



İlahiyat ve Beşerî Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu

Theology and Humanities Graduate Student Symposium

Editörler

Prof. Dr. Ömer Aslan
Doç. Dr. Ahmet Çelik
Arş. Gör. Sena Kaplan

SİVAS 2023



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat ve Beşerî Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu
Theology and Humanities Graduate Student Symposium

ISBN

978-625-6497-27-6

Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Alim Yıldız

Editörler

Prof. Dr. Ömer Aslan
Doç. Dr. Ahmet Çelik
Arş. Gör. Sena Kaplan

Kapak ve İç Düzen

Abdulkadir Kocatürk

Baskı

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaa
Sertifika No: 40954

Dağıtım

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Sivas / 2023

SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI No: 285

01/12/2023 Tarih ve 34 Numaralı Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayın Kurulu Kararı ile 20/12/2023 Tarih ve 40 Numaralı Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yönetim Kurulu Kararına istinaden basımı uygun görülmüştür.

İÇİNDEKİLER

Mutasavvıf Şairlerin Şiirlerinde Ay ve Güneş Motifleri <i>Arş. Gör. Abdullah Taşkı</i>	9
Tecvid Kitaplarındaki Konu Sıralamasının Uygulamadaki Yansımaları <i>Öğr. Gör. Abdüssamet Arslan</i>	27
Son Gelişmeler Bağlamında Türkiye’de ve Dünya’da Katılım Bankacılığının Değerlendirilmesi <i>Ali Rıza Konyalı, Doç. Dr. Nazım Hanzade</i>	35
Nisâ Sûresi’nin 34. Âyetindeki “Darabe” Fiilinin Yorumunda Yöntemsizlik Karmaşası <i>Arzu Patan, Doç. Dr. M. Bahaeddin Yüksel</i>	41
Fahredden Er-Razî’nin Tevhid ve Nübüvveti Akl-i Delille İsbat Yöntemi <i>Bekir Bekdemir</i>	49
James W. Fowler ve Viktor E. Frankl’ın Yaklaşımıyla İnanç Gelişimi ve Anlam Arayışı İlişkisi <i>Bergüzar Demirci</i>	55
Kur’an Nazarında Tabi Eğilimlerden Taklit ve İman Arasındaki İlişki <i>Betül Göçer</i>	73
Ahmedî Dîvânı’nda İnsan Tipleri <i>Büşra Hatice Biçgel</i>	81
Kur’an-ı Kerim’de Geçen “Nüşûz” Kavramının Kadına Şiddet Bağlamında Değerlendirilmesi <i>Büşra Yiğiter, Doç. Dr. Halis Demir</i>	89
Tahkim Olayındaki Sır Perdesi <i>Cemalettin Sert, Dr. Öğr. Üyesi Murat Bıyıklı</i>	99
Din Eğitiminde Öğrenciyi Tanımada Enneagramın Rolü <i>Dilek Özkan</i>	107
Aksiyoner İnsan Olarak İmâm-ı Rabbânî Hazretleri <i>Elif Telkeş</i>	113
Ebû Feyd Müerric B. Amr B. El-Hâris Es-Sedûsî El-Basrî En-Nahvî ve Kitabu’l-Emsâl Adlı Eserinin İncelenmesi <i>Fatih Gülmez, Prof. Dr. Yusuf Doğan</i>	119
Türkiye’de İlahiyat Dergilerinde Yapılan ‘Dinî Tutum’ Başlıklı Çalışmalar Hakkında Bir Değerlendirme <i>Fatma Zehra Keskin</i>	133

İlahiyat Dergilerinde ‘Mahremiyet’ Konulu Çalışmalara Dair Psikolojik Bir Değerlendirme Feride Tur	139
İbn Sina ve Augustinus’ta Kötülük Problemi Feyzanur Duymaz	145
Muhyiddin El-Kâfiyeci’nin En-Niseb Li-Ehli’l-Edeb İsimli Eserinin Muhteva Bakımından İncelenmesi Gülsüm Kömürcü	153
Malı Korumaya Esas Teşkil Eden Mecelle Kaideleri Habibe Bayrak	159
Teoriden Pratiğe Manevi Danışmanlık ve Rehberlik ile Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Arasındaki Benzerlikler ve Farklar Hacer Kaptan	175
Fıkhi Kıyasın Değeri Üzerindeki Tartışmalar Hafize Sena Özdamar, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yalçın	207
Diyanet İşleri Başkanlığınca Yürütülen Aile ve Dini Rehberlik Bürolarını Faaliyetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi Hilal Çoban, Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu	211
Cemel Vak’ası’nın Mimarları ve Arka Planı İlknur Gül, Dr. Öğr. Üyesi Murat Biyıklı	217
Gelenekçilik ve Modernizm Arasında Son Dönem İslam Düşüncesinde Kadın Kemal Koçtürk	229
Hasan Hilmi Edirnevî’nin Miftâhul-Ârifin Adlı Eserinde Muhabbet Kavramı Medine Çiçek	243
Rivâyetler Işığında Cem’ Kavramının Dönemsel Anlamları Mehmet Ali Şal	251
Türkiye’de Okul Öncesi Dönemde Dini Gelişim Üzerine Yapılan Çalışmaların Değerlendirmesi Melek Seferoğlu	263
Konya Yusuf Ağa Kütüphanesindeki Müellifi Bilinmeyen Yazma Fıkıh Eserlerinin Tespiti Mesut Kurbani, Doç. Dr. Nazım Hanzade	275
Sosyal Medya Bağımlılığının Psiko-Sosyal Analizi Muhammed Emin Dinç	285
Ahmed Hazîni’ye Göre Hoca Ahmed Yesevî Muhammed Nurullah Aydın	291
Bebeklik Döneminin Dini Gelişimdeki Yeri ve Önemi Munise Betül Meran	297

