönleri vurgulanarak ele alınacaktır.

1.1. Hattâbî'nin Sarfe Eleştirisi

Hattâbî, i'câzu'l-Kur'ân ile ilgili kaleme aldığı risalesinde Kur'ân'ın i'câz vecihlerine değindiği kısımda sarfe nazariyesini de ele almıştır. Öncelikle müellif sarfeyi tanımlamış ve bu iddiayı ortaya atanların dile getirdiği delili şu şekilde zikretmiştir;

Dediler ki: Allah peygamberler zamanında bir peygamber gönderseydi ve ona kavmi önünde otururken hem elini hem de ayağını uzatma mucizesi verseydi ve ona 'mucizen nedir?' diye sorulduğunda o deseydi: 'Benim mucizem elimi hareket ettirmem ve ayağımı uzatmaktır. Sizden hiçbiriniz benim bu yaptığımı yapamaz.' Kavmi de uzuvlarında herhangi bir sorun olmadığı ve bunu yapmaya çalıştıkları halde yapamaması bu durum bir mucize olurdu. Bu durumda peygamberin getirdiği mucizenin ne kadar harika ve görüntüsünün ne derece etkileyici oluşuna bakılmazdı. Sadece durumun adetlerin ve alışılmışın ötesinde oluşuna bakılırdı ve mucize peygamberliğin

¹⁴ Müslim, *Mebâhis*, 63, 64;

¹⁵ er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali, *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsu Resâil fi i'câzi'l-Kur'ân), thk. Muhammed H. Ahmed, M. Zağlul Sellâm, (Kahire: Dâru'l-Maârif, trs), 110; Polat, Fethi Ahmet, "Bir i'câzî'l-Kuran İddiası Sarfe" *Marife Bilimsel Birikim Dergisi*, 3. Sayı, Konya, 2004, s. 205.

¹⁶ Süslü, Mehmet Zeki. "Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021): 292.

¹⁷ Râzî, Fahraddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), II, 128.

sıdkına delalet ederdi.¹⁸

Hattâbî sarfeyi savunanların bu delilini tamamen reddetmemekte yani onu doğruya yakın bir görüş olarak görmektedir. Ancak قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۚ وَكَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا "De ki: "Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar."¹⁹ ayetini zikrederek bu delili reddetmektedir. Zira ona göre ayetin işaret ettiği husus bütün insan ve cinleri seferberliğe çağırarak suretiyle Kur'an'ın azametini ve mucizevi değerini ortaya koymaktır. Hâlbuki sarfeyi savunanların ortaya koyduğu delil, mucizenin konusu olan Kur'an'ın değerini ve ulaşılmaz oluşunu göz ardı etmektedir. Hattâbî'nin sarfe nazariyesine yönelik tenkidi sadece bununla sınırlıdır.²⁰

1.2. Bâkılânî'nin Sarfe Eleştirisi

Sarfe nazariyesine bütün vecihleriyle muhalefet eden âlimlerden biri olan Ebû Bekr el-Bâkılânî, hem Kur'an'ın i'câzına dair kaleme aldığı müstakil eseri *İ'câzu'l-Kur'an*'da hem de *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'an* adlı eserinde konuyu ele almıştır. Her ne kadar *Nüket*'inde kullandığı bazı ifadelerden dolayı onun dolaylı sarfeyi veya ilmi sarfeyi savunduğu iddia edilmişse de kanaatimizce müellif söz konusu meselede Mutezilîlerin iddialarına karşı farklı mucizelerden yola çıkarak cevap vermeye çalışmaktadır. Zikri geçen yerde Bâkılânî, Mutezilîlere isnad ettiği sarfe görüşüne karşı çıkmakta ve onlara karşı delil getirirken Kur'an'ın diğer peygamberlere örneğin Hz. Salih'e verilen kayadan deve çıkarma mucizesi veya Hz. İsa'ya verilen ölüyü diriltme mucizesi gibilerinin de diğer insanlar tarafından gerçekleştirilebileceğinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Konu diğer peygamberlerin mucizelerine geldiği noktada müellif şunları kaydetmektedir; "*Şayet derlerse: 'Eğer bu, (diğer peygamberlere verilen mucizeler) insanların kudretindeyse o zaman çalıştıklarında bunun benzerini getirmeleri vacip olur.'* Onlara şöyle denir: *Belki de onlar bu ilmi elde etmekten sarfolundular. Zira size göre ilim olmaksızın kudretin var olmasıyla makdûrun yokluğu imkânsız değildir.*²¹ Görüldüğü gibi Bâkılânî onlardan ilmi alınan mucizeden bahsederken Kur'an'ı kast etmemekte diğer olağanüstü hadiseleri içeren mucizelere işaret etmektedir.²²

Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'an* isimli eserinde sarfeye karşı eleştirilerini onu savunanların delillerini tek tek ele alıp cevap vererek sürdürmektedir. Sarfe taraftarları, Arapların belîğ ve sanatlı en az iki kelime söylemeye güç yetirebildiklerini, iki kelime söyleyenin bir iki kelime söylemeye daha muktedir olduğunu ve böylece bunları birleştirerek neticede kısa bir süre kadar kelam üretebileceğini ileri sürmektedir. Yani tümevarım metoduyla, parçayı oluşturanın o parçaları birleştirip bütünü oluşturabileceğini iddia etmektedirler. Ancak Bâkılânî bunun mantıken mümkün olmasına rağmen pratikte pek de imkân dâhilinde olmadığını ifade eder ve şunları ekler; *'Eğer*

¹⁸ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*, 23.

¹⁹ İsrâ, 17/88.

²⁰ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*, 23.

²¹ Bâkılânî, Ebû Bekr, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'an*, thk. Muhammed Zağlûl Selâm, (İskenderiyye: Munşe'âtu'l-Ma'ârif, trs.), 286.

²² Polat, "Bir İ'câzi'l-Kuran İddiası Sarfe", 207.

böyle olursa herkesin kaside ve şiir söylemeye, etkileyici hutbe ve mektuplar kaleme almaya muktedir olması gerekirdi. Hâlbuki gerçekte bu mümkün değildir.' Ayrıca Bâkılânî, Kur'ân'ın eşsiz ve ulaşılamaz bir nazım ve fesahat ile indirildiği kabul edilmezse o zaman onun sıradan ve bayağı bir söz olması gerektiği, insanların ona muarazadan engellendiği veya bu isteklerinin ellerinden alındığına inanıldığı takdirde de onun o yüce belagat makamından inmesi gerektiğini ifade etmiştir.²³

Bâkılânî'nin sarfeye karşı dile getirdiği bir diğer delil ise sarfenin kabul edilmesi durumunda bu sarf edilmişin yani engellenmenin Kur'ân'ın indirildiği dönemle sınırlı olması gerektiğidir. Yani şayet sarfe varsa Arapların Cahiliye döneminde Kur'ân benzeri bir metin ortaya koyma yeteneklerinin var olması ve bu durumda da o zamanlardan böyle bir metin kalması gerekirdi. Ancak Kur'ân'ın nazil oluşundan önce ona benzer bir metnin oluşturulduğuna dair bir veri yoktur.²⁴ Ayrıca müellife göre bir kişinin Kur'ân benzeri bir kelimaya koyduğunda bunu tek başına kendisinin takdir etmesinin bir anlamı yoktur. Bunu bütün fesahat ve belagat ehlinin kabul etmesi lazımdır. Bir kişinin tek başına Kur'ân benzeri bir söz söylediğini iddia etmesi *إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا أَوَّلُ الْبَيْتِ* *İnne fakkar ve qaddir faqtile kayfa qaddir thum nazar thum abasa wabasa thum adbara wastakbar faqala in hada illa awwal al-bayti. Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası, ne biçim ölçtü biçti! Sonra kahrolası ne biçim ölçtü biçti! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda sırtını dönüp gitti ve kibrine yenildi. "Bu" dedi, "Olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihir dir. Bu, insan sözünden başka bir şey değildir"*²⁵ ayetlerinde ifadesini bulan türden yanlış ve kınanmış bir hüküm olarak kabul edilmelidir. Ayrıca Bâkılânî, sarfeyi kabul etme durumunda Kur'ân'ın kendisinin mucizelik vasfını yitireceğini, onun yerine Arapların engellenmesinin mucize olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda da Kur'ân'ın kendisinde bir üstünlük ve fazilet kalmayacak ve o diğer sıradan kelimalar gibi olacaktı.²⁶

Müellif sarfenin diğer kısımlarından olan ilmi sarfeye de itiraz etmekte ve Arapların Kur'ân'ın benzerini oluşturmaya yönelik bilgilerinin olmamasından dolayı aciz kaldıklarını iddia edenlerin görüşlerine de karşı çıkmaktadır. Ayrıca Kur'ân ve beşer kelamının eşit seviyede olduğu, her ikisinin de aynı i'caz mertebesinde olmasının mümkün olduğuna yönelik iddiaları reddetmektedir.²⁷

1.3. Kâdî Abdülcebbar'ın Sarfe Eleştirisi

Mutezilî bir âlim olan Nazzâm'ın fikir babası olduğu sarfe nazariyesine en kapsamlı ve detaylı şekilde itiraz eden âlimlerden biri de yine bir mutezilî olan Kâdî Abdülcebbar'dır. *Muğnî* isimli eserinin i'câzu'l-Kur'ân'a tahsis ettiği bölümünde sarfe nazariyesine çeşitli nakli ve akli delillerle itirazda bulunmaktadır. Ona göre sarfe fikri doğru kabul edilirse Arapların men edildiği söz kapsamına sadece Kur'ân benzeri sözlerin mi yoksa tüm kelimaların mı girdiği hususunda kesin bir sınır çizilemez. Yani tüm kelimalardan engellenmiş olmaları gerekir. Hâlbuki tarihi veriler

²³ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, trs.), 29.

²⁴ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 30.

²⁵ Müddessir, 74/18-25.

²⁶ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 30.

²⁷ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 31.

onların söz söylemekten alıkonmadıklarını bize göstermektedir.²⁸

Kâdî Abdülcebbar'ın temas ettiği ikinci husus ise Bâkılânî'de de gördüğümüz üzere sarfenin kabul edilmesi durumunda mucizeliğin Kur'ân'da değil de engellenmede aranması gerektiğidir. Müellif Bâkılânî ile benzer bir şekilde sarfe savunucularının bu iddiasına İsrâ suresi 88. ayeti delil göstererek karşı çıkmıştır.

Kâdî'nin değindiği bir diğer delil sarfe taraftarlarının dile getirdiği, Arapların sarfeden dolayı yani men edilmenin getirdiği çaresizlikle Müslümanlara karşı silahla çarpışma yoluna gittikleridir. Hâlbuki ona göre biz onların sarfedilip edilmediklerini bilemeyiz. Ancak tarihi bilgilerimiz bize onların muaraza edemediklerinden dolayı savaşıma yolunu seçtiklerine dair birçok delil sunmaktadır.²⁹

Kâdî, dolaylı sarfeye da karşı çıkmaktadır. Zira ona göre insan, tabiatı gereği iddialı olduğu bir konuda kendisine meydan okunduğunda buna karşılık vermek için her yolu dener. Arapların iddialı olduğu fesahat ve belagat alanında Kur'ân'ın tüm meydan okumalarına rağmen buna cevap verme dürtülerinin elinden alındığına inanmak fitrata aykırı bir durumu savunmak demektir. Ayrıca Kâdî, kendi görüşünü savunular ile dolaylı sarfeyi savunular arasındaki nüansa da işaret etmektedir. Ona göre iki görüş arasındaki temel fark şudur: Sarfe taraftarlarına göre Arapları muarazadan alıkoyan şey Kur'ân'ın benzerini getiremeyeceklerine olan inançlarıydı. Yani buna cesaret edememeleriydi. Oysa onun benzerini getirmeye güç yetirebilirlerdi. Ancak Kâdî ve taraftarlarına göre onlar güç yetiremeyeceklerini bildiklerinden dolayı muaraza etmeye cesaret edemediler.³⁰ Ardından müellif Arapların güç yetiremeyeceklerine olan inançlarını gösteren delilleri şu şekilde sıralamaktadır:

Arapların Kur'ân'ın üstünlüğünü itiraf ettiklerine dair bilgiler.

Kur'ân'da geçen tehdî ayetleri.

Sarfe düşüncesi Kur'ân'ın mucizeliğini imkânsız kılmaktadır. Zira insanların onun bir benzerini getirmeye güç yetireceklerine inanmak onun fesahat düzeyini sıradan kelimeler seviyesine indirmek demektir. Bu durumda Arapların onun bir benzerini getirmekten alıkonulmuş olmaları mucize olmaktadır. Bu durumda bu alıkonmanın şimdi ve gelecekte de devam etmesi gerekir ki bu muhaldir. Bu görüşün benzerini Hattâbî'de de görmekteyiz.

Araplar akılları yerinde olduğu halde Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkonduklarını ya biliyorlardır ya da bilmiyorlardır. Akıllarını kaybetmedikleri halde bunu bilmemeleri muhaldir. Şayet engellendiklerini biliyorlarsa o zaman ona muaraza etme dürtüleri var demektir. Zira Kur'ân tehdî ayetlerinde geçtiği üzere onlara meydan okumuştur. Onların da bu meydan okumaya cevap vermeye yönelik bir hırslarının olduğu da bilinmektedir. Bu durumda onlarda muaraza dürtüsü var demektir. Böyle olunca sarfe taraftarları 'onların muaraza dürtüleri ellerinden alındı' demekle çelişkiye düşmüş olmaktadır.³¹

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, thk. Hadr Muhammed Nebhâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), XVI, 288.

²⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 289.

³⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 290.

³¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 290, 291.

Ayrıca Kâdî, Arapların muaraza konusunda yeknesak bir tavır takınmadıklarını, bazılarının buna gayret ettiğini ancak bazılarının buna hiç yeltenmediklerini ifade etmiştir. Ona göre onların muarazaya girişmeyenlerini etkileyen dürtü Allah'ın engellemesi değil, bu işte usta olanların başarısız olmalarıdır. Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye benzer bir şekilde Kâdî, Kur'an'ın fesahat ve belagat üstünlüğünün bu işte usta olanlar tarafından itiraf edilmesinin neticesinde diğer insanların ona muaraza etmeyi imkânsız görerek bundan vazgeçtiklerini düşünmektedir.³²

Kâdî Abdülcebbâr görüldüğü üzere sarfe nazariyesine eserinde, seleflerine nazaran daha fazla yer ayırmış, bir mutezilî kelamcı olmasına rağmen yine bir başka mutezilî olan Nazzâm'ın fikir babası olduğu sarfe nazariyesini reddetmiş, çeşitli deliller ile onların iddialarını tek tek çürütmeye çalışmıştır.

1.4. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sarfe Eleştirisi

Abdülkâhir el-Cürcânî sarfe nazariyesine yönelik eleştirilerini hem *Delâilu'l-i'câz*'da hem de Kur'an i'câzına dair kaleme aldığı *er-Risâletü's-şâfiye*'sinde dile getirmiştir. Cürcânî, konuyu daha geniş ve detaylı ele aldığı eseri *er-Risâletü's-şâfiye*'sinde öncelikle sarfe nazariyesinin iki farklı vechine atıfta bulunmaktadır. Bu vecihlerden birincisi Kur'an'ın meydan okumasının ondaki manaların aynısının ona benzer lafız ve nazımla getirilemeyeceğine yöneliktir. Bu şekilde meydan okuma Kur'an'ın ifade ettiği manaların farklı lafızlar ve nazım ile insanlar tarafından taklit edilemeyeceğine işaret etmektedir. Yani meydan okumanın bu şekilde anlaşılması durumunda Araplar manalar konusunda serbest bırakılmamış olmaktadır. Meydan okumanın bu şekilde anlaşılmasına yönelik itirazlarını Cürcânî daha sonra işleyecektir. Ancak ondan önce tehaddînin diğer vechine yönelik itirazlarını beyan etmektedir. Cürcânî'nin yaptığı bu incelikli ayırma göre tehaddînin diğer vechi Arapların konu ve manalar konusunda da serbest bırakılmış olmalarıdır.³³ Müellif meydan okumanın bu vechini kapsayan sarfe görüşünün, içinde çeşitli sıkıntılar barındırdığını ifade etmektedir. Cürcânî bu kısa değiniden sonra sarfe nazariyesini çeşitli akli ve nakli delillerle çürütmeye çalışmıştır.

1.4.1. Akli Deliller

Öncelikle ona göre sarfe fikrini kabul ettiğimiz takdirde Arapların Kur'an'dan önceki belagat ve fesahat seviyesinden aşağı düştükleri ve sahip oldukları belâğ söz söyleme yeteneğini kaybettiklerine inanmamız gerekir. Yani bu, Kur'an'ın inzalından önce ellerinde bulunan belagat silahını ve onunla kendilerini savundukları fesahat gücünü kaybetmelerini gerektirir. Bu durumda Araplar sahip oldukları fesahat ve belagat yeteneğini kaybettiklerini ya biliyorlardı ya da bilmiyorlardı. Eğer bilmiyorlar idiyse, Kur'an'ın meydan okuması anlamsız olurdu. Çünkü Araplar ne konuda sahaya davet edildiklerini bilmediklerinden, Kur'an'ın yapamayacakları bir şeye kalkışmaları hususunda ortaya koyduğu kınama ve uyarıları geçerliliğini yitirdi.

³² Ebû Mansur Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 184; Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 292.

³³ Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman, *er-Risâleü's-şâfiyye*, (Selâsu Resâil fi l'câzi'l-Kur'an), thk. Muhammed H. Ahmed, M. Zağlul Sellâm, (Kahire: Dâru'l-Maârif, trs) 146.

Ayrıca engellenme olgusu insanın talep ettiği ve yöneldiği bir şeye karşı olduğunda makuldür. Onlar bilmedikleri bir şeyi talep edemeyeceklerinden engellenmiş olmaları da düşünülemez. Öte yandan sarfe fikrine göre Arapların Kur'ân'dan önceki söz söyleme yetenekleri Kur'ân seviyesinde olmalıdır. Bu durumda onlar kendilerinden neyin alındığını (sarf edildiklerini) bilmiyorlarsa Kur'ân'ın üstünlüğü ve eşsiz oluşu hakkında da bir fikirleri olmamalıydı. Eğer onlar Kur'ân'ın üstünlüğü hakkında bilgi sahibi değillerse ona muaraza etmeye de soyunmayacaklardı. Muaraza etmeye ihtiyaç hissetmedikleri bir kitabın benzerini getirmeye çalışmayacaklardı. Bu durumda da engellendiklerinin farkına varmayacaklardı. Farkında olmadıkları bir durumun da karşılığında cezaya çarptırılmamaları gerekirdi.³⁴ Cürcânî Arapların engellendiklerini bilmemeleri ve söz söyleme yeteneklerinin Kur'ân'ın nuzulünden önceki hal üzere devam ettiğini düşünmeleri durumunda Kur'ân'ın bir benzerini getirdiklerine inanacaklarını ve onun gibi bir söz ortaya koyduklarına dair bir itikat içinde olacaklarını ifade etmektedir. Sarfe nazariyesine yönelik bu yaklaşımın benzerini Kâdî'de de görmüştük.

Ona göre şayet Araplar engellendiklerini bilselerdi o zaman da engellendiklerine şaşırmaları, Kur'ân'ın üstünlüğü karşısında değil de neden engellendikleri hususunda hayret yaşadıklarına dair rivayetlerin bize ulaşması gerekirdi. Ancak böyle bir rivayete ne yazılı ne de sözlü kaynaklarda rastlanılmamaktadır.³⁵

Cürcânî dil ilimlerine yaklaşım tarzı olan mantıksal çıkarım ve istidlal metodunu burada da devreye sokmuş ve sebr-taksim metoduyla sarfe nazariyesinden doğabilecek mantıksal önermeleri tek tek çürütmeye çalışmıştır. Cürcânî'nin ortaya koyduğu bu mantıksal delile Kâdî Abdülcebbâr'ın da başvurduğunu görmüştük. Metod yönünden benzeşmeler de getirdikleri deliller ve örnekler ile birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Cürcânî'ye göre sarfe taraftarlarının savunduğu üzere Kur'ân'ın nuzuluyla Arapların fesahat ve belagat yeteneklerini kaybettiklerine inanırsak Hz. Peygamberin de bundan nasibini aldığına inanmamız gerekir. Yani nübüvvetin ondaki beyan gücünün bir kısmını aldığı düşünülebilir. O zaman Hz. Peygamber kendisinden önce yaşamış beyan ustası bir Araptan daha aşağıda görülmüş olur ki bu bir müslümana yakışmaz. Çünkü Hz. Peygamberin Arapların en fasihi olduğu konusunda hiçbir müslümanın şüphesi yoktur. Şayet bunun aksi ifade edilirse yani Hz. Peygamberin Araplardan ayrı olarak beyan gücünde bir azalma olmadığına inanılırsa o halde قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۚ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهْرًا "De ki: "Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar" ayetini okuduğu sırada onun benzerini güç yetirebilen bir insan olarak ayetin içeriği ile tenakuz içinde bulunduğu kabul edilmiş olur.³⁶

Cürcânî'nin sarfeye karşı ortaya koyduğu bir diğer eleştiri de daha önce Kâdî'de de gördüğümüz üzere sarfe nazariyesinin mucizeliği Kur'ân'da değil de men edilmede yani engellenmede ortaya çıkmasını gerektirmesidir. Yani bir kişinin

³⁴ Cürcânî, *Risâle*, 147.

³⁵ Cürcânî, *Risâle*, 148.

³⁶ Cürcânî, *Risâle*, 148.

Peygamber olarak kavmine yapılması sıradan olan bir fiili gösterip 'şu an ben bu işi yapabilirim ama siz yapamayacaksınız. Bu da benim mucizemdir' demesi dikkatleri peygamberin fiiline değil de o sıradan işin yapılamamasına çevirir.³⁷

Cürcânî'nin sarfe nazariyesinde gördüğü eksikliklerden bir diğeri ise Sarfe gibi önemli bir olgunun, iman hakikatlerine ve itikada etki edecek böyle bir durumun açık, seçik, gören gözlere, işiten kulaklara hitap eden bir delil olmamasıdır. Ya da içtihad ehlinin içtihad ile veya akıl yürütmeyeyle kolayca ulaşabileceği cinsten olmamasıdır. Gizli, derin düşünmeyi, öncekilerin belagat düzeylerini bilmeyi gerektirecek, ancak özel bir liyakat ehlinin anlayacağı bir şekilde olmasıdır. Örneğin bir peygamberin topluluğu karşısına çıkıp 'ben peygamberim ve delilim daha önce hiç yapmadığınız bir şey hususunda engellendiğinizi söylememdir. Her ne kadar ilk bakışta buna güç yetiremeyeceğinizi düşünseniz de gayret edip bütün varlığınızı ortaya koyduğunuzda yapabileceğinizi vehmedeceksiniz' demesi düşünülemez.³⁸ Bu durumda ona göre Arapların tüm güçlerini ortaya koyup çabalayarak yapabileceklerini düşündükleri bir şeyin daha önce bir benzerini yapmadıkları halde bundan engellendiklerini düşünmek sarfe taraftarlarının kendi içlerinde düştükleri bir çelişkidir.³⁹

Cürcânî'nin sarfe fikrini savunanlara yönelik bir diğer eleştirisi de şudur ki sarfe taraftarlarının bu fikre ya bir haberi bilgi ya da inceleme ve araştırmaya dayanan nazari bir bilgi ile ulaşmış olmalarıdır. Eğer inceleme ve araştırma yoluyla ulaşmışlarsa onların, Kur'ân'ın nazmiyle beraber tüm Arap kelamını da bütünüyle inceleyip karşılaştırmaları gerekirdi. Ancak sarfe taraftarlarının tüm Arap kelamını en ince ayrıntısına kadar bilmeleri mümkün değildir. Yok, eğer haber ile geldiyse bu konuda Cürcânî'ye göre herhangi bir rivayet veya haber bulunmamaktadır.⁴⁰

Cürcânî buraya kadar aktardığımız üzere sarfe fikrine karşı akli ve nazari argümanlar ileri sürmüş, kendisinden önce yapılmamış bir şekilde bu fikri ince detaylarıyla ele almış ve her detayı mantıksal örgü içerisinde değerlendirmiştir. Genel olarak anlaşılıyor ki Cürcânî bu meseleyi dert edinmiş, sarfe fikrinin sahip olduğu iddaları onu savunanların sözlerinden satır aralarını okuyarak tahric etmiş ve eleştirmiştir. Cürcânî sadece akli delillerle değil nakli delillerle de sarfe fikrine karşı çıkmıştır.

1.4.2. Nakli Deliller

Sarfe fikrini savunanların söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla Araplar Kur'ân gelmeden önceki belagat ve fesahat yeteneklerini kaybettiler. Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere müslümanlar önceleri yapabildikleri gibi ustaca söz söyleyemediler. Cürcânî'ye göre bu durumda Hassan b. Sabit gibi Hz. Peygamberi öven ve müşrikleri hicveden şairlerin de eski şairler düzeyinde olmadıkları anlaşılırdı. Ayrıca Hz. Peygamberin fesahat ve belagat yeteneği eksilmiş bir şair olarak Hassan b.

³⁷ Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Fâyûz ed-Dâye, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2007), 283.

³⁸ Cürcânî, *Risâle*, 153, 154.

³⁹ Cürcânî, *Risâle*, 154.

⁴⁰ Cürcânî, *Risâle*, 155.

Sabit'e 'söyle! Ruhü'l-kuds seninle' demesine de şüpheyle bakılmalıdır.⁴¹ Ayrıca ona göre Araplar daha önceden sahip oldukları fesahat ve belagat düzeyinden bir aşağı iniş hissetselerdi bunu en azından kendi aralarında müzakere ederler, bundan duydukları sıkıntıdan şikâyet ederler ve kaynaklarda konuyla ilgili olarak kısa da olsa bir haber veya rivayet bulunurdu.⁴²

Cürcânî tehadî ayetlerinin bağlamının da sarfeyi reddettiğini beyan etmektedir. Zira daha önceden üstün bir fesahat ve belagat yeteneğine sahip olup sonra bunu kaybeden insanlara tehadî ayetlerinde olduğu gibi 'ben size, benzerini getirmeye cinler ve insanlar bir araya gelseler güç yetiremeyecekleri bir kitap getirdim ve siz onun benzerini getiremezsiniz'⁴³ denmez. Ona göre böyle bir durumda peygamberin 'bana sizin ile daha önce yapabildiğiniz şey arasına girecek bir ayet verildi. Böylece siz daha önce yapabildiğiniz birşeyi ne kadar çabalarsanız çabalayın yapamayacaksınız' demesi gerekirdi.⁴⁴ Yine Cürcânî'ye göre bir peygamberin muhatabı olan topluluğun en az bir ferdine kolay gelen ve istitâatinde olan ancak bundan men edilmiş oldukları bir mevzu için 'siz ve yardımcılarınız bir araya gelseniz bunun benzerini getiremezsiniz' demesi akla aykırıdır. Bu söz ancak peygamberin getirdiği mucizenin bir benzerini daha önce yapamamış ve asla yapamayacak bir topluluğa söylenir.⁴⁵

Cürcânî konuyu işlemeye başladığı ilk satırlarda değindiği meydan okumanın iki vechinden ilkinde tekrar dönmektedir. Bu ikinci veche göre sarfe taraftarları meydan okumayı Kur'ân'ın ifade ettiği anlamların aynısının ona benzer lafız ve nazımla tekrar ortaya konulabilmesi şeklinde anlamışlardır. Cürcânî'ye göre meydan okumayı bu şekilde anlayan sarfe taraftarlarının görüşlerini çürüten delil *أَمْ يَقُولُونَ افْتَرِيهِ ۚ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ ۚ مُفْتَرِيَاتٍ ۚ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ* / Yoksa "Kur'an'ı kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!"⁴⁶ ayetinde yer almaktadır. Zira ona göre ayetteki meydan okuma Kur'ân'ın lafzı ve nazmı odaklı değil manası itibariyledir. Sanki Hz. Peygambere şöyle söylemesi emredilmiştir: 'Şayet bu Kur'ân'ı benim uydurduğumu, onun manalarını zihnimde ürettiğimi ve sonra da onu Allah'a isnad ettiğimi düşünüyorsanız siz de ona benzer sözleri (manalarını kendiniz bularak) getirin.' Ayette açıkça görüldüğü gibi meydan okunan Araplar manaları kendileri bulmak konusunda serbest bırakılmışlardır. Cürcânî'ye göre böylelikle sarfe taraftarlarının tehadîyi sadece lafız ve mana eksenli görmeleri de batıl olmaktadır.⁴⁷

Cürcânî sarfe nazariyesinin tüm vecihlerini akli ve nakli delillerle reddetmiş, kendisinden önce hiçbir âlimin yapmadığı bir şekilde sarfe taraftarlarının söylediklerini, muhtemel çağrışımlarının ışığında tahlil etmiştir. Bu tahlil neticesinde

⁴¹ el-Fârisî, Alâaddin Ali b. Balaban, *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), XVI/96.

⁴² Cürcânî, *Risâle*, 148, 149.

⁴³ İsrâ, 17/88.

⁴⁴ Cürcânî, *Risâle*, 149.

⁴⁵ Cürcânî, *Risâle*, 149.

⁴⁶ Hûd, 11/13.

⁴⁷ Cürcânî, *Risâle*, 150.

sarfenin kapsamındaki tüm anlamların gerek mantıki gerekse nakli delillerle çıkarmalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Sarfe nazariyesi ilgili tarihsel arka plana baktığımızda bu fikrin bu denli ayrıntılı tahlilini, sarfeyi savunanların eserlerinde bile bulmak güçtür. Cürçânî'nin, sarfeye karşı yönelttiği bu kapsamlı eleştiri hususunda yalnız kaldığı söylenebilir. Zira ondan önce yaşayan âlimlerin eserlerinde olduğu gibi ondan sonra gelen ve i'câzu'l-Kur'ân ile ilgili eserler kaleme alan âlimlerin de eserlerinde bu denli ayrıntılı bir tahlilin izine rastlayamıyoruz. Nitekim ondan sonra bu konuda eser kaleme almış Zemlekânî (ö. 651/1253), Zerkeşi (ö.794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler sarfe nazariyesini eleştirmişer ancak Cürçânî nisbetinde detaya inmemişlerdir.⁴⁸

Sonuç

Kur'ân'ın belagat ve fesahat yönünden eşsiz bir üslupta indirildiğini, Araplara, benzerinin getirilmesi konusunda meydan okumuş olmasına rağmen bunun gerçekleştirilememiş olmasını ifade eden bir kavram olarak i'câzu'l-Kur'ân, belagat ilminin doğuşu ve gelişiminde etkili olmuştur. Fikri tartışmalara sebep olarak Belagat ile ilgili çalışmalara zemin hazırlayan teorilerden biri sarfedir. İbrahim b. Nazzâm'a nisbet edilen teoriye göre Allah Arapları Kur'ân benzeri bir söz getirmekten engellemiştir. Bu teori, tarihsel süreç içerisinde bazı âlimler tarafından desteklenirken bazıları tarafından eleştirilmiştir. Bunu eleştirenler arasında ön plana çıkanlar Hattâbî, Bâkılânî, Kâdî Abdülcebâr ve Abdülkâhîr el-Cürçânî'dir.