1946-1980 Yılları Arasında Yüksek Din Öğretiminin Gelişimsel Süreci ve Günümüz Yüksek Din Öğretimine Yansımaları Murat Okan Elçi	307
Malatya Ekolünün Kurucusu Müftü İsmail Hatip Erzen Musa Koç, Doç. Dr. Mustafa Mücahit	313
Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Tespiti ve Özellikleri Mustafa Tak, Doç. Dr. Nazım Hanzade	327
İslâm Hukukunda Devlet Başkanına İtaatin Sınırları Nimet Genç	335
İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen ve Öğrencinin Temel Nitelikleri Nuriye Ağzitemiz, Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu	345
Tefsir ve Te'vil Ayrımında Bilimsel Tefsirin Değerlendirmesi Nurullah Talha Erbaşı	355
Teşehhüd Duasındaki Lafız Farklılıklarının Mana ile Rivayet Bağlamında Değerlendirilmesi Onur Balım	361
İbnü'l-Arabî'de Hak ve Halk Dini Ayrımı Osman Çoban	391
El-Müberred'in Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve El-Fâdıl Ve'l-Mefdûl Kitabının Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İncelenmesi Ömer Delice, Prof. Dr. Yusuf Doğan	397
Abdülkâdir Geylânî'nin İbadet Fıkıhına Dair Görüşleri (El-Gunye Özelinde) Özgür Ergül, Doç. Dr. Nazım Hanzade	417
Onurlu ve İslami Varoluştan (İslamcılık) Düşünsel ve Entelektüel Sömürgeleştirilmeye Doğru (Post-İslamcılık) Rabia Bahçeci	427
Kur'an Kıraâtlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar; Ignaz Goldziher Örneği Recep Tayyib Kaleli	433
Yahvist ve Elohist Metinlerde Tanrı Algısı Rukiye Temizyürek Köseahmetoğlu	445
Abdullatîf B. Ebî Bekr B. Ahmed B. Ömer Eş-Şercî Ez-Zebîdî'nin Hayatı, İlmi Yönü, İ'tilâfu'n- Nusra Fî İhtilâfî Nuhâti'l- Kûfe Ve'l- Basra Adlı Eserinde Dil Ekollerinin Bakış Açısının İncelenmesi Rumeysa Yiğiter, Prof. Dr. Yusuf Doğan	453
13./14. Yüzyıla Ait Tarihi Kitap Kapağına Uygulanan Restorasyon ve Konservasyon Çalışmaları Selma Aydın	471

İmam Mâtûrîdî'nin Rızık Hakkındaki Düşünceleri Arş. Gör. Sema Perk	485
Balkan Savaşlarında Hilal-i Ahmer Cemiyeti Faaliyetleri Semanur Coşkun	489
Eşref B. Ahmed'in İbretnâme Adlı Eserinde Sûfînin Özellikleri Serdar Kılıç	497
Nüşa Farklılıklarının Bilinmesinin Hadislerin Anlaşılmasına Etkisi Sezgin Mısır	507
Haset Duygusuna Psikanalitik ve Dini Bir Bakış Şeyma Rûmeysa Özkan	523
Kıraat Farklılıklarının Mushaflara Arzı Tahire Türkmen	541
Süyûti'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Ukûdü'l-Cümân Adlı Eserinin Arap Dili ve Belâğatı Açısından İncelenmesi Talat Bilgin, Prof. Dr. Yusuf Doğan	553
Modernleşme Sürecinde İdeolojik Okumalar ve Türkiye Özelinde Özgün Okumaların İmkânı Olarak Bilgi-Kültür-Tarih Tecrübesi Tuğrul Ataş	577
Âkile Müessesesinin Hukukî Kimliğinin Oluşumunda Medîne Vesîkasının Yeri Yasin Bostancı, Doç. Dr. Nazım Hanzade	587
Hız. Osman (r.a) ve Hız. Aişe (r.a) Arasındaki Çekişmenin Arka Planı Hakkında Bir İnceleme Zahide Çolak	599
Yozgatlı Hüznî Dîvânı (I)'nda Peygamberler Bağlamında Verilen Mesajlar Zeynep Gömeç	609

ÖN SÖZ

Lisansüstü çalışmalar akademik hayatın başlangıcını ifade etmektedir. Lisans eğitimini başarıyla tamamlayan öğrenciler, kendilerini seçtikleri alanlarda uzman olarak yetiştirmek istemektedirler.

Lisansüstü çalışmaların hedefi araştırmaların raporlaştırılmasıdır. Yasal zeminde hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezleri bu raporlaştırmanın bir çeşidi olsa da akademik alanda bağımsız çalışma yetisini özellikle makale ve bildirimler oluşturmaktadır. Makale ilgili alandaki bir konu üzerinde bir gerçeği açıklamak, bir konuda görüş ve düşünceler öne sürmek ya da bir hipotezi savunmak, desteklemek için yazılan yazılar olup akademik dergilerde yayınlanmaktadır. Bildiri ise bir konu hakkındaki ortaya çıkan akademik özgün düşünceleri bilimsel bir üslupla, çoğu zaman uzmanlardan oluşan bir grubun önünde sunmak üzere, resmi olarak tertip edilen sempozyum ya da kongrelerde sunulan akademik yayınlardır. Lisansüstü araştırmaların makale olarak yayınlanmasında birçok akademik dergi bulunmakla birlikte lisansüstü öğrenciler yapmış oldukları akademik araştırmaları bildiri düzeyinde sunabilecek imkanlar aramaktadırlar.

Bu nedenle Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğünün destekleriyle Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Dini İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMER) tarafından, lisansüstü öğrencilerin araştırma konularıyla ilgili bildiri düzeyinde kendilerini ifade etmeleri için 25-26 Mayıs 2023 tarihlerinde İlahiyat ve Beşerî Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu düzenlenmiştir. Söz konusu sempozyumda farklı disiplinlerden 56 bildiri sözlü olarak sunulmuştur. Elinizde bulunan bu kitapta da söz konusu bildirimler yayın haline dönüşmüştür.

Bu yayının ortaya çıkmasına sebep olan sempozyumun düzenlenmesinde desteklerini esirgemeyen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörü Prof.Dr. Alim Yıldız'a; sempozyum düzenleme, bilim kurulu ve sekreteryasına ve en nihayetinde bu sempozyuma katılan İlahiyat ve Beşerî Bilimler lisansüstü öğrencileri ve akademisyenlerine teşekkürü bir borç biliriz.

Yayın haline dönüşen bu eserin İlahiyat ve Beşerî Bilimler alanında lisansüstü çalışmaların gelişimine katkıda bulunmasını ve bu gibi faaliyetlere örnek olmasını temenni etmekteyiz.

Editörler

Prof. Dr. Ömer Aslan

Doç. Dr. Ahmet Çelik

Arş. Gör. Sena Kaplan

Mutasavvıf Şairlerin Şiirlerinde Ay ve Güneş Motifleri

Arş. Gör. Abdullah Taşkırcı*

ÖZET

Eski çağlardan beri gökyüzü, insanlık için bir muammalar silsilesi hüviyetinde olmuştur. İnsanoğlu hayatını idame ettirebilmek için ziraat yapmış, bunun için de gökyüzü hareketlerini yakından incelemek durumunda kalmıştır. Ay ve Güneş de senkron hareketleriyle doğa olayları için belirleyici bir rol üstlenmiştir. Aynı zamanda insanoğluna dünya üzerindeki zaman döngüsü için büyük bir ilham kaynağı olmuştur.

Ay ve Güneş motifi, tarih boyunca neredeyse bütün kutsal metinlerde ve toplumların yazılı ve sözlü metinlerinde kendine yer bulmuştur. İnsanlık, asırlar boyunca kozmogoni içerisinde herhangi bir varlığa sahip olan birçok objeye olduğu gibi Ay ve Güneş'e de ilahî, mistik, olağanüstü ve mitolojik anlamlar yüklemiş, bu varlıkları tanımlarken onlardan çekinmiş, koruyucu olarak görmüş, saygı göstermiş, söylenceler çıkarmış, tapınmış ve onlardan müteşekkil bir kült meydana getirmiştir.