Belagat ilminin kurucusu olarak görülen Cürçânî, söz konusu teoriyi en detaylı ve ayrıntılı bir şekilde ele alan âlimdir. Sarfeye yönelik eleştirilerini akli ve nakli deliller ışığında ifade etmiştir. Bunu yaparken kendisinden önceki yaşamış olan, zikrettiğimiz âlimlerin yaklaşımlarından istifade etmekle beraber onların değinmediği ayrıntılara dikkat çekmiştir. Eşarî bir âlim olmasına rağmen, mutezili bir kelamcı olan Nazzâm'ın görüşünü eleştirirken asla mezhep ismi kullanmamıştır. Yine bir mutezili kelamcı olan Kâdî'nin görüşlerinden istifade etmiştir. Cürçânî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi er-Risâletü's-Şâfiye'sinde de mantıksal bir üslup göze çarpmaktadır. Belki de okuyucuda felsefe veya mantıkla ilgili bir tartışma kitabı okuyormuş hissi bırakacak derecede taksimat ve detaya yer vermesi eserin daha az ilgi görmüş olmasına sebep olmuş olabilir.

Sarfe nazariyesine yönelik eleştirileriyle i'câzu'l-Kur'ân literatürüne katkıda bulunan bir belagat âlimi olarak Cürçânî, bu nazariyeye alternatif olarak nazım nazariyesini sistematize etmiştir. Belagat için önemli bir olgu olan nazım teorisini anlamak için Cürçânî'nin Kur'ân belagatına yaklaşım tarzını bilmek, bu yaklaşım tarzını daha iyi anlamak için onun sarfeye yönelik eleştirilerini iyi tahlil etmek gerektiği kanaatini taşımaktayız.

⁴⁸ ez-Zemlekânî, Kemâluddîn Abdülvâhid, *el-Burhânu'l-Kâşif an i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hatice Hudeysî, Ahmed Matlub, (Bağdat: Matbaatu'l-Anî, 1974), 54; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), II, 94; Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman, *Mu'teraku'l-iktirân fî i'câzi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), I, 7.

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

- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1997.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Zağlûl Selâm. İskenderiyye: Munşe'âtu'l-Ma'ârif, trs.
- Câhîz, Ömer b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Muhammed Bâsil U. Es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2011.
- Câhîz, Ömer b. Bahr. *Resâilu'l-Câhîz*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhavî. Beyrut: Dâr-ı İhyâ-ı Turâsî'l-Arabî, 1405.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Şihâh*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 3. Baskı, 1984.
- Cürcânî, Abdülkâhîr. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Fâyûz ed-Dâye. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahman. *Risâletü's-şâfiyye*. Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân. thk. Muhammed H. Ahmed, M. Zağlul Sellâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, trs.
- Ebû Mansur Abdülkâhîr el-Bağdâdî. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Fârisî, Alâaddin Ali b. Balaban. *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. İbrahim. *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*. Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân. thk. Muhammed H. Ahmed, M. Zağlul Sellâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, trs.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. thk. Muhammed Abdulvahhâb, Muhammed es-Sâdık. Beyrut: Dâr-ı İhyâ-ı Turâsî'l-Arabî, 3. Baskı, 1999.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*. thk. Hadr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Mustafa Müslim. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Müslim, 2. Baskı, 1996.
- Nureddin Muhammed 'İtr el-Halebî. *Ulûmu'l-Kur'ân ve Usûlu't-Tefsir*. Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1993.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir İ'câzü'l-Kuran İddiası Sarfe". *Marife Bilimsel Birikim Dergisi*, 3/3, 2004, 185-218.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Râzî, Fahrüddin. *Nihâyetu'l-icâz fi Dirâyeti'l-i'câz*. Kahire: Matbaatu'l-Âdâb, 1317.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali. *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân. thk. Muhammed H. Ahmed, M. Zağlul Sellâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, trs.
- Sâhib İsmail b. Abbâd. *el-Muhît fi'l-luğâ*. thk. Muhammed Hasan Âl Yasin. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1994.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdurrahman. *Mu'teraku'l-iktirân fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Süslü, Mehmet Zeki. "Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13, 287-305.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. el-Huseyn. *el-Mûdih an ciheti İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. M. Rıza el-Ensârî el-Kummî. Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmî, 3. Baskı, 1429.
- Zemlekânî, Kemâluddîn Abdülvâhid. *el-Burhânu'l-Kâşif an İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hatice Hudeysî, Ahmed Matlub. Bağdat: Matbaatu'l-Anî, 1974.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedruddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

Tanrı'ya İnanç: İnsanlar Tanrı'ya Neden İnanır ve Neden İnanmaz?

Belief in God: Why People Believe, and Why They Don't

Brett Mercier¹ , Stephanie R. Kramer² , and Azim F. Shariff¹ 

1) Department of Psychology and Social Behavior, University of California; 2) Department of Psychology, University of Oregon

Çev. Osman Zahid Çifçi 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy of Religion
Konya / Türkiye
zahid.cifci@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>

Article Type / Makale Tipi

Translated Article / Çeviri Makale

DOI: 10.33420/marife.1152879

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 02.08.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 01.11.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Mercier, Brett- Stephanie R. Kramer- Azim F. Shariff. "Tanrı'ya İnanç: İnsanlar Tanrı'ya Neden İnanır ve Neden İnanmaz?". Çev. Osman Zahid Çifçi. *Marife* 22/2 (2022): 1009-1020. <https://doi.org/10.33420/marife.1152879>

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



<https://marife.org/tr/>

Tanrı İnancı: İnsanlar Neden İnanır Neden İnanmaz?*

Özet

Bir tanrıya veya tanrılara duyulan inanç, milyarlarca insan yaşamının temel bir bileşeni ve psikolojinin sürekli ilgilendiği bir konudur. Bununla birlikte son beş yıl içinde yapılan araştırmalar, Tanrı inancının hem uzak hem de yakın nedenleri hakkında yeni bir anlayış ortaya koyacak seviyeye ulaşmıştır. Bir özellik üzerindeki evrimsel etkiler olarak tanımlanan uzak nedenler, Tanrı inancının uyum değerine ve insanlarda bu inanca yönelik bir eğilim olmasının nedenlerine ışık tutar. Bir özelliğin ifadesi üzerindeki doğrudan etkiler olarak tanımlanan yakın nedenler ise inançtaki çeşitliliği ve değişiklikleri açıklar. Çalışmada, bu araştırmayı ele alıyor ve Tanrı inancının tam olarak anlaşılmasının önündeki engelleri tartışıyoruz.

Anahtar Kelimeler: İnanç, Tanrı, Evrim, Din

Belief in God: Why People Believe, and Why They Don't

Summary

Belief in a god or gods is a central feature in the lives of billions of people and a topic of perennial interest within psychology. However, research over the past half decade has achieved a new level of understanding regarding both the ultimate and proximate causes of belief in God. Ultimate causes—the evolutionary influences on a trait—shed light on the adaptive value of belief in God and the reasons why a tendency toward this belief exists in humans. Proximate causes—the immediate influences on the expression of a trait—explain variation and changes in belief. We review this research and discuss remaining barriers to a fuller understanding of belief in God.

Keywords: Belief, God, Evolution, Religion

Türümüzün tarih öncesindeki bir noktasında, kimse bir tanrıya inanmamıştır.¹ Bugün, insanların yaklaşık %80'i teisttir.² Tanrı inancı neden bu kadar yaygın ve güçlü bir şekilde benimsenmiştir? Din, James'ten beri³ psikologları etkilemiştir, ancak son zamanlardaki bir araştırma, insanların tanrılara inanma nedenlerine dikkat çekici bir şekilde odaklanmış ve bu araştırmada tanrı konsepti “tüm gerçekliği yarattığına veya yönettiğine, insan işlerine müdahale ettiğine ve insana ahlakiliği zorladığına veya ahlakiliği desteklediğine inanılan doğaüstü varlıklar” olarak

* Brett Mercier vd., “Belief in God: Why People Believe, and Why They Don't”, *Current Directions in Psychological Science* 27/4 (01 Ağustos 2018), 263-268. 10 Şubat 2022 tarihinde 5245230212098 lisans numarası ile kullanım hakkı satın alınmıştır.

Bu çalışmanın çevrilmesindeki amaç, natüralist çevrelerin insanda doğuştan var olduğunu kabul ettikleri Tanrı inancının evrimsel açıklamasını nasıl yapmaya çalıştıklarını gözler önüne sermektir. Bu ve benzeri çalışmalarda doğaüstünü reddetme adına varsayımlar genel geçer kabul görmüş bilimsel verilmiş gibi ele alınmakta ve bu kabuller üzerine teoriler oluşturulmaktadır. (Çevirenin Notu)

¹ Tanrı'ya inancın doğallığını kabul eden bu çalışmanın yazarları, doğallığa temel aramak için çaba sarfetmektedirler. Doğal bir inanç olan Tanrı inancı, inanılan tarafından “fitrat” kavramıyla izah edilirken, açıklamalarında doğaüstüne atıf yapmaktan kaçınmak zorunda olan “natüralist” ideoloji mensuplarınca “bilimsel” olarak açıklanmak zorundadır. Bu açıklamalardan biri de Tanrı inancının evrimsel bir rastlantı olduğu yönündeki açıklamalardır. Özellikle Paul Bloom tarafından sıklıkla dillendirilen bu tezde insanlar evrimin bilinmeyen bir aşamasında, tam olarak bilinmeyen nedenlerle Tanrı'ya inanmaya başlamıştır. Tanrı inancı adaptasyona katkı sağlamaktadır. Bu çalışma da bu nedenlerin tespitine odaklanmıştır. Daha geniş açıklamalar için bkz: Paul Bloom, “Religion Is Natural”, *Developmental Science* 10/1 (Ocak 2007), 147-151; Paul Bloom, “Religious Belief as an Evolutionary Accident”, *The Believing Primate* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Paul Bloom, “Is God an Accident?”, *The Atlantic* (01 Aralık 2005). (Çevirenin Notu)

² Phil Zuckerman, “Atheism: Contemporary Numbers and Patterns”, *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 47-66.

³ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature* (New York: Penguin Books, 1902).

tanımlanmıştır.⁴ Bu çalışmada, bu argümanları Mayr'ın⁵ nedensel açıklamalarını yaparken kullandığı *nihai* ve *yakın* sınıflandırmasına göre ayırıyoruz. Nihai açıklamalar, bir davranışın neden evrimleştiğine ve o davranışın işlevsel kökenlerinin bir uyarılma veya evrimsel ürün olarak ortaya çıkmasına odaklanır. Yakın açıklamalar ise bir davranışın nasıl ve ne zaman gerçekleştirildiğini etkileyen anlık faktörlere odaklanır. Örneğin, yıllık göçünü yapan bir kuşun yakın açıklaması kuşun günlük güneş ışığını değiştirmeyi tecrübe edebilmesiyle, bir kuşun yıllık göçünün nihai açıklaması, kışlık yiyecek kaynakları az olduğu için daha sıcak iklimlere göç edenlere daha iyi hayatta kalma ve üreme fırsatları sağlanmış olmasıdır.

Bu nedenle, nihai ve yakın nedenler, bir davranışın zıt yönlerine dikkat çekmek yerine, o davranış için tamamlayıcı açıklamalar sağlar. Eleştirmenleri olsa da,⁶ nihai ve yakın ayrımı farklı nedensellik türleri hakkındaki kafa karışıklığını ortadan kaldırmada etkili olmuştur.⁷ Örneğin, belli bir açıklama düzeyinde yöneltilen bir soruya başka bir açıklama düzeyinde yanıt verilemez. İşbirliğinin neden var olduğu sorusunu ıyanıtlamak için kişinin akrabalarının uygunluğunu artırarak seçici bir avantaj sağlaması gibi işbirliğinin evrimi için nihai bir açıklama gereklidir. Kişinin övgü ve suçlama gibi endişelerini içeren işbirliğinin yakın bir açıklaması ile cevaplanamaz.⁸ Bu nedenle, nihai-yakın ayrımı, Tanrı inancı ile ilgili yakın zamanda yapılan söz konusu araştırma için yararlı ve düzenleyici bir yapı sağlar.

Tanrı'ya Olan İnancı Sezgisel Kılan Bilişsel Özelliklerin Nihai Nedenleri

İnsan zihninin özellikleri tarihcinesi yaşadığımız süreçler boyunca çevresel zorluklara karşı oluşmuş evrimsel uyarlamaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁹ Bununla birlikte, birçok yazar bu bilişsel uyarlamaların, ikincil bir sonucu olarak, insanları doğaüstü failler kavramına eğilimli hale getirdiğini savunmuştur.¹⁰ İnsan benzeri (bilinçli) faillere ait ipuçlarına olan aşırı duyarlılığımız, böyle bir bilişsel adaptasyonun eski ve sıklıkla alıntılanan bir örneğidir.¹¹ Atalarımızdan kalan çevremizdeki potansiyel tehlikeli faillerin farkında olmamak, yanlış alarm vermekten daha zararlı olduğu için, bu failleri tespit eden sistemimiz aşırı algılamaya meyilli

⁴ Carlos A. Botero vd., "The Ecology of Religious Beliefs", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111/47 (25 Kasım 2014), 16784.

⁵ Ernst Mayr, "Cause and Effect in Biology", *Science* 134/3489 (1961), 1501-1506.

⁶ Tartışma için bkz: Jack Vromen, "Ultimate and proximate explanations of strong reciprocity", *History and Philosophy of the Life Sciences* 39/3 (23 Ağustos 2017), 25.

⁷ Thomas C. Scott-Phillips vd., "Evolutionary Theory and the Ultimate-Proximate Distinction in the Human Behavioral Sciences", *Perspectives on Psychological Science* 6/1 (01 Ocak 2011), 38-47.

⁸ Scott-Phillips vd., "Evolutionary Theory and the Ultimate-Proximate Distinction in the Human Behavioral Sciences".

⁹ Zihin Felsefesi alanında neredeyse felsefe tarihinin başlangıcından itibaren tartışılmakta olan bu konunun sonuca varılmış gibi ele alınması, çalışmayı yapanların bilimsel olmayan ön kabulleri olduğunun ve bu ön kabulleri tartışmaya açmaksızın kabul ettiklerinin bir göstergesidir. Bilimsel veri olmamasına rağmen bilimcilik yapılarak naturalist ideolojinin kabulleri bilimsel sonuç gibi verilmektedir. (Çevirenin Notu)

¹⁰ Ara Norenzayan vd., "The cultural evolution of prosocial religions", *Behavioral and Brain Sciences* 39 (2016), e1.

¹¹ Stewart Elliott Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (Oxford University Press, 1993).

olacak şekilde gelişmiştir. Ancak, aşırı algılayıcı etmenlere adapte olmanın bir başka sonucu da insanların doğal fenomenlerin arkasındaki etmenleri (tanrılar gibi) algılamaya karşı önyargılı olmalarıdır.¹²

Teorisyenler aşırı duyarlı etmen algılamaya meyilli olmanın yanı sıra, olayların ve nesnelere arkasındaki insanla ilgili amaçları aşırı algılama durumu için de önyargılar tanımladılar. Bu önyargılar amacı ve anlama araçlarının yararlılığını anlamlandırmanın gerekliliği nedeniyle uyarlanabilir; ancak ilahi amaca anlamlar yüklemeye de yol açarlar.¹³ Buna ek olarak, zihinsel durumları kavramanın oldukça önemli olması sebebiyle insanlar sosyal uyaranlar ve fiziksel, sosyal olmayan nesnelere hakkında düşünmek için farklı sistemler geliştirdiler.¹⁴ Bu sosyal bilişimiz için uyarlanabilir olsa da, bir diğer sonucu da, insanların aktif bir zihinsel varlığa sahip olan bedensiz doğaüstü failerin varlığını hayal etmesini kolaylaştırmaktadır.¹⁵

Doğuştan meydana gelen bilişsel özelliklerin bu yan ürünleri, doğaüstü inançları ortak Tanrı inançları hâlinde kültürel olarak şekillendirmek için psikolojik hammaddeler sundu.¹⁶ Çoğu mevcut dinin tanrılarının aksine, ilk toplumların inandığı doğaüstü unsurlar ahlaki değildi ve sınırlı güç ve bilgiye sahipti.¹⁷ Evrim teorisyenleri bu geçişi açıklamak için kabaca genetik evrime benzer bir süreçte seçici baskıların belirli kültürel inançların hayatta kalma ve yayılma olasılığını diğerlerinden daha fazlaştırdığını öne sürdüler. İnsan gruplarının boyutları arttıkça hangi üyelerin işbirlikçi katkılarda bulduklarını ve hangilerinin grup uyumunu koruyan mekanizmaları zorlayıp hazır konuculuğa iltica ettiğini takip etmek zorlaştı. Cezaları ve ödülleri dağıtabilen ve her şeyi bilen doğaüstü gözlemciler olan inançlar, hazıra konuculuğu caydırarak ve bu inançları benimseyen gruplara diğer gruplara göre bir avantaj sağlayarak bu sorunun çözülmesine yardımcı oldu.¹⁸ Dinden ilham alan ve toplum yanlısı davranışçılığı gösteren yakın tarihli bir kültürler arası çalışmada araştırmacılar, tanrılarının cezalandırıcı olduğuna ve insanlar hakkında bilgili olduğuna birey ne kadar çok inanırsa, bu bireylerin ekonomik bir oyunda anonim dindeşlerle o kadar çok para paylaştığını keşfetmişlerdir.¹⁹ Başka bir çalışmada ise, Tanrı'nın cezalandırıcı yönlerinin hatırlatılmasının insanları daha hayırsever hale

¹² Burada Tanrı inancının evrimsel bir yorumu yapılmaya çalışılarak, çevresindeki bilinçli (insan benzeri) düşmanları farketmek için insanın aşırı duyarlı bir şekilde evrildiği, farketmemek ölümcül olacağı için olmayan bir şeyi farkederek duyarlılıkta evrilmenin hayatta kalmayı sağlayacağı iddia edilmektedir. İnsan düşmanlarına karşı o kadar tetikte bir durumda olmak zorundadır ki, bu durum ona olmayan varlıkları var gibi göstermektedir. Daha önceki notlarımızda olduğu gibi burada söylenenlerin de hiçbir bilimsel dayanağı bulunmamakta, varsayımlar üzerine kurgu yapılmaktadır. (Çevirenin Notu)

¹³ Deborah Kelemen, "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning About Purpose and Design in Nature", *Psychological Science* 15/5 (01 Mayıs 2004), 295-301.

¹⁴ Bloom, "Religion Is Natural".

¹⁵ Matthias Forstmann - Pascal Burgmer, "Adults Are Intuitive Mind-Body Dualists", *Journal of Experimental Psychology. General* 144/1 (Şubat 2015), 222-235.

¹⁶ Will M. Gervais vd., "The Cultural Transmission of Faith Why Innate Intuitions Are Necessary, but Insufficient, to Explain Religious Belief", *Religion* 41/3 (01 Eylül 2011), 389-410.

¹⁷ Frans L Roes - Michel Raymond, "Belief in moralizing gods", *Evolution and Human Behavior* 24/2 (01 Mart 2003), 126-135.

¹⁸ Eleştiriler ve alternatif bakış açıları için bkz: Norenzayan vd., "The cultural evolution of prosocial religions".

¹⁹ B. G. Purzycki vd., *The biological evolution of religious mind and behavior*, ed. null, 2009.

getirdiği bulunmuştur.²⁰

Böylece artan işbirliği, gözeten ve ahlaklı tanrılara inanan grupların hayatta kalma ve inançlarını yayma olasılıklarını arttırarak bu inançları daha yaygın hale getirdi. Tarihsel toplumların analizi, bu inançların, özellikle taşınır mülkiyet hakları, yüksek siyasi karmaşıklık veya kaynak kıtlığı olan toplumlarda olduğu gibi işbirliğine duyulan ihtiyacın yüksek olduğu yerlerde yayılma ihtimalinin yüksek olduğunu ortaya koymuştur.²¹

Kimin İnanıldığının ve Ne Zaman İnanıldığının Yakın Nedenleri

Nihai açıklamalar bize belirli bilişsel önyargıların neden geliştiğini anlatırken, yakın açıklamalar bu önyargıların Tanrı'ya olan inanca nasıl ve ne zaman katkıda bulunduğunu gösterir. İnancı etkileyen bilişsel, motivasyonel ve sosyal faktörleri anlamak, sadece ülkeler arasında değil (Filipinler'deki insanların %84'ü Tanrı'nın varlığından emin olduklarını bildirirken, Japonya'daki bu oran %4²²),²³ aynı zamanda zaman içinde türümüz genelindeki geniş dindarlık yelpazesini de açıklamaya yardımcı olabilir ve bu, sekülerleşmeyle ilgili uzun süredir devam eden tartışmaları aydınlatılabilir.

Bilişsel Faktörler

Tanrı'ya olan inancı etkileyen yakın bilişsel faktörleri değerlendirmenin bir yöntemi, evrimleşmiş bilişsel sezgilere güvenme eğilimi gibi bilişsel faktörlere göre farklılık gösteren bireyleri karşılaştırmaktır. Analitik düşünme tarzı olan kişilerin, karar vermede sezgilerini geçersiz kılma olasılıkları daha yüksek olduğu için, inançlı olma olasılıkları daha düşüktür.²⁴ Sezgileri geçersiz kılmanın yanı sıra, insanların bu sezgileri ilk etapta ne ölçüde deneyimledikleri de önem arz eder. Zihinsel durumları görünmeyen etmenlere yüklemek Tanrı'ya inanmayı kolaylaştırdığı için, başkalarının zihinsel durumlarını (otizm spektrumundaki bireyler ve kadınlara göre erkekler gibi) daha zor algılayan ve anlayan insanlar daha düşük inanç seviyelerine sahiptir.²⁵

Hâlâ tartışmalı olmakla birlikte, yakınsak veriler, yüksek düzeyde zeki

²⁰ Onurcan Yılmaz - Hasan G. Bahçekapili, "Supernatural and secular monitors promote human cooperation only if they remind of punishment", *Evolution and Human Behavior* 37/1 (2016), 79-84.

²¹ Botero vd., "The Ecology of Religious Beliefs".

²² Japonya'da bu oranın düşük çıkması bu çalışmada sekülerleşme, sanayileşme ve refahın artması ile ilişkilendirilecek olsa da esasında bu oran geleneksel Japon yaşam biçimi Şintoizmden kaynaklanmaktadır. Tanrı anlayışının olmadığı bu yaşam biçimi şu şekilde tanımlanmaktadır: "Şintoizm'in bir kurucusu ve peygamberi olmadığı gibi klasik anlamıyla bir kutsal metni ve dinî kodeksi de yoktur. Şintoizm, daha ziyade ataların ruhlarıyla ilişkilendirilen tabiatüstü varlıklara veya güçlere (kami) belli ritüeller çerçevesinde tapınma, Japon geleneğine ve aileye saygı gösterme üzerine kurulu bir dinî öğreti veya hayat biçimidir." Demirci, Kürşat, "ŞİNTÖİZM", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Haziran 2022). (Çevirenin Notu)

²³ Tom W. Smith, *Beliefs about "God" across "Time" and "Countries"* (NORC/University of Chicago, 2012).

²⁴ Gordon Pennycook vd., "Atheists and Agnostics Are More Reflective than Religious Believers: Four Empirical Studies and a Meta-Analysis", *PLoS One* 11/4 (2016), e0153039.

²⁵ Ara Norenzayan vd., "Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God", *PLoS One* 7/5 (2012), e36880.

insanların Tanrı'ya inanma olasılıklarının daha düşük olduğunu göstermektedir.²⁶ Analitik düşünce ile örtüşmesi bir kısmını açıklamaya yardımcı olsa da Tanrı inancı ile zeka arasındaki ilişki motivasyona dayalı ikna edici açıklamalara da sahiptir. Örneğin, M. Zuckerman, Silberman ve Hall, daha zeki bireylerin dinin sağladığı psikolojik faydalara (dünyanın kontrol edilebilir olduğu gibi düşüncelere) daha az ihtiyaç duyabileceğini savunur; çünkü onlar bu faydaları kendilerine başarılı bir şekilde sağlayabilirler.²⁷ Zeki insanların aynı zamanda geleneklere uyumsuz olma olasılıkları da daha yüksektir ve bu nedenle genellikle dindar olan çoğunluktan ayrılma konusunda kendilerini daha rahat hissederler.

Motivasyonel Nedenler

Araştırmacılar, insanları bilişsel olarak Tanrı'ya inanmaya az ya da çok açık hale getiren faktörleri araştırmaya ek olarak, insanları inanmaya motive eden (veya cesaretini kıran) faktörleri de araştırdılar. Örneğin, Sedikides ve Gebauer, kendilerini olumlu görme arzusu olan ve yüksek düzeyde kendini geliştiren kişilerin, özellikle dine daha fazla önem veren topluluklarda, daha yüksek düzeyde içsel dindarlığa sahip olduklarını gösteren bir meta-analiz sunmaktadır.²⁸ Sedikides ve Gebauer, Tanrı ile birlik gibi dinî unsurların, olumlu benlik saygısı duyguları yarattığını ve yüksek derecede kendini geliştiren insanları daha güçlü dinî inançları benimsemeye motive ettiğini iddia eder. Ancak, bu nedensel yönü doğrulamak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

Diğer araştırmalarda, inancı etkileyen motivasyonel faktörleri nedensel olarak test etmek için deneyler kullanılmıştır. Epley ve meslektaşları, kronik olarak yalnız insanların Tanrı'ya inanma olasılıklarının daha düşük olduğunu ve ayrıca insanların yalnızlığı artıran durumlara rastgele bir şekilde maruz bırakmanın (onlara daha sonra muhtemelen yalnız kalacaklarını bildirmek gibi) inanç ifadelerini artırdığını gösteriyor.²⁹

Telafi edici kontrol teorisi, insanların dünyalarının öngörülebilir ve kontrol edilebilir olduğuna inanmaya çalıştıklarını ileri sürmektedir.³⁰ Kay ve meslektaşları, bu hipoteze dayanarak Tanrı'ya inanmanın algılanan kontrol arzusu tarafından motive edildiğini ve insanların kontrol duygusunu deneysel olarak tehdit etmenin Tanrı'ya olan inancı artırabileceğini öne sürmüşlerdir. Deneysel olarak artan ölüm oranı

²⁶ Satoshi Kanazawa, "Why Liberals and Atheists Are More Intelligent", *Social Psychology Quarterly* 73/1 (01 Mart 2010), 33-57.

²⁷ Miron Zuckerman vd., "The Relation between Intelligence and Religiosity: A Meta-Analysis and Some Proposed Explanations", *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc* 17/4 (Kasım 2013), 325-354.

²⁸ Constantine Sedikides - Jochen E. Gebauer, "Religiosity as Self-Enhancement: A Meta-Analysis of the Relation between Socially Desirable Responding and Religiosity", *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc* 14/1 (Şubat 2010), 17-36.

²⁹ Nicholas Epley vd., "Creating Social Connection Through Inferential Reproduction: Loneliness and Perceived Agency in Gadgets, Gods, and Greyhounds", *Psychological Science* 19/2 (ubat 2008), 114-120.

³⁰ Aaron C. Kay vd., "God and the Government: Testing a Compensatory Control Mechanism for the Support of External Systems", *Journal of Personality and Social Psychology* 95/1 (Temmuz 2008), 18-35.

belirginliğinin de Tanrı inancını arttırdığı ortaya konmuştur³¹ ve bu durum, insanlar yaşlandıklarında, ölümcül bir hastalığa yakalandıklarında veya doğal bir felaket deneyimlediklerinde dindarlığın neden artma eğiliminde olduğunu açıklayabilmektedir.³² Tanrı'ya ve daha genel olarak dine, olan inancın olumsuz yaşam olaylarının etkisini hafifletme yeteneği, dindarlığın insanın daha iyi olmasıyla ilişkisinin bir açıklaması olarak sunulmuştur.³³

Bu bilişsel ve motivasyonel faktörler bir arada düşünüldüklerinde dünya çapında Tanrı'ya olan inancın nerede ve ne zaman azaldığını açıklamaya yardımcı olur. Örneğin bazı araştırmacılar, yirminci yüzyıldaki inanç azalmasının, aynı zaman diliminde IQ'daki karşılaştırılabilir artışla açıklanabileceğini ileri sürmüşlerdir.³⁴ Benzer şekilde, güçlü ve öngörülebilir siyasal sistemler toplumdaki belirsizliği ve sıkıntıyı azalttığına da dindarlık gerileme eğiliminde olmuştur. Dindarlık seviyesi zengin ülkeler arasında anormal derecede yüksek olan Amerika Birleşik Devletleri'nin dindarlığı, (nispeten) serbest ekonomi politikalarının neden olduğu ekonomik güvensizlik duygusuna bağlanmıştır.³⁵

Sosyal Faktörler

Son olarak, eleştirel bir perspektiften bakıldığında, inançtaki düşüşler, değişen kültürel normlarla birlikte geri bildirimler tarafından hızlandırılmıştır. Dinî toplumlarda insanlar, inancı takdir eden ve destekleyen gruplar tarafından Tanrı'ya inanacak şekilde sosyalleşirler.³⁶ Bu sosyalleşme, özellikle de kişinin cemaatinin dinî davranışları, inancın en güçlü belirleyicilerinden biri gibi görünmektedir. Henrich'e göre, insanlar güvenilirliğe son derece duyarlı olacak şekilde evrimleşmişlerdir ve bu onların inançları benimseme eğilimlerini arttırmaktadır.³⁷ Örneğin, mavi mantarların zehirli olmadığı iddiası, iddia sahibi mantarları tükettiğinde inanılabilirlik kazanır.³⁸ Bu teoriyle tutarlı olarak, araştırmalar, çocukların, Tanrı'ya olan inancını ilan eden ve bunu sergileyen (dinî kuruluşlarda gönüllü olmak gibi) insanları ne kadar sık gözlemlerse, yetişkin olduklarında Tanrı'ya inanma olasılıklarının da o kadar

³¹ Kenneth E. Vail vd., "Exploring the Existential Function of Religion and Supernatural Agent Beliefs Among Christians, Muslims, Atheists, and Agnostics", *Personality and Social Psychology Bulletin* 38/10 (01 Ekim 2012), 1288-1300.

³² Jeanet Sinding Bentzen, *Origins of Religiousness: The Role of Natural Disasters*, SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, 18 Şubat 2013) (Social Science Research Network, papers.ssrn.com); Jonathan Jong, "On Faith and the Fear of Fatality: A Review of Recent Research on Deities and Death", *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/2 (20 Mart 2014), 193-214.

³³ Brenda R. Whitehead - Cindy S. Bergeman, "Coping with Daily Stress: Differential Role of Spiritual Experience on Daily Positive and Negative Affect", *The Journals of Gerontology. Series B, Psychological Sciences and Social Sciences* 67/4 (Temmuz 2012), 456-459.

³⁴ Richard John Lynn vd., "Average intelligence predicts atheism rates across 137 nations", *Intelligence* 37 (2009), 11-15.

³⁵ Pippa Norris - Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

³⁶ D. E. Sherkat, "Religious Socialization: Sources of Influence and Influences of Agency", *Handbook of Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 151-163.

³⁷ Joseph Henrich, "The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution", *Evolution and Human Behavior* 30/4 (01 Temmuz 2009), 244-260.

³⁸ Henrich, "The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution".

yüksek olduğunu göstermiştir.³⁹ Böylece, ilk tetiklenme gerçekleşikten sonra, Tanrı'ya olan inançtaki nesilsel düşüşler olumlu bir geri bildirim etkisiyle ivme kazanabilir. Her neslin çocukları önceki nesle göre daha az dinî bağlılık sergilemesine tanık olarak yetiştirilir, bu da onların Tanrı'ya inanma olasılıklarını ve kendi çocuklarını bu tür bağlılık sergilemeye maruz bırakmaya daha az istekli hale getirir.⁴⁰

Literatürdeki Sınırlılıklar

Son beş yılda Tanrı inancının altında yatan psikolojide büyük ilerleme kaydedilmiş olsa da fenomenin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılması, Tanrı'ya olan inançlarla ilgili birincil veri kaynağı olan kişisel bildirimlerin yorumlanmasındaki önemli sınırlılıklar nedeniyle güçleşmiştir.