Klasik Türk Şiiri'nde şairler, etraflarında yaşanan önemli tarihi olayları, dini meseleleri, toplumsal yaşantıyı ve buna benzer birçok olayı kendi penceresinden gözlemleyip ahenk ve belagat süzgecinden geçirerek dile getirmişlerdir. Bu durumun muhatabı şair için çoğunlukla sevgilidir ancak daha derinlerdeki anlamını anlamak için onlar gibi görüp onlar gibi düşünmek gerekir. Klasik edebiyatımızda şairin tabiata dair gözlemlerinde gökyüzü ve gökyüzünde bulunan kozmik unsurlar önemli bir yer tutmuş gerek müstakil olarak gerekse kaleme aldıkları eserlerin bir bölümünde bu unsurlar kendisine yer bulmuştur. Türk Mitolojisi'nde, sözlü kültürümüzde ve destan geleneğimizde çeşitli anlamlar yüklenen Ay ve Güneş; heybetleri, tek ve yalın olmaları, evrene ısı ve ışık kaynağı olmaları, göz alıcı parlaklıkları ile şairlerimizin gökyüzüne ait unsurlar içerisinde en çok dikkatlerini cezbeden cisimler olmuştur. Bu cisimler, bazen parlaklıkları ve ışık saçmaları gibi bazı özellikleri itibarıyla sevgiliye benzetilmiş, bazen de sürekli dönme halinde olmaları, yüksek ve erişilmez olmaları gibi özellikleriyle olumsuz anlamda kullanılmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Ay, Güneş, Tasavvuf, İnanç, Kültür, Mitoloji.

GİRİŞ

Bir sanat eseri üretmede, etkileşim halinde olduğumuz çevre önemli rol oynar. Tabiatın bizzat kendisi ve nezdinde barındırdığı unsurlar geçmişten günümüze şairlerin ilham kaynağı olagelmıştır. Şairler kâinâta ve içerisinde barındırdığı unsurlara edebî nazarla bakmış, ilham almış, sözle bezemiş ve şiirleştirmiştir. İnsanoğlu hayatın her safhasında doğa ile ilişkili olduğundan oluşturduğu veya kendilerine gönderildiğine inandığı bütün inanç sistemlerinde evren, insanı onun yaratıcısı olan mutlak bir varlığa erdiren büyük bir sembol örgüsü olarak kabul edilir. Kainat ve içinde barındırdığı objelerin bir çoğuna, bütün dinler tarafından kutsiyet atfedilmiş, tabiat unsurlarının korunması ve saygı duyulmasının gerekliliği özellikle vurgulanmıştır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Tabiat, insanlığa algıları dışından birtakım mesajlar ileten işaretler ve gizler sarmalıdır. Örneğin; konumuz olan Ay ve Güneş'e eski toplumlarda kimi zaman tapınılacak bir ilah görevi atfedilmiş, kimi zaman da tarım, zaman ve yön bulma konularında bir yardımcı görevi atfedilmiştir. Aynı şekilde tabiat, divan şairleri için de özel anlamlar ifade etmiş, şairler tabiatı canlı olarak tasavvur etmiş, Ay ve Güneş'e bakıp sevgiliyi görmüşlerdir.

Divan şiirinde, tabiat tasvirleri ilk ve gerçek anlamlarıyla çok fazla yer teşkil etmez. Bunun asıl sebebi, divan şairlerinin estetik bir nazarla doğayı seyretmeleri, bu seyir esnasında alelaide insanlar gibi düşünmemeleridir. Onların gayesi maddesel güzelliği yakalamak ve oradan mutlak güzelliğe yol alabilmektir.

AY VE GÜNEŞ'İN TARİHÇESİ

Ay ve Güneş'in Tanımı

Ay, Arapçası kamer, Farsçası mâh'tır.¹ Bedr, hilâl, gibi farklı isimlendirmeleri de mevcuttur. Dünya'nın etrafında dönen ve Güneş'ten aldığı ışığı Dünya'ya yansıtan gezegen, Dünya'nın beşeri etki olmadan var olan tek uydusu olarak bilinir. Hicri takvimde Ay'ın dünya etrafında bir defa dönüşü esnasında geçen zamana denilir. Miladi takvimde ise dünyanın Güneş çevresindeki dönüşü on iki parçaya bölünür, bu parçalardan her birine Ay ismi verilir.² Parlak olması yönüyle güzelliği ve ışığı sembolize eder. Kelime kökünde şuur, bilinç, nûr, parlaklık gibi anlamlar vardır.³

Güneş, Arapça; şems, Farsça; mihr, hurşîd, âfitâb kelimeleriyle ifade edilir. Doğrudan olmayan isimlendirmeleri ise oldukça fazladır.⁴ Güneş sisteminin en uzak ve en büyük yıldızıdır. Türkçenin farklı lehçelerinde "küneş" ve Kıpçak Türkçesi'nde "kuyaş" şeklinde ifade edilir. Kelimenin kökeni "kün" olup dünyayı aydınlattığı kısmı "küdüz/gündüz" Dünya'ya ışığın gelmediği karanlık kısım "tün/dün" şeklinde adlandırılır. Dünya'nın aydınlık kısmına ışık veren cisme verilen addır.⁵

İnsanlığın Tarihte Ay ve Güneş'e Yüklediği Anlamlar

Tabiattaki ihtişamlı varlıkların ilk çağ toplumları üzerinde büyük tesirleri olmuştur. Yaşam boyu tabiatla mücadele etmek zorunda olduğu için bütün toplumlar tabiatın düzenine, kanunlarına boyun eğmek ve saygı duymak zorundaydı. Gündelik hayatı her an etkileyen, sürekli varlığını hissettiren tabiat unsurlarından en önemlileri de şüphesiz; Ay ve Güneş'tir.

İnsanlık tarihinde Ay ve Güneş kültüne tarih öncesi devirlerden itibaren rastlanmaktadır. Güneş'e nazaran Ay ile ilgili halk inanışları daha fazla ve toplum üzerinde daha etkilidir. Bu durumun ana sebebi Ay'ın dünyaya uzaklığının Güneş'ten daha az olması ve farklı şekillere girerek insanlığın zihninde çeşitli muammalar oluşturmasının etkili olduğu düşünülmektedir.⁶ Bu hareketleri nedeniyle saygı duyulan hatta kendilerine tapınılan nesnelere olarak Ay ve Güneş, süreç içerisinde değişen ve gelişen din sistemleri bünyesinde sembolik kavramlar hâline gelmişlerdir.