İlk husus, din psikolojisindeki Batılı ve İbrahimî bir yanlılıktan türemiştir. Kuzey Amerika ve Avrupa'daki tek tanrılı Yahudi-Hıristiyan dinî gelenekler dışında araştırma yapma girişimleri, sadece kişilerdeki rahatsızlık ve siyasi kısıtlamalar tarafından (Çin'de ve bazı Müslüman çoğunluklu ülkelerde olduğu gibi) değil, aynı zamanda inancın anlamındaki kavramsal farklılıklar tarafından da sınırlanmaktadır. Yani, geleneksel bir Batılı Tanrı tasavvurunu varsayan Tanrı inancını ölçme yöntemleri, farklı Tanrı tasavvurlarına sahip insanların inançlarını anlamak için uygun olmayabilir.⁴¹ İncanın anlamına ilişkin bu kültürel farklılıklar nadiren değerlendirilir.⁴² Bir Hristiyan'ın Amerika Birleşik Devletleri'ndeki zâtı olan bir Tanrı'ya olan inancı, Hindistan'daki Vedik teistik görüşlerle veya Çin'deki atalara tapınmayla ne derece karşılaştırılabilir? Her ne kadar her ülkeden biri "Tanrı" inancına ilişkin açık sorulara olumlu yanıt verebilse de (yalnızca Batılı araştırmacıların beklentilerine uymak için de olsa), bu homojen yanıtların psikolojik açıdan önemli farklılıkları gizleyip gizlemediği belirsizliğini korumaktadır.

Batı kültürlerinde bile, dinin devam eden evrimi, geleneksel inançlara uymayan Tanrı tasavvurlarının genişlemesine yol açmıştır. Örneğin, kendilerini "ateist" ilan eden pek çok Avrupalı da dâhil olmak üzere, Avrupalıların %30'u, bir "tinsel bir Tanrı ya da canlı yaşam gücü"ne inandığını bildirmektedir.⁴³ Bu yarı-deizmlik de Tanrı inancı olarak mı tanımlanmalıdır? Geleneksel metodolojiler, bu bağlamlarda inancın kapsamını ve anlamını açıkça yakalayamamaktadır.

Tanrı inancı konusunda kişilerin kendi bildirimlerine dayalı araştırmaların bütünlüğüne yönelik bir diğer önemli zorluk da raporların gerçek inanç kadar benlik-sunum kaygılarını da yansıtabilmesidir. Dünya genelinde insanlar inançsızlara

³⁹ Jonathan A. Lanman - Michael D. Buhrmester, "Religious actions speak louder than words: exposure to credibility-enhancing displays predicts theism", *Religion, Brain & Behavior* 7/1 (02 Ocak 2017), 3-16.

⁴⁰ Aiyana K. Willard - Lubomir Cingl, "Testing theories of secularization and religious belief in the Czech Republic and Slovakia", *Evolution and Human Behavior* 38/5 (01 Eylül 2017), 604-615.

⁴¹ Franz Höllinger - Anja Eder, "Functional Equivalence and Validity of Religiousness Indicators in Cross-Cultural Comparative Surveys", *Methodological Innovations* 9 (01 Ocak 2016), 2059799115622756.

⁴² Kayda değer bir istisna için bkz: Matthias Bluemke vd., "Measuring Cross-Cultural Supernatural Beliefs with Self- and Peer-Reports", *PLOS ONE* 11/10 (19 Ekim 2016), e0164291.

⁴³ Pierre Bréchon, "Cross-National Comparisons of Individual Religiosity", *The SAGE handbook of the sociology of religion*, ed. J. A. Beckford (London: SAGE, 2007), 469.

karşı önemli bir önyargı beslemekte⁴⁴ ve çoğunluk, inancın ahlak için gerekli olduğunu düşünmektedir.⁴⁵ Bu nedenle, insanlar kendilerini gerçekte olduklarından daha dindar olarak sunma eğiliminde olabilirler. Örneğin, bu durum, doğrudan yapılan öz raporlar, personel sayımları⁴⁶ veya zaman kullanımı günlükleri⁴⁷ arasındaki tutarsızlıklar ile kanıtlanabilen kiliseye katılımdaki abartılar ile desteklenebilmektedir. İnsanların içsel inançlarının doğruluğunu davranışlarından yola çıkarak doğrulamak zor olsa da, araştırmalar insanların Tanrı'ya olan inançlarını gerçekten abarttıkları fikrini desteklemektedir. Doğrudan canlı bir anketörü cevaplamak⁴⁸ veya eşsiz sayı tekniğini kullanmak⁴⁹ (online olarak anket sorularını cevaplamak) gibi sosyal olarak arzu edilen yanıtların alınmasını azaltan anket teknikleri, inanç oranlarının geleneksel yöntemlerin varsaydığından çok daha düşük olabileceğini göstermektedir.

Kişinin kendisini dindar olarak tanımlamasının potansiyel geçersizliği, sosyal bilimler literatüründe din üzerine elde edilmiş birçok bulgunun yorumlanmasını sorgulatmaktadır. Bu konuda, Tanrı inancı ile toplumsal baskı nedeniyle yanlış bildirilebilecek herhangi bir yapı (örneğin, mutluluk, sağlık ve toplum yanlılığı gibi) arasındaki ilişkileri bulan araştırmalar düşünülebilir. Tanrı inancı ile (örneğin) mutluluk arasındaki herhangi bir ilişki, ikisi arasındaki gerçek bir ilişkiden değil de üçüncü bir değişkenden kaynaklanabilir ve bu üçüncü değişken insanların her ikisinin de düzeylerini abartma eğilimlerinde olan bireysel farklılıkları olabilir. Ek olarak, yukarıda tartışılanlar da dahil olmak üzere, kişinin kendisinin bildirimine dayalı Tanrı inancındaki değişiklikleri gösteren deneysel çalışmalar, inancın kendisindeki değişikliklerden ziyade insanların inançlarını kabul etme istekliliklerindeki değişiklikleri çok iyi ortaya koyuyor olabilir.

Alanda bu metodolojik sorulara daha fazla ağırlık verilmelidir. Son beş yılda, Tanrı inancı üzerine artan miktarda bir araştırma talebi görülmüştür, bu nedenle araştırmacılar önümüzdeki beş yılın bir kısmını bu kritik zorluklarla mücadele etmeye ayırmalıdır. Bu gerçekleşene kadar, Tanrı inancının psikolojimizi ve toplumumuzu nasıl etkilediğinin kapsamını, doğasını veya geleceğini tam olarak anlamak mümkün olmayacaktır.

⁴⁴ Will M. Gervais vd., "Global evidence of extreme intuitive moral prejudice against atheists", *Nature Human Behaviour* 1/8 (07 Ağustos 2017), 0151.

⁴⁵ Pew Research Center, *Worldwide, Many See Belief in God as Essential to Morality*. (Pew Research Center, 13 Mart 2014).

⁴⁶ C. Kirk Hadaway vd., "What the Polls Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance", *American Sociological Review* 58/6 (1993), 741-752.

⁴⁷ Philip S. Brenner, "Identity Importance and the Overreporting of Religious Service Attendance: Multiple Imputation of Religious Attendance Using the American Time Use Study and the General Social Survey", *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/1 (2011), 103-115.

⁴⁸ Daniel Cox - Robert P. Jones, *I Know What You Did Last Sunday: Measuring Social Desirability Bias in Self-Reported Religious Behavior, Belief, and Identity*. (Washington: Public Religion Research Institute, 2014).

⁴⁹ Will M. Gervais - Maxine B. Najle, "How Many Atheists Are There?", *Social Psychological and Personality Science* 9/1 (01 Ocak 2018), 3-10.

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

- Bentzen, Jeanet Sinding. *Origins of Religiousness: The Role of Natural Disasters*. SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY: Social Science Research Network, 18 Şubat 2013. Social Science Research Network, papers.ssrn.com. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2221859>
- Bloom, Paul. "Religion Is Natural". *Developmental Science* 10/1 (Ocak 2007), 147-151. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00577.x>
- Bluemke, Matthias vd. "Measuring Cross-Cultural Supernatural Beliefs with Self- and Peer-Reports". *PLOS ONE* 11/10 (19 Ekim 2016), e0164291. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0164291>
- Botero, Carlos A. vd. "The Ecology of Religious Beliefs". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111/47 (25 Kasım 2014), 16784. <https://doi.org/10.1073/pnas.1408701111>
- Bréchon, Pierre. "Cross-National Comparisons of Individual Religiosity". *The SAGE handbook of the sociology of religion*. ed. J. A. Beckford. 463-489. London: SAGE, 2007.
- Brenner, Philip S. "Identity Importance and the Overreporting of Religious Service Attendance: Multiple Imputation of Religious Attendance Using the American Time Use Study and the General Social Survey". *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/1 (2011), 103-115. <http://www.jstor.org/stable/41307052>
- Cox, Daniel - Jones, Robert P. *I Know What You Did Last Sunday: Measuring Social Desirability Bias in Self-Reported Religious Behavior, Belief, and Identity*. Washington: Public Religion Research Institute, 2014.
- Epley, Nicholas vd. "Creating Social Connection Through Inferential Reproduction: Loneliness and Perceived Agency in Gadgets, Gods, and Greyhounds". *Psychological Science* 19/2 (ubat 2008), 114-120. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02056.x>
- Forstmann, Matthias - Burgmer, Pascal. "Adults Are Intuitive Mind-Body Dualists". *Journal of Experimental Psychology. General* 144/1 (Şubat 2015), 222-235. <https://doi.org/10.1037/xge0000045>
- Gervais, Will M. vd. "The Cultural Transmission of Faith Why Innate Intuitions Are Necessary, but Insufficient, to Explain Religious Belief". *Religion* 41/3 (01 Eylül 2011), 389-410. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2011.604510>
- Gervais, Will M. vd. "Global evidence of extreme intuitive moral prejudice against atheists". *Nature Human Behaviour* 1/8 (07 Ağustos 2017), 0151. <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0151>
- Gervais, Will M. - Najle, Maxine B. "How Many Atheists Are There?" *Social Psychological and Personality Science* 9/1 (01 Ocak 2018), 3-10. <https://doi.org/10.1177/1948550617707015>
- Guthrie, Stewart Elliott. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford University Press, 1995.
- Hadaway, C. Kirk vd. "What the Polls Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance". *American Sociological Review* 58/6 (1993), 741-752. <https://doi.org/10.2307/2095948>
- Henrich, Joseph. "The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution". *Evolution and Human Behavior* 30/4 (01 Temmuz 2009), 244-260. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2009.03.005>
- Höllinger, Franz - Eder, Anja. "Functional Equivalence and Validity of Religiousness Indicators

- in Cross-Cultural Comparative Surveys". *Methodological Innovations* 9 (01 Ocak 2016), 2059799115622756. <https://doi.org/10.1177/2059799115622756>
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature*. New York: Penguin Books, 1902.
- Jong, Jonathan. "On Faith and the Fear of Fatality: A Review of Recent Research on Deities and Death". *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/2 (20 Mart 2014), 193-214. <https://doi.org/10.1558/jcsr.v1i2.193>
- Kanazawa, Satoshi. "Why Liberals and Atheists Are More Intelligent". *Social Psychology Quarterly* 73/1 (01 Mart 2010), 33-57. <https://doi.org/10.1177/0190272510361602>
- Kay, Aaron C. vd. "God and the Government: Testing a Compensatory Control Mechanism for the Support of External Systems". *Journal of Personality and Social Psychology* 95/1 (Temmuz 2008), 18-35. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.95.1.18>
- Kelemen, Deborah. "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning About Purpose and Design in Nature". *Psychological Science* 15/5 (01 Mayıs 2004), 295-301. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x>
- Lanman, Jonathan A. - Buhrmester, Michael D. "Religious actions speak louder than words: exposure to credibility-enhancing displays predicts theism". *Religion, Brain & Behavior* 7/1 (02 Ocak 2017), 3-16. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2015.1117011>
- Lynn, Richard John vd. "Average intelligence predicts atheism rates across 137 nations". *Intelligence* 37 (2009), 11-15.
- Mayr, Ernst. "Cause and Effect in Biology". *Science* 134/3489 (1961), 1501-1506. <http://www.jstor.org/stable/1707986>
- Norenzayan, Ara vd. "Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God". *PLoS One* 7/5 (2012), e36880. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036880>
- Norenzayan, Ara vd. "The cultural evolution of prosocial religions". *Behavioral and Brain Sciences* 39 (2016), e1. <https://doi.org/10.1017/S0140525X14001356>
- Norris, Pippa - Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511791017>
- Pennycook, Gordon vd. "Atheists and Agnostics Are More Reflective than Religious Believers: Four Empirical Studies and a Meta-Analysis". *PLoS One* 11/4 (2016), e0153039. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0153039>
- Pew Research Center. *Worldwide, Many See Belief in God as Essential to Morality*. Pew Research Center, 13 Mart 2014.
- Purzycki, B. G. vd. *The biological evolution of religious mind and behavior*. ed. null, 2009.
- Roes, Frans L - Raymond, Michel. "Belief in moralizing gods". *Evolution and Human Behavior* 24/2 (01 Mart 2003), 126-135. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(02\)00134-4](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(02)00134-4)
- Scott-Phillips, Thomas C. vd. "Evolutionary Theory and the Ultimate-Proximate Distinction in the Human Behavioral Sciences". *Perspectives on Psychological Science* 6/1 (01 Ocak 2011), 38-47. <https://doi.org/10.1177/1745691610393528>
- Sedikides, Constantine - Gebauer, Jochen E. "Religiosity as Self-Enhancement: A Meta-Analysis of the Relation between Socially Desirable Responding and Religiosity". *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc* 14/1 (Şubat 2010), 17-36. <https://doi.org/10.1177/1088868309351002>
- Sherkat, D. E. "Religious Socialization: Sources of Influence and Influences of Agency". *Handbook of Sociology of Religion*. ed. Michele Dillon. 151-163. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Smith, Tom "W. Beliefs about "God" across "Time" and "Countries". NORC/University of Chicago, 2012. <http://gss.norc.uchicago.edu/Documents/reports/cross-nationalreports/Godissp.pdf>
- Vail, Kenneth E. vd. "Exploring the Existential Function of Religion and Supernatural Agent Beliefs Among Christians, Muslims, Atheists, and Agnostics". *Personality and Social Psychology Quarterly* 73/1 (01 Mart 2010), 33-57. <https://doi.org/10.1177/0190272510361602>

- Psychology Bulletin* 38/10 (01 Ekim 2012), 1288-1300.
<https://doi.org/10.1177/0146167212449361>
- Vromen, Jack. "Ultimate and proximate explanations of strong reciprocity". *History and Philosophy of the Life Sciences* 39/3 (23 Ağustos 2017), 25.
<https://doi.org/10.1007/s40656-017-0151-4>
- Whitehead, Brenda R. - Bergeman, Cindy S. "Coping with Daily Stress: Differential Role of Spiritual Experience on Daily Positive and Negative Affect". *The Journals of Gerontology. Series B, Psychological Sciences and Social Sciences* 67/4 (Temmuz 2012), 456-459. <https://doi.org/10.1093/geronb/gbr136>
- Willard, Aiyana K. - Cingl, Lubomír. "Testing theories of secularization and religious belief in the Czech Republic and Slovakia". *Evolution and Human Behavior* 38/5 (01 Eylül 2017), 604-615. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2017.01.002>
- Yilmaz, Onurcan - Bahçekapili, Hasan G. "Supernatural and secular monitors promote human cooperation only if they remind of punishment". *Evolution and Human Behavior* 37/1 (2016), 79-84. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2015.09.005>
- Zuckerman, Miron vd. "The Relation between Intelligence and Religiosity: A Meta-Analysis and Some Proposed Explanations". *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc* 17/4 (Kasım 2013), 325-354. <https://doi.org/10.1177/1088868313497266>
- Zuckerman, Phil. "Atheism: Contemporary Numbers and Patterns". *The Cambridge Companion to Atheism*. ed. Michael Martin. 47-66. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
<https://doi.org/10.1017/CCOL0521842700.004>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2022

İktisadî Büyümenin Parasal Koşulları ve İslâm'ın Faiz Anlayışı*

Monetary Conditions of Economic Growth and the Islamic Concept of Interest

Profesor Sabri F. Ülgener 

Çev. Yücel Kamar 

Öğretim Görevlisi, İstanbul Gedik Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu

Lecturer, İstanbul Gedik University, Vocational School

İstanbul / Türkiye

yucel.kamar@gedik.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3805-8350>

Article Type / Makale Tipi

Translated Article / Çeviri Makale

DOI: 10.33420/marife.1145154

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 19.07.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 03.11.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2022

Cite as / Atıf: Ülgener, Sabri F.. "İktisadî Büyümenin Parasal Koşulları ve İslâm'ın Faiz Anlayışı". Çev. Yücel Kamar. *Marife* 22/2 (2022): 1021-1032. <https://doi.org/10.33420/marife.1145154>

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



<https://marife.org/tr/>

İktisadî Büyümenin Parasal Koşulları ve İslâm'ın Faiz Anlayışı: Müslüman Dünyada Hukuk ile Uygulama Arasında Var Olan Açık Çelişkiye Bir Çözüm Var Mı? *

Özet**

Sabri F. Ülgener (1911-1983), doğu ve batı kültürlerini kendi şahsında birleştirebilmiş olması, titiz ve disiplinli çalışma şekli ve araştırmalarında farklı kaynakları kullanabilme kabiliyetini haiz olması bakımından 20'nci asrın Türk akademisinin iktisadî düşünce tarihi cephesinde önemli bir mevki olan ve kendisinden sonra yapılan çalışmaları etkileyen, derinlikle araştırılması gereken bir akademisyendir. Ülgener'i diğer akademisyenlerden ayıran önemli bir özelliği, araştırmalarında belgelenmiş tarih yerine yaşanmış tarihe ağırlık vermiş olmasıdır. Arşiv kaynaklarından daha ziyade, divân edebiyatı eserleri, ahlâk kitapları, sanat eserleri, Osmanlı döneminde basılan gazeteler, Osmanlı'nın son döneminde doğup kendi zamanında hâlâ hayatta olan kişilerden duyup dinledikleri ve bu kişilerin geriye bıraktığı hatırat, Ülgener'in başlıca başvuru kaynakları olmuştur. Ülgener, Osmanlı iktisadî zihniyetinin izlerini tüm bu kaynaklarda titizlikle sürmüştür.

Ülgener'in hemen hemen tüm akademik kariyeri boyunca araştırmaya devam ettiği Osmanlı iktisadî zihniyeti, bir yandan da doğal olarak, bugün "İslâm İktisadî" adı verilen disiplinin araştırma sahasına girmektedir. Ülgener bizâtihî 1944 yılında "İslâm Hukuk ve Ahlâk Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri" başlıklı bir makale kaleme almış ve bu makalede, 2'nci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı zor koşullar nedeniyle uygulanmak durumunda kalınan devletçilik politikalarının da etkisiyle, İslâm'da narh konusuyla incelemiştir. Zihniyet konusuyla doğrudan ilişkili olan bir başka çalışması ise 1949 yılında kaleme aldığı "14. Asırdan Beri Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mecub Bazı Halleri" adlı makalesidir. Bu makalesinde Ülgener, dönemin esnafının halk nazarındaki olumsuz intibasını ve bunun sebeplerini incelemiştir.

1940'lı yılların ikinci yarısında İslâm hukukunun iktisadî konuları üzerine araştırmalar gerçekleştiren Ülgener'in "faiz" konusuna ilgisiz kalması düşünülemezdi. Çeviriye konu olan bu çalışma İslâm iktisadının en temel meselesiyle, faizle, ilişkilidir. Ülgener, 1958 yılı aralık ayında Yeni Delhi'de düzenlenen bir kongreye davet edilmiş ve çeviriye konu olan tebliği bu kongrede sunmuştur. Tebliğ Türkiye'de basılmamış, İngiltere'de yayımlanan Islamic Review dergisinin 55/2 numaralı (1967 Şubat) sayısında "görüş yazısı" notuyla yer almıştır. Bahsi geçen tebliğ, A. G. Sayar'ın yazdığı Ülgener biyografisinden anlaşıldığı kadarıyla önce eski yazıyla Türkçe kaleme alınmış, sonrasında İngilizce olarak sunulmuştur. Sayar, tebliğin adını "İslâmın İktisadî Gelişmede Para ve Kredi Meseleleri Karşısındaki Durumu" şeklinde vermektedir.

Çalışmada Ülgener, yatırımların yönlendirilmesinde ve hesaplanmasında kullanılan ve paranın kullanımı için ödenen primi ifade eden faizle [Ülgener bu tür faize "fayda" adı verilmesini teklif etmektedir], tüketim amaçlı alınan karşılıksız bir fazlalığı ifade eden faiz [müfrit faiz, ribâ] arasında bir ayırım yapmakta ve Kur'an'ın yasakladığı faizin aslında müfrit faiz olduğunu ifade ederek, bu yasağın arkasındaki sebepleri irdelemektedir. Tüketim amaçlı alınan müfrit faize karşı bir yasaklamayı haklı gören Ülgener, özellikle gelişme seviyesi yetersiz Müslüman ülkelerin, kendi iktisadî gelişmelerini sağlayabilmek adına, İslâm hukukunu yeniden yorumlayarak faiz konusunda bir ayırıma gitmeleri ve yatırımların plasmanı noktasında bir yol gösterici olarak faize ve bu düşüncenin bir uzantısı olarak Batı tarzı parasal kurumlara bünyelerinde yer vermeleri gerektiğini ifade etmektedir.

Ülgener'in eserlerinin toplu basımı sırasında hazırlanan Ülgener külliyyatında yer almamış olan bu çalışma hem Türkçede hiç basılmamış olması hem de Ülgener'in faiz konusundaki düşüncelerini açık ve tutarlı şekilde açıkladığı bir çalışma olması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm İktisadî, İktisadî Büyüme, Ribâ, Faiz, Sabri F. Ülgener.

Monetary Conditions of Economic Growth and the Islamic Concept of Interest : Is there any Solution to the Open Conflict between Law and Practice in the Muslim World?

Summary

Sabri F. Ülgener (1911-1983), with his ability to combine eastern and western cultures in his own character, his rigorous and disciplined way of working and his ability to use different sources in his research, also has an important place in the aspect of history of economic thought of the Turkish academy of the 20th century and influenced the studies that conducted after him, is a scholar who

deserves to be studied in depth.

An important feature that distinguishes Ülgener from other scholars is that he focused on "lived history" rather than "documented history" in his research. Rather than archival sources, works of classical Turkish literature, moral books, works of art, newspapers published in the Ottoman period, the memories he listened from people who were born in the last period of the Ottoman Empire and were still alive in his own time, and the memories left behind by those people were the main reference sources of Ülgener. Ülgener rigorously traced back the marks of the Ottoman economic mentality in all these sources.

The Ottoman economic mentality, which Ülgener continued to research throughout almost his entire academic career, naturally coincides with the research field of the discipline today called "Islamic Economics". In 1944, Ülgener himself wrote an article titled "Economic Policy Issues in Islamic Law and Moral Sources", and he examined the issue of price fixing [narkh] in Islam in this article, with the effect of statism policies that had to be implemented due to the hard conditions of the Second World War. Another work that is directly related to the subject of mentality is the article he wrote in 1949, titled "The Ethics of the Craftsmen since Fourteenth Century and Some Situations of Complaints". In the article, Ülgener examined the negative impression of the craftsmen of that period in the minds of the public and the reasons for it.

It was unthinkable that Ülgener, who carried out research on the economic topics of Islamic law in the second half of the 1940s, remained indifferent to the issue of the "interest". This study, which is the subject of translation, is related to interest, the most fundamental issue of Islamic economics. Ülgener was invited to a congress held in New Delhi in December 1958 and he presented the paper that is the subject of that translation at the congress. The presented paper was not published in Türkiye, but it was included as a note called "opinion" in the issue of Islamic Review, published in England, with the number of 55/2 (February 1967). The aforementioned paper, as understood from the Ülgener biography written by A. G. Sayar, was first written in Turkish with the old script [Ottoman] and then presented in English. Sayar names the paper "The Situation of Islam in Economic Development Against Money and Credit Issues".

Ülgener makes a distinction between the interest used in directing and calculating investments and expressing the premium paid for the use of money [Ülgener proposes to call this type of interest as "benefit"]-and the interest, which represents an unrequited surplus for consumption purposes [usury, riba] in the paper. Expressing that the interest prohibited by Qoran is actually the usury, he examines the reasons behind the prohibition. Seeing the prohibition against usury for consumption purposes as justified, Ülgener says that especially Muslim countries with insufficient development level should reinterpret Islamic law in order to ensure their own economic development, make a distinction in the concept of interest, and as extension of this thought, he states that they should permit interest as a guide at the point of placement of investments and should also include such Western-style monetary institutions in their structure.

The paper, which was not included in the corpus prepared during the collective publication of Ülgener's works, is important in the aspect that it has never been published in Turkish and that it is a study in which Ülgener explains his thoughts on interest clearly and consistently.

Keywords: Islamic Economics, Economic Growth, Usury, Interest, Sabri F. Ülgener

Bir Fazlalık Olarak Faiz [Ribâ] ile Ekonominin Genel Verimliliğini Hesaplamada Bir Faktör Olarak Faiz Arasında Kur'ânî Ayırım Cevaplanacak soru

Çoğunlukla az gelişmiş bölgeler olarak görülen Müslüman ülkeler, Batılı hayat seviyesine erişmeye ve bilhassa Batı'nın parasal araçlarına ve kurumlarına uyum sağlamaya yönelik gayretlerinde dinin doğasından kaynaklı engellerle karşılaşılıyorlar mı?

İktisadî kalkınmanın parasal koşulları ile ilgili olarak dikkate alınması gereken temel gerçeğin, Kur'ân'ın, geleneksel yorumlamaya göre faizi de içermesi

gereken müfrit faizi (*ribâyı*)¹ yasaklaması olduğunu düşünüyorum. Türkiye örneğinde olduğu üzere dinî ve iktisadî (ve de siyasî) konularda keskin bir ayrımı benimsemek yerine, çağdaş kurumları *fikhın* ışığında yorumlama ve değerlendirme niyetinde olan Müslüman ülkeler için mesele çok can alıcı bir hâl alıyor: Müslümanlar, samimi Müslümanlar olarak, kadim yorumlamaya uyup faizi yine de yasaklayıp olasılıkları başka bir yerde, diyelim ki faizsiz bir ekonomide, mi aramalılar yoksa ribâyı müfrit faizle sınırlayacak ve sonrasında, büyük ölçüde faiz almaya dayalı iktisadî kurumları kabul etmede tam bir serbestliği haiz olacak şekilde İslâm hukukunu yeniden yorumlamaya mı çalışmalılar? (Bayındır, 2018, 55 vd.; Küçükkalay, 2018, 103 vd.)²

Yukarıdaki sorulara uygun bir cevap bulmaya çalışmaya, İslâm'ın faiz anlayışının, daha da belirgin şekilde, faize karşı itirazların neşet ettiği koşullar kümesinin gerçek doğasını gözden geçirerek başlamak iyi olabilir.

Kur'ân, "iş" ile ribâ veya bir prim olarak faiz arasında ayırım yapar

İyi bilindiği üzere, faizin günümüzün ekonomilerinde çeşitli işlevleri mevcuttur. Borç verene ödenen bir prim şeklindeki en basit tarafının ötesinde, faiz, farklı yatırımları değerlendirmede ve kıyaslamada en güvenilir iskonto faktörü olarak işlev görür ve üretimin ve yatırımın tüm yapısını değerlendirmede büyük bir rol oynar. Çağdaş kapitalist uygulamaların yükselişiyle faizin diğer işlevleri daha çok önem kazanırken, bu ilk yönüne (bazen müfrit faize yaklaşan, kendi başına bir prim olarak faize) ilişkin olan baskın rolünün iktisadî kalkınma güzergâhında geri planda kaldığını bu çalışmada daha sonra açıklamaya çalışacağız.

Söylemeye gerek yok ki büyük dinlerin faize, yani çoğu durumda borç alanın ödeme kabiliyetini aşan ve borç verende kazanılmamış ve dolayısıyla gayriâdil bir fazlalık tahakkuk ettiren, bir prim şeklindeki, faize karşı bu keskin eleştirisi faizin ilk ve en basit yönü ile yakından ilişkilidir. Savunulabilir bir sebebi olmaksızın sürekli artan yüzdeli bir primin veya fazlalığın bir kişide birikmesini ifade eden bir kelime olan *ribâya* karşı bu hoşgörüsüz ve hatta düşmanca tutum, bu yüzdendir. Yasaklamanın başladığı yer kesinlikle burasıdır. Örneğin, Kur'ân'daki şu âyeti ele alalım, Âl-

* Türkçe'ye çevrilen bu çalışma, Prof.Dr. Sabri F. Ülgener tarafından yazılan ve *Islamic Review*'ın Şubat 1967'de yayımlanan 55'inci cildinin 2'nci sayısında yer alan *Monetary Conditions of Economic Growth and the Islamic Concept of Interest [İktisadî Büyümenin Parasal Koşulları ve İslâm'ın Faiz Anlayışı]* adlı tebliğ metnidir. Çalışmanın orijinalinde metin içi bölümlendirme ve kaynakça mevcut değildir. Metindeki dipnotlar ilgili konuları açıklamak amacıyla tarafımca çeviriye eklenmiştir. Metin içindeki atıflar ve köşeli parantez içinde yazılan kelimeler de metnin akıcılığını sağlamak adına tarafımca çeviriye eklenmiştir (çev. notu).

** Türkçe ve İngilizce özetler Ulakbim TR Dizin kuralları gereği çevirmen tarafından çeviriye eklenmiştir.
¹ Ülgener, metinde *ribâ* ve *faiz* kavramlarını birbirinden farklı anlamlarda kullanmış ve ribâ kavramını karşılamak üzere İngilizce *usury* ve faiz kavramını karşılamak üzere *interest* kelimelerini tercih etmiştir. Bununla birlikte, ribâ kelimesini de metinde sıklıkla kullanmıştır. Metinde *ribânın* kullanıldığı yerlerde kelimeyi çeviride aynen kullandım, *usury*yi ise *müfrit faiz* şeklinde Türkçeleştirdim.

² Esasında faiz yasağı Hristiyanlık'ta da mevcuttu. Orta Çağ Hristiyan iktisadî düşüncesinde müfrit faiz (*usury*) paranın kullanımı için ödenen bedel, faiz (*interest*) ise paradan mahrum kalmanın telafisi anlamlarında kullanılmıştır. Müfrit faiz hoş görülmezken, faizin önündeki engeller zaman içinde kaldırılmıştır. Daha ayrıntılı açıklamalar için metinde atfı yapılan referanslara bakınız.

i İmrân 3/130-131 :³

“Ey inananlar! Faizi kat kat alarak yemeyin. Allah’tan sakının ki başarıya erişesiniz. İnkâr edenler için hazırlanmış ateşten sakının.”⁴

veya daha derinlikli bir açıklama için şu âyete bakalım (Bakara 2/275):

“Fâiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarptığı kimselerin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların «Zâten alışveriş de fâiz gibidir» demelerindedir. Oysa Allah, alış verişini helâl, faizi haram kıldı.”⁵

Ribâ, nedir?