Güneş'in hayat veren özelliği, Ay'ın ışık kaynağı olması ve zamanı tespit etmekteki rolleri düşünüldüğünde Ay ve Güneş kültürünün farklı coğrafyalarda eş zamanlı olarak başladığı kabul edilebilir. Tarih öncesi dönemlerin Güneş kültürüyle ilgili verilerinin gün yüzüne çıkması arkeoloji sayesinde olmuştur. Anadolu'nun, Kuzey Avrupa'nın ve Kafkasya'nın çeşitli bölgelerinde yapılan kazılarda ortaya çıkarılan eski çağlara ait çok sayıda Güneş kursunun Güneş kültüründe kullanıldığı bilinmektedir. Diğer yönden arkeolojide "svastika" (gamalı haç) diye adlandırılan tarih öncesi döneme ait bezeme motifi de farklı bir şekilde formüle edilmiş Güneş kursudur.⁷ Güneş, verdiği ışıkla bilgeliğin, büyük

¹ Ahmet Talât Onay, "Ay" *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 48.

² Mahmut Kaya, "Ay" *DİA*, C. 4, TDV Yayınları, İstanbul 1991, s. 182.

³ Deniz Karakurt, *Türk Mitoloji Ansiklopedisi - Türk Söylence Sözlüğü*, e-kitap, 2011, s. 39. (Erişim Tarihi: 15.05.2023)

⁴ Ahmet Talât Onay, *age.*, s. 182.

⁵ Ahmet Güç, "Güneş" *DİA*, C. 14, TDV Yayınları, İstanbul 1996, s. 288.

⁶ Fatma Ahsen Turan, "Orta Asya'dan Anadolu'ya Mitik Yolculukta Tabiat Olayları". *Milli Folklor Dergisi*, S. 90, s. 49-59.

⁷ Ahmet Güç, *agmd.*, s. 290.

ve yuvarlak olmasıyla bütünlüğün, cevapsız birçok sorunun muhatabı olmasıyla gizemliliğin, ayrıca bazı eski çağ toplumları için Tanrı'nın ve tekliğin sembolüdür.⁸

Ay ile ilgili inançların özellikle kırsal kesimde yaşayan insanların davranışları üzerindeki etkisi göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Kırsal alanlarda ormanlardan ağaç kesileceği zaman yeni Ay'ın doğmuş olmasına önem verilirdi. Ağaç, Ay doğmadan karanlıkta kesilirse onu kurtların yiyip yok edeceğine inanılırdı. Aydınlıkta kesilen ağacın ise daha parlak olacağına ve uzun süre çürümeden dayanacağına inanılırdı. Ayrıca kırsalda yaşayan insanlar Ay'ın şekillerine de farklı anlamlar yüklemişlerdir. Ay hilâl şeklindeyken, sivri iki ucu güneye doğru bakarsa, o ayın yağmurlu; kuzeye bakarsa kurak geçeceğine inanılırdı.⁹

İlk çağlarda Ay, Güneş ve yıldızların kutsal varlıklar olarak kabul edilmesi dünya genelinde yaygındı. Arap yarımadasında da kabileler arasında gök cisimlerine tapınanların olduğunu; "Gece ve gündüz, Ay ve Güneş O'nun ayetlerindedir. Güneş'e ve Ay'a secde etmeyin; onları yaratan Allah'a secde edin"¹⁰ mealinde olan uyarı minvalindeki ayetten öğrenmekteyiz. Ayrıca Ay, İslamiyet öncesi Arap inanışlarında melek olarak tasvir edilir ve dünyada olup bitenden onun sorumlu olduğu düşünülür. Bazı Arap kabilelerinde daha da ileri gidilerek Ay'a ibadet edilmesi gerektiği düşünülmüş, ona benzer putlar yapılmış ve tapınılmıştır.¹¹

Sümerlerde Güneş tanrısına "Utu" ismi verilmekteydi. Gün doğumundan batımına kadar bir çeşit araçla dolaştığına inanılırdı. Utu, Şamaş ismiyle Akkadlar'a, Mezopotamya uygarlığı vasıtasıyla da Anadolu'yu mesken edinmiş olan Hititler'e geçmiştir.¹²

Eski Mısır halkı semayı büyük bir okyanus olarak tasvir etmiş ve orada bulunan bütün nesnelere bu okyanusta gemileriyle seyahat ettiklerine inanmıştır. Onlara göre Güneş, bir gün boyunca batıya doğru ilerler gece ise yeraltına inerek karanlık olmasına sebep olur ve gece boyunca yer altında seyahat ederek sabahleyin yeniden doğudan ortaya çıkmaktadır.

Bunların dışında eski İran dininde, Grek dininde, antik Roma'da, Aztek kozmogonisinde, Hindistan'da, Japonya'da ve eski Türk dininde gökyüzü cisimlerine saygı duyma, dini anlamlar yükleme ve tanrısal olarak imgeleme durumları mevcuttur.¹³

Ay ve Güneş Tutulmaları

Ay'ın Güneş'le dünya arasına girerek Güneş ışığının dünyaya ulaşmasına mani olmasına, Güneş tutulması denilir. Arapça'da bu olay "örtmek, kararmak" manasına gelen kūsûf kelimesiyle ifade edilir.¹⁴ Arapça'da batmak, "görünmez hale gelmek" manalarına gelen hūsûf kelimesiyle ifade edilen Ay tutulması ise Ay ile Güneş'in arasına dünyanın girmesiyle Ay'ın Güneş'ten aldığı ışığın kesilip karanlığa bürünmesine denilir.¹⁵

Ay ve Güneş tutulması, bütün toplumlar tarafından önem verilen olaylar arasında yer alır. Bu durum meydana geldiği sırada bir dilek tutulursa bu dileğin mutlaka karşılık bulacağına fakat bu dileklerin kabul edilmesi için iyilik getirecek olumlu bir özellik taşıması gerektiğine inanılırdı.¹⁶

Eski Türk inanışlarında, Ay ve Güneş'in kendi aralarında kavga ettiğine, kötü ruhların da bu kavgayı alevlendirdiğine inanılırdı. Aynı zamanda Güneş tutulmasını da bu kötü ruhların Güneş'i ele geçirmesine bağlıyorlardı. Türk destanlarının bazılarında ise; kurtların Güneş'i parçaladığı şeklinde

⁸ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*, İstanbul 2007, Ötüken Yayınları, s. 297.

⁹ İsmet Eşmeli, "Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar", *Dini Araştırmalar Dergisi* 2014, C. 14, S. 45, s. 197

¹⁰ Fussilet 4/37.

¹¹ Mahmut Kaya, agmd., s. 183.

¹² Ahmet Güç, agmd., s. 288.

¹³ Ahmet Güç, agmd., s. 288-290.

¹⁴ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kūsûf" *DİA*, C. 26, TDV Yayınları, Ankara 2002, s. 577.

¹⁵ Yavuz Unat, "Kūsûf" *DİA*, C. 26, TDV Yayınları, Ankara 2002, s. 578.

¹⁶ İsmet Eşmeli, agm., s. 202

ifadeler mevcuttur.¹⁷ Kimi halk inanışlarında Ay ve Güneş tutulmasının sebebi, meleklerin onların önünde kanat açmasına yorulur. Buna ek olarak meleklerin Ay ve Güneş'e meftûn oldukları da ifade edilmektedir. Irak bölgesinde yaşayan Türkmen inançlarında Ay ve Güneş tutulması savaş olacağını bildirir. Buna engel olmak için "Div, Ay neneyi tutup" sözü söylenerek sokakta ve evlerde teneke çalınır. Karaçay-Balkarlarda da Ay'ın tutulması "Jelmauz" isimli bir yaratığın onu yutmak istemesi olarak düşünülür ve kötü olayların habercisi olarak yorumlanır.¹⁸

Mezopotamya bölgesinde ikamet eden Sabiiler'in bir gök unsuru olan yıldızlara kutsiyetin de ötesinde tapındığı malumdur. Bu toplum Ay ve Güneş tutulması olayını olumlu ve olumsuz olmak üzere iki şekilde yorumlar. Onlar genellikle bu durumları halktan önemli bir kişi ya da bir yöneticinin doğması veya ölmesinin bildirimi şeklinde yorumlamışlardır.¹⁹

Anadolu'da Ay ve Güneş tutulması hakkında halk arasında farklı inanışlar mevcuttur. Bunlardan bazıları şöyledir: Ay veya Güneş tutulması halk arasında tanınmış bazı kişilerin öleceğine işaret eder. Aynı zamanda kıyametin habercisi olarak kabul edilir. Felaketlerin habercisidir. Büyük çaplı bir depremin meydana geleceğini ve deniz suyunun yükseleceğine delalet eder. Ay veya Güneş'in tutulduğu yıl savaş, kargaşa ve kıtlık hasıl olur. Hülasa Anadolu'da Ay veya Güneş tutulması ile ilgili inanışlar çoğunlukta olumsuz olarak cereyan eder.²⁰

Türklerde Ay veya Güneş tutulması esnasında gökyüzüne ok atılması, tüfekte ateş edilmesi veya teneke çalmak suretiyle gürültü çıkarılması, Türk inançlarında yer alan ak ve kara iyeler ile ilgili inançla açıklanmaktadır. Ay veya Güneş'in etrafını kara iyelerin kaplayarak ışığın yeryüzüne gitmesine engel olduklarına inanılır. Bundan dolayı onları korkutup kaçırmak için yukarıda sıraladığımız çeşitli yollara başvurulmaktadır.²¹ Farklı bir halk inanışına göre de Ay ve Güneş tutulması, onların önlerine büyük bir yılan gelmesi olarak yorumlanır. Bu yılanı kovalamak için de aynı şekilde gürültü yapılır.²²

Hz. Peygamber de Ay ve Güneş tutulmalarını açıklamıştır. Hadis kaynaklarında, aralarında bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte Hz. Peygamber'in Güneş tutulduğu zaman küsuf namazı kıldırıldığını bildiren çok sayıda hadis bulunmaktadır. Rivayetlerde Allah Rasulü'nün namaz esnasında uzunca Kur'an okuduğu ve Güneş ışığının tekrar belirmesinden sonra cemaate dönerek: "Ay ve Güneş, Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren alâmetlerdir. Bunlar hiç kimsenin ölümünden veya yaşamasından/doğmasından dolayı tutulmazlar. Ay veya Güneş tutulmasını gördüğünüz zaman, açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin."²³ demiştir. Diğer bazı hadislerde ise Resûl-i Ekrem'in Ay ve Güneş tutulması sırasında sadaka vermek, tekbir getirmek ve köle azat etmek gibi tavsiyelerde bulunduğuna işaret edilir.²⁴

Edebi geleneğimizde Ay ve Güneş tutulmasını şairlerimiz kendi nazarından gözlemleyerek estetik olarak yorumlamışlardır. Bu sayede birçok anlayış ve ifade zenginliği ortaya koymuşlardır. Ay ve Güneş, parlaklığı, ışığı, heybetli oluşu, tek oluşu gibi güzel hasletleriyle sevgiliye teşbih edilmiş, onların tutulması da sevgilinin yüzünü örtmesi olarak tahayyül edilmiştir.

Yunus Emre bir beyitinde Güneş tutulmasını; Güneş'in sevgilinin yüzünü görmesine bağlayarak şöyle der:

*Yüzünden gün tutulur Ay togmaya utanur
Gören heybete kalur Yûsuf-ı Ken'ân mısın²⁵*

¹⁷ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, TTK Yayınları, Ankara 1995, s. 188.

¹⁸ Celal Beydili, "Ay" *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2015, s. 76.

¹⁹ Mahmut Kaya, agmd., s. 183.

²⁰ Fatma Ahsen Turan, agm., s. 54.

²¹ Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010, s.130

²² İskender Pala, "Ay", *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2018, s. 42.

²³ Buhârî, "Küsûf", 1/15.

²⁴ M. Kâmil Yaşaroğlu, agmd, s. 577.

²⁵ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*, H Yayınları, İstanbul 2011, s. 251.

18. yüzyıl şairlerinden Yahyâ Nazîm de bir beyitinde Ay ve Güneş tutulması olmasa gece gündüz sevgilinin nurunun tecellisinin durmadan devretmekte olduğunu söyleyeceğini şöyle ifade eder:

*Olmasa mihrin kûsûfî mâhda gâhî husûf
Dirdim ol şâha olur mir'ât-ı enver rûz u şeb²⁶*

Kur'an-ı Kerim'de Ay ve Güneş

Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde evrende bulunan çeşitli varlıklara dikkat çekilir ve bu sayede insanlığın bunlara bakarak ibret alması telkin edilir. Kur'an-ı Kerim insanın yaratılmış bunca varlık vasıtasıyla şuurlu olarak Allah'ı bulmasını ve inanmasını istemektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Ay ve Güneş'in daha çok Yüce Yaratıcı'nın kudretine atfen hikmet yönüne dikkat çekilir. Onların Allah'ın varlığını kanıtlayan birer işaret olduğu ifade edilerek üzerlerine yemin edilir. Buna örnek olarak Şems suresinin ilk sekiz ayetini verebiliriz: “Güneş'e ve kuşluk vaktindeki aydınlığına, Güneşi takip ettiğinde Ay'a, onu açığa çıkarttığına gündüze, onu örttüğünde geceye, gökyüzüne ve onu bina edene, yere ve onu yapıp döşeyene, nefse ve ona birtakım kabiliyetler verene, sonra da ona iyilik ve kötülükleri ilham edene yemin ederim ki...”²⁷ Böylece insanoglunun bu varlıklara nazar edip tefekkürle ibret alması, bu vesileyle sonsuz güç sahibi Allah'a karşı şuurlu bir kulluk bilinci içinde bulunulması istenilir.²⁸