Yukarıdaki ifadede ticaret ile ribâ arasında bir ayırım yapılmış olması özel bir ilgiyi hak ediyor ve [bu ilgi] *ribânın* gerçek doğasını anlamada oldukça gereklidir. Geniş kabul görmüş bir ölçüte göre, ticaret basitçe, buğdaya karşılık para örneğinde olduğu gibi, farklı cinslerden nesnelere mübadelesi demektir ve dahası, satıcının, evvelden daha ucuza almış olduğu bir malı sadece sonraki faaliyetlerinde tekrar satmak yoluyla bir fayda elde etmesini akla getirir. Diğer taraftan *ribâ*, (buğdaya karşılık buğday, paraya karşılık para gibi) cinsleri aynı olan nesnelere tek bir faaliyetin içinde mübâdele edilmesi sırasında ortaya çıkan fazlalığı ifade eder. Bir kimse komşusuna, geri alırken bir fazlalık veya ekleme yapılacağı idrâkinde olarak belli bir miktar buğday verirse, işte o zaman, tam bir *ribâ* fiili gerçekleşmiş olur. Bu durum en hafifinden gayriâdildir, çünkü borçlu aynı zamanda buğdayı tüketmiş olacağından, alacaklıya aktarabileceği bir fazlalık kendisinde birikmemiş olacaktır. Diğer bir deyişle, tüketim malları, bir ihtiyacı tatmin etmenin üzerinde ve ötesinde, kendisi için bir fiyatın talep edilebileceği ilave hiçbir kıymeti hâiz değildir. Paranın kendisi de uzun bir süre tüketim malı olarak telakkî edilmiştir. Esasında, [tüketim malları] üretim maksadıyla değil de tüketim için harcadığı sürece, kimse bir artış veya fazlalık beklentisi içinde olamaz. Burada Kur’ân’ın bu gerçeklikle mükemmel bir uyum içinde olduğunu görüyoruz (Rûm 30/39):

“İnsanların malları içinde artsın diye verdiğiniz her hangi bir fâiz, Allah katında artmaz.”⁶

Kur’ân’ın Ribâyı Mahkûm Etmesinin Sebebi

Şimdiye kadar söylenenlerin akabinde, Kur’ân’da müfrit faizin yasaklanmasının altında yatan sebepleri, mantık sırasıyla, aşağıdaki şekilde tasnif edebiliriz:

- ³ Metinde bahsedilen tüm âyetlerin Türkçe meâlleri için künyesi kaynakçada belirtilen Meâl’den faydalanılmıştır.
- ⁴ Çalışmada bu âyetin Âl-i İmrân Sûresi’nin 15’inci âyeti olduğu ifade edilmiştir, doğrusu Âl-i İmrân Sûresi’nin 130 ve 131’inci âyetleri olmalıdır. Ülgener gibi fikhî âşinalığı yüksek seviyede olan bir âlimin burada âyet numaralarını yanlış ifade etmiş olmasının mümkün görmüyoruz; baskıda bir hata yaşanmış olma ihtimâli mevcuttur.
- ⁵ Çalışmada Bakara Sûresi’nin 275’inci âyetinin bir kısmı iktibas edilmiştir. Âyetin devamı meâlen şu şekildedir: “Kime Rabb’inden bir öğüt gelir de fâizcilikten geri durursa, geçmişi kendisindedir, onun işi Allah’a aittir. Kim fâizciliğe dönerse, işte onlar cehennemlidir, onlar orada temelli kalacaklardır.”
- ⁶ Çalışmanın orijinalinde Rûm Sûresi’nin 39’uncu âyetinin bir kısmı iktibas edilmiştir. Âyetin devamı meâlen şu şekildedir: “Allah’ın rızasını dileyerek verdiğiniz herhangi bir sadaka böyle değildir. İşte onlar sevablarını kat kat artıranlardır.”

1-En başta, borçlar öncelikle tüketim maksadıyla alınır ve kullanılır. Kendi gelirin ele tutulur bir ilave yapmayan borçlunun anaparanın geri ödenmesinde bile güçlük çekmesi ihtimâl dâhilindedir. Bu yüzden, sermayesinin üzerinde ve ötesinde bir fazlalık ödemek, borçlunun iktisadî refahına halel getirecek ve onu, ödeme acizyetinin ve iflasın kaçınılmaz olduğu eşik altı durumuna düşmeye mecbur edecektir. Kur'ân'ın "*borçlu darda ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet verme*"⁷ (Bakara 2/280) açıkça teşvik etmesi bu yüzdendir.⁸

2-Diğer taraftan alacaklı, borçlunun iflasından kaynaklı herhangi bir kaybı telafi etmek için, yukarıda açıklandığı gibi davranmak yerine, gitgide artacak bir şekilde (Kur'ân'ın diliyle söyleyecek olursak "kat kat"), mümkün olan en yüksek faizi talep etmede kendisini haklı sayacaktır.

3-Nihayetinde, ribâ üretim maksadıyla değil tüketim maksadıyla harcanır veya Kur'ân'ın terminolojisini yeniden kullanacak olursak, "yiyip bitirilir", öyle ki, giderek artan oranda büyüdüğü hâlde fazlalık, giderek azalır ve en sonunda yok olur. Kur'ân işte burada da *gerçekte olan*⁹ ile mükemmel bir uyum içerisindedir: "Allah fâizi eksiltir..." (Bakara 2/276).¹⁰ Çağdaş iktisat teorisi terminolojisine tercüme edildiğinde bu ifade pekâlâ aşağıdaki şekilde okunabilir: müfrit faizin, bütün olarak servet birikimine ve iş çevresinin üretim kapasitesine ilave bir katkısı yoktur.

Özetlemek gerekirse, *başı ve sonu, üretim maksatlı olmayan tüketimin aynı sahfası olmaya eğilimli döngüsel bir akış içinde hareket ediyor görünen bir fazlalık* ile meşgul oluyoruz. Diğer bir deyişle, kendisi tükenirken sayısız güçlüğü ve çelişkiye yol açan bir fazlalık. Bu yüzden, zararları beklenen faydalarını aştığı sürece, sözü edilen fazlalıktan uzak durulması veya fazlalığın yasaklanması gayet anlaşılabilir bir durumdur.

Yukarıda belirtilen gerçekler, yapılan itirazların sanki kredilere ve faize yönelik değil de aslında bunların altında yatan güdülerin ve maksatların doğasına yönelik olduğunu akla getiriyor. Eleştirinin ana hedefi, çoğunlukla üretime dayalı olmayan tüketime ve kaynakların sömürülmesine yönelik olmak üzere, ekonomi temellidir. İslâm'ın, başlangıcında tüketim alışkanlıklarına karşı diğer dinlere kıyasla daha hoşgörülü olmakla birlikte, tüm aşırı tüketimi ve harcamayı kesin bir şekilde yasaklaması bahse değerdir (İsrâ 17/26).¹¹ Herhangi bir kimsenin ileri sürebileceği üzere, böyle bir aşırılık kişiyi kalıcı borçluluğa ve en kötüsü de sefalet ve dilencilığe mecbur bırakabilir. Bireyin bakış açısından tüketim konusu için bu kadarı yeterlidir. Sosyal tarafa gelirsek, dağıtım yüzdeleri bağlamında mümkün olan en yüksek adaleti temin edecek âdil bir kazancın ve tüketimin de gözetilmesi gerekir. Bu yüzden, haksız bir yolla elde edilen ve tüketilen fazlalığın her türlüşüne hiçbir şekilde

⁷ Vurgu benimdir.

⁸ Âyetin tamamı meâlen şu şekildedir: "Borçlu darda ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet verin. Bilmiş olsanız borcu bağışlamanız sizin için daha hayırlıdır."

⁹ Vurgu benimdir.

¹⁰ Çalışmanın orijinalinde âyet numarası sehven 2/275 şeklinde belirtilmiştir, doğrusu 2/276 olmalıdır. Âyetin tamamı meâlen şu şekildedir: "Allah fâizi eksiltir, sadakaları bereketlendirir. Allah pek nankör olan hiçbir günahkârı sevmez."

¹¹ Burada, İsrâ Süresi'nin 26'ncı âyetine atıf yapılmaktadır. Âyet, meâlen şu şekildedir: "Yakınına, düşküne, yolcuya hakkını ver; elindekileri saçıp savurma."

hoşgörü gösterilmemelidir (İsrâ 17/27).¹² Olağan bir ticaret faaliyetindeki karşılıklı rızaya dayalı kâr hariç, fazlalıkların her türlü haksız olarak telakkî edilecektir. Bu minvâlde, ribâ mezkûr tasnife dâhildir. Tekrar belirtecek olursak, “Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır.” (Bakara 2/275).

Tarihî gelişimi anlamak ve [mahiyetini] gerektiği gibi değerlendirmek için müfrit faize dair yasağın Hicret'ten sonraki yıllarda başladığının farkına varmak gereklidir. İşin doğrusu, Mekke'de nâzil olan 30'uncu sûrenin¹³ haricinde İslâm'ın ilk yıllarında açık bir kısıtlamaya dair kanıtımız yoktur. Müfrit faizi açık bir şekilde yasaklayan sûrelerin Medine'ye Hicret'ten sonra nâzil olmuş olması sadece bir tesadüf değildir. Aslında, gayrimüslimlerden (özellikle de Yahudiler'den) müteşekkil azınlıkların, faizin iki katından fazla artış gösterdiği müfrit faiz işlemleriyle yoğun bir şekilde iştigal etmiş olduğu, yakın zamanda keşfedilmiştir (Âl-i İmrân 3/130). Medine'nin daha girift sosyal ve iktisadî yapısının (müfrit faizin yanında başka) meseleler dizisini ortaya çıkarmış olması bahse değerdir. Bu durum, Mekke'de nâzil olmuş sûrelerin çoğu daha ziyade imânî ve ahlâkî konularla sınırlıyken, Medine'dekilerin katı ve kesin kurallar ve düzenlemeler ihdas etmiş olmasını, en azından kısmen, açıklar.

Bu tedricî tutum değişikliğinin sebepleri sonraki birkaç asırda geçerliliğini korudu ve İbn Haldûn'un terminolojisini kullanırsak, “girift bir medeniyetin” neşet etmesi sonucunda etkileri daha da şiddetlendi. Bilhassa burada, başlıca özelliklerinin, 12'nci asrın İranlı büyük tasavvuf şairi Feridüddin Attar'ın diliyle konuşursak, dışlanmışların kıskançlık ve düşmanlıklarıyla atbaşı giden artan borçların, sonu gelmez meselelerin ve yardıma muhtaç birçok kimselerin olduğu malikânelere¹⁴ ve çiftliklere dayalı geniş ölçekli bir tüketim ve harcama ekonomisiyle ilgilenmek durumundayız (Arslan, 2009, 74 vd.).¹⁵

Sonuç itibarıyla meseleler haksız ve hukuka aykırı telakkî edilen müfrit faizle çok az ilintili olsa da müfrit faize karşı artan yoğunluktaki bu eleştirilerin kısmen sorumlusu kısaca anlatılan bu gelişmelerdir. İşte bu yüzden, ilerleyen zamanlardaki uyarı, “Müfrit faiz şüphesi, müfrit faizin hakikati gibidir” [şeklinde] olmuştur (Çeker, 2021, 76 vd.).¹⁶

Uygulama ile Hukuk Arasındaki Açık Çelişki

Eleştiri yoğunluğunun artması tabii ki tam bir itaat garantisi sağlamaz. Her

¹² Burada, İsrâ Sûresi'nin 27'nci âyetine atf yapılmaktadır. Âyet, meâlen şöyledir: “Saçıp savuranlar şeytanlarla kardeş olmuş olurlar; şeytan ise Rabbine karşı pek nankördür.”

¹³ Burada, Rûm Sûresi'ne, özellikle de 39'uncu âyetine atf vardır.

¹⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda 17'nci asrın sonunda uygulanmaya başlanan bir vergi toplama yöntemi olan *malikâne sistemi* ile karıştırılmamalıdır.

¹⁵ Ülgener'in, İngilizce'de *intricate civilization* (girift medeniyet) şeklinde ifade ettiği kavramın İbn Haldûn terminolojisindeki tam karşılığı *umrândır*. Umrân, Arapçada, bir yerin insanlarla meskûn, mamûr ve bayındır hâle gelmesini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. İbn Haldûn, umrânı, insanların toplum hâlinde yaşayıp örgütlenmesiyle ve bu örgütlenmenin ortaya çıkardığı meselelerle ilgilenen bir *bilim dalı* şeklinde telakkî ve de bu bilim dalını ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu ifade etmiştir.

¹⁶ Bu ifade esasında ağırlıklı olarak Hanefî Fıkhi'nda yer alan bir kuraldır. Daha geniş açıklama için Çeker'e bakınız.

zaman olduğu gibi, doktrinin etkinliği ve uygulanma kapasitesi onun mantıkî mahiyetinden ayırt edilmelidir. İşte bu yüzden şu soru ortaya çıkmaktadır: Faiz alma ve ödeme uygulamasını ortadan kaldırmada faiz yasağı ne kadar başarılı oldu?

Hukuku idame ettirmek için sarfedilen çabalara rağmen, birçok Müslüman ülkenin tarihi aksi yönde örneklerle doludur. Aslında, faiz almanın önlendiği bir tek dönem bile mevcut değildir. Adları efsanevî kahramanlar gibi olan bir avuç takva sahibi kişi dışında açık ara büyük çoğunluk faiz alma ile daima iştigal etmiştir.

Hukuk ile uygulama arasında açık bir çelişki olduğuna dair kanıta sahibiz. Ekşiği telafi edebilmek adına, Orta Doğu'nun Hristiyan âlimleri gibi Müslüman yetkililer de yerleşik inançlarla açık bir çelişkiye düşmeden faizin en azından yumuşak formlarını yeniden yorumlamanın ve meşrûlaştırmanın yollarını ve araçlarını araştırmada büyük zorluk çekmişlerdir. Bu mesele karşısında farklı İslâmî ekollerin takındığı tutum tabii ki büyük farklılık arz etmiştir. [İçinde bulunduğumuz] zaman ve mekân [darlığı], çelişkili fikirlerin ve doktrinlerin ayrıntılı ve eksiksiz bir şekilde açıklanmasına engel oluyor. Gelgelelim, ilk bakışta anlaşılması zor farklılıkları bir kenara bırakırsak, faiz almanın kaçınılmaz olduğu durumlarda fakihler, *ribâ* aktinin ortaklık (faizin hukuken gayet izin verilebilir [bir kavram] olan [*muhâtara* işlemindeki] risk primi şekline tahvil edildiği veya o şekilde adlandırıldığı, *şirket*) aktine dönüştürülmesi örneğinde olduğu gibi, hukuk dışı bir fiili, hukukî hâle getirebilmek adına yürürlükteki akitleri yeniden yorumlamaya ağırlık vermişlerdir, denilebilir (Hammâd, 1996, 240; Latham, 1993)¹⁷ Bunun daha yaygın bir yolu, borç aktini eskisinin yerini alacak bir alım-satım akdiyle ilişkilendirmektir. Bu bağlamda, borç aktinin hukukî bir sürece dönüşme imkânı oluyordu. Yaygın uygulama şöyleydi: borçlu, alacaklıya sonrasında daha düşük bir fiyattan kendisine geri satılmak üzere belirli bir ürün satar, aradaki fark faizin yerine geçmiş olur (Bayındır, 2015, 173 vd.; Hammâd, 1996, 128).¹⁸ Böyle yapmakla, borç akdi faizsiz bir şekilde tamamlanmış gibi görünmektedir. Bazı Müslüman ülkelerde, örneğin Cumhuriyet'ten önceki (*Eytam Sandığı*) denilen bankaların bulunduğu Türkiye'de de yaygın şekilde kullanılan yöntem budur (Özcan, 2006, 118 vd.).¹⁹

Faiz Kurumuyla Batı'nın Uzlaşısı

Yukarıdaki resmi tamamlamak adına, muhtemelen İslâm felsefesinin etkisiyle, alınan veya teklif edilen tedbirlerin, Kilise'nin direncine rağmen Batı'daki uzlaşının daha sistematik ve temel teşkil eden bir uzlaşma olmasına yol açacak şekilde,

¹⁷ Muhâtara, Fıkıh'ta *bey'atan fi bey'a* da denilen, iki farklı satışın tek bir akitte yapılması şeklindeki işlemdir. Kavram, genel olarak gayrimeşrû işlemleri meşrû hâle getirmek için başvurulmuş birtakım araçları ifade etmek için de kullanılmıştır. Hammâd ise muhâtara kavramını *haksız kazanç elde etmek* şeklinde açıklar.