Kur'an-ı Kerim'de Güneş, “şems, ziyâ, sirâc, sirâcün vehhâc, âyetu'n-nehâr” kelimeleriyle ifade edilir. Ay ise “münîr ve kamer” kelimeleriyle nitelendirilir. Bu ifadelerden anlaşılana şudur ki Ay sönmüş bir yıldızdır, Güneş ise ona ışık veren kaynaktır. Bu durum günümüz bilimsel verileriyle de örtüşmektedir. Ay'ın önceleri ışık veren bir yıldız olduğu ve daha sonra söndüğünü biz şu ayetten çıkarabiliriz: “Biz gece ve gündüzü kudretimizin iki işareti kıldık; gecenin işaretini (ay) sildik, yerine gündüzün işaretini (güneş) aydınlatıcı kıldık...”²⁹ bu duruma ilk defa dikkat çeken Kur'an-ı Kerim'dir.³⁰

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde Ay ve Güneş'in mevsimleri, yılları, ayları ve günleri hülâsa günlük hayatı düzenlemede ve hesaplamada önemli birer vasıta oldukları ifade edilir. Bu varlıkların ilahi kudretin somut birer tecellisi olduğu, bunlardan insanlığın ibret alıp Allah'a hakkıyla kulluk etmesi gerektiği ifade edilir. “Güneş'i aydınlatıcı ve Ay'ı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilirsiniz diye ona menziller belirleyen O'dur. Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı. Bilme kabiliyetinde olanlar için de ayetlerini detaylı bir şekilde gözler önüne seriyor”.³¹

TÜRK KÜLTÜR TARİHİNDE AY VE GÜNEŞ

Eski Türk Kültüründe Ay ve Güneş

Eski Türklerde tek tanrılı bir inanç sistemi olduğu tarihi verilerden bilinmektedir. Onlar başlangıçta Tanrı'yı gökyüzü ile bütünleşik olarak düşünmüşlerdir. Bu durum, “Tengri” kelimesinin hem gökyüzünü hem de Tanrı'yı nitelemesinden anlaşılmaktadır. Ayrıca yer ve gök de bölünmez bir bütün olarak düşünülmektedir.³² Daha sonra Tanrı ve gök kavramını birbirinden ayırmışlar, “Gök Tengri” şeklinde ifade etmişlerdir. Buradaki gök kelimesi sıfat olarak kullanılmış, gökyüzünün tapılacak bir yer olmadığı ancak Tengri'nin bulunduğu yer olarak tasavvur edilmiştir.³³

²⁶ Mustafa Sefa Çakır, *Yahyâ Nazîm Dîvânı*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2020, s.100.

²⁷ Şems 91/1-8.

²⁸ Ay ve Güneş ile ilgili ayetler için bkz. En'am 6/77-78, 96; Yunus 10/5; Yasin 36/38-40; Fussilet 41/37; Müddessir 74/32; Şems 91/12.

²⁹ İsrâ 17/12

³⁰ Mahmut Kaya, agmd, s. 182.

³¹ Yunus 10/5

³² Bahaeddin Ögel, age., s. 147.

³³ Hikmet Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnanç*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1980, s. 15.

Kadim Türklerde Ay ve Güneş kültünün oluşumu ve bu unsurları Gök Tanrı ile ilişkilendirmeleri çok eski zamanlara dayanır. Ay ve Güneş'e karşı yaklaşımları bazı etnografik ve arkeolojik verilerle açıklanmıştır.³⁴ Eski Türkler doğa güçlerine inanmış, onlara kutsiyet atfetmiş ve dağ, deniz, Güneş, Ay, nehir gibi doğada etkileşime girdikleri gücü simgeleyen tabiat unsurlarını ruha sahip birer varlık olarak kabul etmişlerdir.³⁵

Bu inanç sistemine göre insan ölümlüdür, Ay ve Güneş ölümsüzdür. Ay ve Güneş ışığını ve gücünü Gök Tanrı'dan alır. Altay Türkleri'nin Güneş parçacıklarından yaratıldığına inandıkları "Suyla" adında iyilik Tanrı'ları vardı. Şamanlar üstlerinde Ay ve Güneş şeklinde yuvarlak levhalar taşırlardı. Ayrıca bu levhaları sihir işlerinde de kullanmaktaydılar.³⁶

Eski Türklerin inançlarına dair veriler incelendiğinde Ay ve Güneş'in genellikle birlikte zikredildiği görülür. Bunların iki kardeş olduğuna inanılır. Ay erkeği, Güneş dişi; Ay babayı, Güneş anayı; Ay soğukluğu, Güneş sıcaklığı; Ay kuzeyi, Güneş güneyi sembolize eder.³⁷

Türklerin İslamiyet'e girişiyle birlikte Ay ve Güneş kültü değişen dini inanç içerisinde Tanrı kimliğinden kurtulmuş ancak Allah'ın varlığına delil olması nedeniyle önem verilen unsurlar olarak kültür içinde varlığını devam ettirmiştir. İslam dini Ay'ın hilâl şeklini sembol olarak kullanır. Buna neden olarak Ay ve yıldızın Hz. Meryem ve Hz. İsa'yı sembolize ettiği ve bu kültürün Türklere Bizans'tan geçtiği söylene de bu tezi çürüten bir rivayet bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî'nin İbn Yûnus'tan naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber, kabilesinin elçisi sıfatıyla Medine'ye gelen Sa'd b. Mâlik b. Ubaysır el-Ezdî'ye kavmine götürmesi için üzerinde hilâl bulunan siyah bir bayrak vermiştir. Tarih kaynaklarına bakıldığında Emeviler devrinden itibaren bazı İslam devletlerinin paralarında hilâl motifi kullanılmıştır. Ayrıca erken dönem İslam mimarisinde de hilâl motiflerine rastlanır. Bunların dışında günümüzde birçok İslam devletinin bayrağında ayyıldız veya hilâl şekli bulunmaktadır.³⁸

Türk Mitolojisinde Ay ve Güneş

İnsanlık tarih boyunca Ay'ın evrelerini bazı dini ritüeller için zaman olarak tayin etmiştir. Ay'ın yeni ay, yarım ay ve dolunay şeklinde geçirdiği evreler insanlığın yaşamı için paralel bir döngüyü temsil etmiş bütün toplumlar bu değişimleri farklı anlayıp yorumlamıştır.

Türk düşüncesinde Ay ve Güneş tarih boyunca hep ilk sırada yer almıştır. Çünkü Türkler Ay ve Güneş'e çok önem vermiş, Güneşli bölgelerde yaşamış, Ay ve Güneş'i zaman, yer, yön vs. bulmada araç olarak kullanmışlardır.

Türk mitolojisinde Ay ve Güneş'e dair birçok anlatı mevcuttur; Tanrı, Ay ve Güneş'i ısıtı ve ışığından insanlar faydalansın diye yaratmıştır. Bu unsurların yaradılışı ile ilgili Altay efsanesinde şöyle bir anlatı mevcuttur: "Önceleri ne Ay ne de Güneş varmış. İnsanlar, havada uçarlarmış. Uçarken de çevrelerine ışık saçar ve sıcaklık verirlermiş. Bunun için de Güneş gerekli olmamış. Ancak içlerinden biri hastalanmış ve onu iyileştirememişler. Bunun üzerine Tanrı insanlara bir hediye göndermiş. Tanrı'nın gönderdiği hediye büyümüş ve iki büyük Ayna olmuş. Bu aynalar gökyüzüne çıkıp çevreye ışık saçmaya başlamışlar. Gökler ve yerler aydınlanmış ve ısınmış. O günden bu yana gökteki iki ayna yani Güneş ve Ay dünyayı aydınlatıp ısıtmaktadır."³⁹

İlk dönem Türk inanışlarında Ay ve Güneş'in tanrılaştırılmasına da rastlanır. Bu düşünce Maniheizm'in etkisiyle ortaya çıkmıştır. Ay ve Güneş Türk mitolojisinde kudret sahibi bir yaratıcı olması, iyiyi ve güzeli sembolize etmesi hatta kadın ve erkek tasavvuru şeklinde betimlemeleri mevcuttur. Bu kült proto-Türk döneminden itibaren Asya göçebelere arasında yaygındır.⁴⁰

³⁴ Fuzuli Bayat, *Ay Kültünün Dini-Mitolojik Sisteminde Türk Boy Adları Etimolojisi*, 3Ok Yayıncılık, Ankara 2005, s. 55.

³⁵ Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, Bilge Yayınevi, İstanbul 2014, s. 125.

³⁶ Ahmet Güç, *agmd.*, s. 290.

³⁷ Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 187.

³⁸ Nebi Bozkurt, "Hilâl" *DİA*, TDV Yayınları C. 18, İstanbul 1998, s. 13-15.

³⁹ Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 188.

⁴⁰ Fuzuli Bayat, *Ay Kültünün Dini-Mitolojik Sisteminde Türk Boy Adları Etimolojisi*, 3Ok Yayıncılık, Ankara 2005, s. 55.

Körügme kün tengri
Siz bizni küzeding
Körünügme Ay tengri
Siz bizni kurtgarıng
 (Gören Güneş tanrı
 Siz bizi koruyun
 Görünen Ay tanrı
 Siz bizi kurtarın)⁴¹

Yukarıdaki metinde görüldüğü gibi Uygurlar Maniheizm dininin etkisiyle Ay ve Güneşi kutsallığın da ötesinde tanrılaştırmıştır.

Kün tengrinin yarukı
Öngsüz boltı örtmiş teg
 (Gün tanrının ışığı
 Sönmüş gibi renksiz oldu)⁴²

Ancak yukarıdaki eski Uygur metninde Ay ve Güneş'in ışığın kaynağı olmadığı dolayısıyla tanrı olmadığını, ışığını tanrıdan alan bir yansıma olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Türklerin bu nesnelere yalnızca bir dönemde tanrılaştırması bütün eski dönem boyunca tanrılaştırdığı anlamına gelmez.

Türkler ve Moğollar, Güneş'e yemin ederlerdi. Çin kaynaklarına göre Hunlar, Güneş'e üç kez diz çökerek selam verirlerdi. Türk çadırlarının kapısı Güneş'e karşı imar edilirdi. Hun hükümdarları gündüz, doğan Güneşi selamlar geceleyin de Ay'ı selamlardı. Güneş'e olan bu ihtiram ilk Türk devletlerinin neredeyse tamamında görülmekteydi. Güneş'in koruyuculuğuna, ısısı ve ışığıyla sağlık dağıtıtığına inanılırdı. Bu inançlar Türk kültüründe sağlam bir Ay ve Güneş kültünün oluşmasına neden olmuştur. Tatarlar Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığına inanırdı bu sebeple Ay'ın imparator, Güneş'in de onun annesi olduğuna inanırlardı.⁴³

Türklerde Ay ışığından hamile kalma motifi vardır. Türklerin büyük atası Oğuz Kağan Destanı'nda Ay ilk kadın olarak belirlenmiştir ve mucizevi bir şekilde Oğuz Kağan'ı dünyaya getirir. Yakutlarda kadınlar Ay ile münasebet kurduğundan dolayı günahkar addedilir ve ondan af diler. Oğuz Kağan da Ay ve Güneş'e olan inanç ve saygısından oğullarından birinin adını "Gün Han" birinin adını "Ay Han" koymuştur. Ayrıca Türkler Maniheizm dinini kabul ettikten sonra tanrıları "Gün Tanrı" ve "Ay Tanrı" şeklinde isimlendirmişler ve kut verdiklerine inanmışlardır.⁴⁴

Türk kültüründeki Ay'a ve Güneş'e atfedilen kutsiyeti sadece Maniheizm dinine bağlamak doğru olmaz. Bu inanışın temelleri daha eski dönemlere dayanır. Ancak önceleri belirli bir sınırı olan bu kutsiyetin daha sonra Maniheizm'in etkisiyle daha da güç kazandığını söyleyebiliriz. Bu kült daha sonraları farklı dini inançlarla da birleşerek daha zengin bir çerçevede tezahür etmiştir.⁴⁵

Yaratılış destanında; göğün yedinci katını "Gün Ana" mesken tuttuğu ifade edilir. Bu Güneş'in Türkler için kutsiyet taşıdığına bir göstergesidir. Eski Türk inanışlarında başarılarıyla ün almış yiğitlerin bunu Ay ve Güneş'in desteğiyle sağladıkları vurgulanır.⁴⁶

⁴¹ Turfan kazılarında elde edilen yazmalar arasında bulunan bir ilâhî.

⁴² Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*, İstanbul 2007, Ötüken Yayınları, s. 298.

⁴³ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*, İstanbul 2007, Ötüken Yayınları, s. 299.

⁴⁴ Celal Beydili, age., s. 228.

⁴⁵ İsmail Taş, *İslâm Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Kömen Yayınları, Konya 2002, s.161.

⁴⁶ Celal Beydili, "Güneş" *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2015, s. 227.

Ay, Yakut Türkçesi'nde "yaratan, türeten" manalarına gelir. Ayrıca Ay onlar için temizlik, güzellik, yeniden doğuş, güç, hâkimiyet gibi birçok sembolik anlamı iktiza eder. Kadim Türk düşüncesinde Ay gökte sabit bir varlık değildir, yeryüzüne de indirilerek somutlaştırılır. Buna örnek olarak çift sayıları ve suyu sembolize etmesini verebiliriz.⁴⁷

Altay Türkleri'nde Güneş güneyi, Ay kuzeyi zembolize eder. Bu özellikleriyle Güneş sıcağı, Ay ise soğuğu bildirir. Ayrıca Güneş, heybet, iktidar, kudret gibi özellikleri hasebiyle Türklerde kağanların simgesi olmuştur. Güneş yeryüzünde her şeye sabit uzaklıktadır. Bu özelliğiyle adaleti temsil eder. Ay'ın mehtap hali Türklerde veziri simgeler. Ayrıca Kutadgu Bilig'de geçen haliyle "Kün Togdı", adaleti, kanunu; "Ay Toldı", devleti ve saadeti temsil eder.