¹⁸ Ülgener, burada, Fıkıh'ta *bey'u'l-ine* şeklinde tanımlanan işlemi tarif etmektedir. Kavram, nakit elde etmek amacıyla; bir malı yüksek fiyattan vadeli olarak alıp düşük fiyata peşin olarak satmayı veya düşük fiyattan peşin olarak satın alıp vadeli olarak yüksek fiyattan satın almayı ifade eder.

¹⁹ Ülgener'in orijinal metinde *revolution* kelimesi ile ifade ettiği kavramdan maksadının ne olduğu tam olarak belli değildir. Kelime kısa yoldan, *devrim* şeklinde Türkçeye çevrilebilirdi fakat metnin devamında, Ülgener *Eytam Sandığı* şeklinde adlandırılan bankalardan bahsetmekte ve böylelikle *devrimden* maksadın Cumhuriyet'in kuruluşu olduğu anlaşılmaktadır. Zira Eytam Sandıkları Cumhuriyet'in kuruluşundan kısa bir süre sonra, 1926'da kapatılmıştır.

Hristiyan Orta Çağları'nın Avrupası'nda benimsendiğini ilave edebilirim. Bu değişimin sorumlusu olan açık etkenlerin içinden, çoğu zaman gözden kaçmasına rağmen, 15'inci asrın sonundan itibaren bu iki büyük kültür bölgeleri arasındaki iraksamayı daha iyi idrâk etmemiz için ipuçları verecek özel bir gerçeğe işaret etmek istiyorum: Bu asır, katlanan ağır risklerin borç akitlerinden faizin görünmez bir faktör olarak risk primi şeklinde mündemiç edileceği diğer ortaklık şekillerine geçişi kolaylaştırdığı ve hatta zorunlu kıldığı, Batı'nın büyüyen deniz ticaretinin asrıdır. Diğer taraftan, özellikle de Akdeniz'de deniz ticaretinin azalışıyla, kendisini aynı şekilde zorunlu kılacak [Batı'dakine] benzer bir değişimin Müslüman ülkelerde gerçekleşme şansı olmamış ve bu sebeple faiz, saldırılara ve eleştirilere açık bir hedef olmaya devam etmiştir. Bu iki bölgenin birbirinden farklı gelişme rotalarının sorumlusu olan, büyüyen kapitalizm ve Batı'da gelişen parasal kurumlar gibi, diğer faktörler, hiçbir açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar iyi bilinmektedir. Tüm bu gözlemler göstermektedir ki hukuk ile uygulama arasındaki çelişki, Müslüman dünyada günümüze kadar çözülmemiş bir mesele olarak var olmaya devam etmiştir.

Yukarıdaki araştırma bizi günümüzün meselelerine getiriyor. İslâm Hukuku ile uygulama arasındaki mevcut gerilim, izlenmesi gereken yolun doğası hakkında, dinî hisleri kuvvetli olan insanların düşüncelerinde epey bir karışıklığa ve şüpheye yol açabilir. Diğer taraftan, örneğin ileri ekonomilerin günümüzdeki uygulamalarını benimsemek gibi, aksi yöndeki aceleci genelleştirmelere karşı kendimizi korumalıyız. Esasında, çağdaş görüşe göre, herhangi bir kimse, İslâm'daki faiz kavramının gelişmemiş bir orta çağ fikrinden başka bir şey olmadığını ve bu nedenle çağdaş dünyada olan bitenle hiçbir bağlantısı olmadığını ileri sürme eğiliminde olabilir. Gerçek her zaman böyle değildir. İlk olarak, aslında geçmişteki en ince düşünülmüş ilerlemelerden birisi olan müfrit faiz doktrininde birbiriyle uyum içinde olan bir fikirler sistemine sahibiz. Uygulamadaki önemine gelince, müfrit faizin, geri kalmış bölgelerin çoğunda ve açıkça söylemek gerekirse büyük bir büyüme arzusunun ve potansiyelinin olduğu az gelişmiş ülkelerde mücadele edilmesi gereken bir mesele olarak var olmaya devam ettiğini aklımızda tutmalıyız. Tarih boyunca tekrar tekrar şahit olunduğu üzere, para ekonomisinin büyümesi, arzuların teknik kapasitelerin sınırının çok ötesinde orantısız genişlemesine sebep olan psikolojik etkisi sayesinde, para talebini kısa vadede para arzının üzerine çıkarma eğiliminde olmaktadır. Yetersiz parasal araçlara ve bankacılık uygulamalarına sahip ülkelerde para üreten şey budur ve işte bu yüzden paranın kullanımı için ödenen prim, yani faiz, pahalıdır ve müfrit faizcilik çok kârlıdır (ilave olarak, katlanan büyük riskler vb. diğer açık faktörler de cabası).

“Faizsiz Ekonomi” Mümkün mü?

Öyleyse ne yapılmalı? Bu sorunun doğru cevabı “faizsiz ekonomi” midir? Yine burada [sormak gerekir ki] böyle bir ekonominin temel nitelikleri yalın bir modelle ortaya konulabilse dahi, böyle bir teşebbüs ne dereceye kadar başarıyla uygulanabilir? Yapamazsak, iyi ve samimi bir Müslüman olmaktan çıkar mıyız?

Kanaatimde haklıysam, bu tür teşebbüsler başarısızlığa mahkûm olmuştur. Bunun altında yatan gerçek sebep ise faizin her zaman için kolay bir hedef

olmamasıdır. Meselenin özü şudur ki risk primi gibi unsurlar hesaplamaya dâhil edildikten sonra, faizin kendisine karşı itirazlar son tahlilde iktisat teorisinin yalın faiz olarak adlandırdığı şeye yani soyut bir faktöre indirgenmiş olacaktır. Bu faktöre [faize] ne zaman hücum edilse, borç akdinin alım-satım akdine dönüştürülmesi yoluyla risk primi veya bildiğimiz kâr kılığına bürünerek herhangi bir yöne kaçıp kurtulabilmiştir. Teşebbüslerin çoğunun faizi ortadan kaldırmak yerine bütün dikkatini onu sınırlamaya vermesi işte bu yüzdendir. Risk primine ve kâra müsamaha gösterilip faizin yer almadığı bir ekonomi modeli inşa etmek ve sonra da ona “faizsiz ekonomi” adını vermek güvenilemeyecek kadar naif bir teşebbüs olacaktır.

Bu noktayı akılda tutarak, gelişmiş ülkelerde faize yönelik itirazların dikkate değer seviyede azalmış olduğu belirtilmelidir. Alman teşebbüsü veya daha ziyade “Faizin prangalarını kırın” [*Brechung der Zinsknechtschaft*] sloganının ana örneğini teşkil ettiği 1930’ların doktrinleri gibi birkaç istisna dışında yakın tarih, faizle mücadele etmeye yönelik bir çabaya şahit olmadı. Faiz meselesinin sadece bir fazlalık olarak ele alınmasından daha fazla ilgi çeken başka sorular var gibi görünüyor. Diğer bir deyişle, dikkatler önemli ölçüde aynı olgunun farklı taraflarına yöneldi. Ve işte gerçekler:

(a) Bir fazlalık anlamında ve yukarıda açıklanan durumlarda müfrit faize yaklaşan faiz, ivedilikle ele alınması gereken bir mesele değildir. Gerçek şu ki büyüyen kapitalizm ve gelişen bankacılık imkânları, müfrit faizin asgarîye indirildiği bir ortam oluşturdu. Bu yüzden, âdil bir seviyeye indirilmiş olmakla faiz, eskiden bireylerin tasarruf etme veya etmeme kararlarını belirlemede en etkin faktör olarak haiz olduğu baskın mevkiini sürdürebilecek gibi görünmüyor. Böyle olunca da:

(b) Çağdaş kapitalist uygulamaların artmasıyla, farklı yatırım ve üretim projelerinin değerlendirilmesinde ve mukayese edilmesinde kullanılan bir iskonto faktörü bağlamındaki faiz daha fazla ilgi çekiyor gibi görünüyor. Bireyin bakış açısından faizin önemi konusunda şüphelerini ifade eden iktisatçıların çoğunun, ekonominin toplam verimliliğini hesaplamada zorunlu bir faktör olarak faize oldukça fazla önem atfetmeleri bu yüzdendir.

Az Gelişmiş Ülkeler için Meselenin Özü Bir Fazlalık Olarak Faiz ile Ekonomilerinin Genel Verimliliğini Hesaplayıcı Bir Faktör Olarak Faiz Arasında Bir Ayırım Yapmalarıdır

Az gelişmiş ülkeler için meselenin özü şudur: bir fazlalık olarak faizle katı bir şekilde mücadele etmek durumunda kalırlarken, faizi ikinci anlamıyla kullanmaktan mahrum oluyorlar. Esasında, doğrusunu söylemek gerekirse buradaki durum gelişmiş ülkelerdeki durumun tam tersidir: temel bir hesaplama unsuru olarak faizin önemi, faizin bir prim veya fazlalık şeklindeki alışıldık yönünün fersah fersah ötesindedir. Müslüman ülkeler Batılı ülkelerin verimlilik ölçeğine ulaşacaklarsa, bir yandan, ikinci anlamıyla faize karşı gerektiği zaman katı şekilde mücadele etmeleri gerekirken diğer yandan ilk anlamıyla faizi benimsemeleri elzemdir. Aslında, iktisadî kalkınmayı yavaşlatan ana engellerden birisi, hükûmetler gibi işletmelerin de maliyet muhasebesinin gerektirdiği ayağı yere basan ölçütleri ihmâl edip daha ziyade gevşek ve kendiliğinden gelişen bir şekilde kararlar alma davranışını haiz

olduğu gerçeğidir.

Ribâ doktriniyle İslâm'ın, Müslüman ülkelerin çağdaş kapitalist uygulamaları benimsemesini önlediğini ileri sürmek çok naif bir düşünce olacaktır. Hâli hazırdaki durumu ortaya çıkaran şey dinî inançlardan çok, girişimcilik kabiliyetindeki ve tekniklerdeki eksikliklerdir. İslâm'ı engeller zincirine dolamak, çekilen güçlüklerin ağırlığını iki katına çıkarmaktan başka bir şey değildir. Müslümanlar, müfrit faizin faal olduğu her yerde ona karşı mücadele etmek için faize İslâm'da karşılık gelen bir karvamı [bulup] benimsemekte tereddüt etmemelidirler. Bu anlamda Kur'ân sanki dün nâzil olmuş gibi tazeliğini korumaktadır. Fakat bu tür bir yaklaşım, ne kadar haklı olursa olsun, çağdaş ekonomilerde faizin en büyük öneminin maliyet muhasebesinin bir unsuru olması olduğunu unutturmamalıdır.

En büyük güçlükler Kur'ân'ın müfrit faizle ilgili olarak çok dar görüşlü bir şekilde yorumlanmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Daha önce açıklandığı üzere, itirazlar temelde, örneğin Kur'ân'ın sözlerini tekrarlayacak olursak, "Ey inanlar! Faizi kat kat alarak yemeyin..." (Âl-i İmrân 3/130)²⁰ âyetinde olduğu gibi, faizin kendisine karşı değil de faizin altında yatan koşullara yöneltilmiştir. Gelişmiş ülkelerde ve hatta az gelişmiş bölgelerin büyük şehirlerinde, bu cümledeki ifadelere tam olarak uyacak örnekler bulmak her zaman kolay değildir. Kur'ân'ın hakkını vermek adına, İslâm'daki müfrit faiz kavramının tek bir kelime, *ribâda* aranmayacağı veya *ribâyâ* indirgenemeyeceği, aksine, kavramın "*yiyip bitirenler*" ve "*kat kat*" gibi gerekli niteliklerle açıkça ortaya konulduğu yukarıdaki cümlenin bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiği gerçeğinin farkına varmalıyız. Bu nitelikleri dikkate almadığımızda tamamen farklı bir doğayı haiz bir olguyla yüz yüze geliriz. İşte bu yüzden, belki de önemli ölçüde değişime uğramış ve hatta yeni bir olguya dönüşmüş olan vakaları hâlâ eski adlarıyla sınıflandırmada ısrar etmek büyük bir hata olacaktır. Gelgelelim, terminoloji müsaade ettiği ölçüde, bir kelime çiftini, *ribâyı* (müfrit faizi) ve *faıdayı* (faizi) [ayrı ayrı] kullanmak daha iyi olur. İlkini [ribâyı], geleneksel yaklaşıma uygun olarak, yukarıda belirtilen nitelikleri havi bir fazlalığın ortaya çıktığı ve ikincisinin de belki paranın kullanımı için ödenen primi ifade etmek için kullanıldığı, yukarıda bahsedilen iki duruma indirgemek iyi olabilir. Burada bir başka farklılık da hemen kendisini akla getiriyor: faiz yalın bir parasal olgu şeklinde tasavvur edilebilirken, *ribâ* (müfrit faiz) takas ekonomisinde de var olabilir.

Hepsi bir arada düşünüldüğünde, tüm bu gerçekler açıkça gösteriyor ki çağdaş ekonomide, biz, Kur'ân'da tasavvur edilenden doğası gereği farklılık arz eden bir mesele ile meşgul oluyoruz. Yukarıda bahsedildiği üzere, erken safhalarında, para talebinin orantısız şekilde artmasının ve müfrit faizin başlıca sorumlusu olan mübadele ekonomisi, gelişmesinin sonraki safhalarında, gelişen parasal araçların ve bankacılık uygulamalarının sayesinde ihtiyaç duyulan çareleri üretebilmiştir. Ribânın kendisiyle mücadelenin ümitsiz teşebbüslerine girişmek yerine; tıpta belirli salgınlarla mücadelede, salgına yol açan virüsün organizmaya enjekte edilerek önleyici tedbirlerin alınmasında olduğu gibi, az gelişmiş ülkelerin bünyelerine parasal kurumların tohumlarını ekmek çok daha arzu edilebilir bir şey olacaktır.

²⁰ Çalışmanın orijinalinde muhtemelen yine bir baskı hatası sonucunda âyetin numarası 3/30 şeklinde verilmiştir. Doğrusu 3/130 olmalıdır.

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

- Bayındır, Servet. "Faizin Tanımı Meselesi". *İslam İktisadî Perspektifinden Faiz*. ed. Zeyneb Hafsa Orhan Taha Eğri. 54-70. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Küçükkalay, Abdullah Mesud. *İktisadî Düşünce ve Faiz: Antik Yunan'dan Monetarizme*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- Kur'ân-Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 1980.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 73-91. <https://doi.org/10.18505/cuid.853809>
- Hammâd, Nezihe. "İktisadî Fıkıh Terimleri". ed. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Latham, John Derek. "Mukhatara". *The Encyclopaedia of Islam* ed. Clifford Edmund Bosworth. 518-519. Leiden: Brill, New Edition. Basım, 1993.
- Bayındır, Servet. *Fıkıh ve İktisadî Açısından İslamî Finans 2 (Para ve Sermaye Piyasaları)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Özcan, Tahsin. "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 103-121.

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe 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, göndercekleri 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 edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın 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" seçeneğindeki durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

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, Mawlna, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.

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.

- Düzeltmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri 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 hecelenmiş 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 hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 500-600 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin 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 birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.
- Yayınlanan makaleler, derginin <https://marife.org/tr/> 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>)

- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- 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 500-600-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 transcripty.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- Each article should include a “bibliography” at the end.
- Articles are also published in the web site of the journal: <https://marife.org/en/> 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 ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)