TÜRK TASAVVUF EDEBİYATINDA AY VE GÜNEŞ

Divan şairleri sevgiliyi ve sevgilinin güzelliğini teşbih etmek için birçok unsur kullanmıştır. Bu unsurlar genellikle insanoğlu için güzellik, alım, parlıltı, nur gibi estetik zevk uyandıran varlıklardır. Bunların en başında şüphesiz Ay ve Güneş gelir. Divan şiirinde Ay ve Güneş'in güzelliği sembolize ettiği örneklerle sıkça karşılaşılır. Ayrıca gerçek anlamlarıyla, maddesel ve şekilsel özellikleriyle de kullanım örneklerine rastlamak mümkündür. Beyitlerde kimi zaman benzeyen kimi zaman benzetlenen öge olarak yer almışlardır. Hem bir zaman dilimi olarak gerçek anlamda hem de güzellik hususunda mecazi olarak ayrı ayrı veya müşterek olarak kullanıldıkları gözlemlenir. Parlaklıkları, ışık saçmaları, yükseklerde olmaları gibi özellikleriyle sevgili ve onun güzellik unsurlarıyla sık sık ilişkilendirilirler. Özellikle Ay'ın dolunay şekli ile sevgili arasında bağlantı kurulur çünkü dolunay Ay'ın en güzel şeklini teşkil eder, şair için de sevgili o en güzel şekilde zuhur eder. Yüzün ortasında burunun bulunması Şakku'l-Kamer hadisesine işaret eder. Sevgilinin zülfünün ardında gizlenen cemâli, geceleyin Ay'ın gizlenmesi gibidir. Sevgilinin saç ve yüzündeki benler Ay'ın dönüşü esnasında geçen sürede ortaya çıkan fitnelerdir.⁴⁸

Tasavvuf edebiyatında Ay, Güneş'le buluşmayı arzulayan bir varlık olarak tasavvur edilir. Ay, mum veya kandil gibi karanlığı aydınlatır; sabaha kadar ışıldar. Sabah söndüğünde ve tükendiğinde, yokluk erbabı bir arif gibi olur. Ay, Güneş'ten aldığı ışığa bağlı olarak dolgunlaşır. Âşık da sevgiliden, yani mürşitten aldığı ilahi nurun artmasıyla olgunlaşır. Işıksız bir Ay, yani feyizden yoksun, aşksız bir mürid, değersiz bir ayna gibi anlamsızdır.⁴⁹

Ay'ın birinci gününden on dördüncü gününe kadar olan evreler, dervişin manevi olgunluk adımlarını ifade eder. Ayrıca yedi nefis veya yedi tavır olarak adlandırılan ve nefsin terbiye edilmesi gereken aşamaları ifade eden basamaklardan birincisinde, başlangıçtaki yolcunun nefis-i emmare denilen hayvani nefsinin yıldızı Ay'dır. Kalp, hem gönlün hem de nefsin mekanıdır. Küfür ve iman da burada yer alır. Eğer kalp, iman ve birlik nuruyla dolmuşsa, o zaman o gönül dolunaydır; eğer kalp karanlıkta kalmış, maddi endişelerle dolmuşsa, o zaman o nefistir; tutulmuş bir Ay gibidir. Kalp, Ay'a benzetilir. Güneş'e, yani birliğe dönük yüzüyle her an o tertemiz ışıkla yıkanıp temizlenir. Güneş'i görmekten yoksun olan arka yüzü ise karanlık içinde sıkıntı çeker. Bu nedenle nur ile karanlık, iman ile küfür nasıl mücadele ediyorsa, gönül ile nefis de aynı şekildedir. Ay'ın bulutlarla örtülmesi, tutulması veya üzerindeki lekeler aşamalı olarak günaha, kusura ve hatalara işaret eder.⁵⁰

Edebiyatta, güzellik, algı ve estetik kavramlarıyla anlatılan yüz, tasavvufta ilahî güzelliğin ve sıfatların yansıması olan bir ayna olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca yüz, birlik, iman, aydınlık ve beyazlık kavramlarını sembolize ederken, saçlar ise inkar, çokluk, karanlık ve siyah renk ile ilişkilendirilmektedir. Yüzün Ay'a, saçların ise geceye benzetilmesi bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Sev-

⁴⁷ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*, İstanbul 2007, Ötüken Yayınları, s. 269.

⁴⁸ Mehtap Erdoğan Taş, *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2018, s. 169.

⁴⁹ Âmil Çelebioğlu, "Ay" *DİA*, TDV Yayınları C. 4, İstanbul 1991, s. 189.

⁵⁰ Âmil Çelebioğlu, *agmd.*, s. 189.

giline dolunay gibi görünen yüzü, Ay'ın cemaliyle ilahi ışık ve sırların yansımalarını temsil eder ve her durumda güzellik ifade eder. Kaşların hilâl gibi olması ise Tanrı'nın celâl ve kahır niteliklerine işaret etmektedir. Yüzdeki hilâl kaşı gören âşık hayret içinde kalır, çünkü gündüz hilâl görülmez. Birlik gerçekleştiğinde, çokluğun ortadan kalkması gereklidir. Sevgilinin Ay gibi davranması, âşığı karanlıkta bırakması veya uyandırmaması âşığın gerçek güzelliğe, hakiki Güneş'e ve olgunluğa ulaşmasını sağlar.

Ay ve Güneş doğada olduğu gibi şiirimizde de genellikle birbirini tamamlayan unsurlar olarak karşımıza çıkar. Farklı özelliklerine dikkat çekilerek kullanılmalarının yanında birlikte kullanımlarıyla da oldukça fazla karşılaşılır. Kadim edebiyatımızda mutasavvıf şair denilince akla ilk gelen şairlerden biri Yunus Emre'dir. O, bir beyitinde Ay ve Güneş'i sevgili ile mukayese ederek hilâl şeklindeki yeni ay'ın sevgilinin hilâl kaşından ders aldığını ve ondan itibaren de karşısında Güneş'in bile bir an durmadığını şöyle ifade eder:

*Yüzüne karşı bu güneş bir dem gelüben turamaz
Gelüp kaşından kiçi ay her dem okıyalı sebak⁵¹*

Mutasavvıf şairlerimizden Şemseddîn-i Sivâsî bir beyitinde Ay'ın parlaklığını Güneş'ten aldığını Güneş'in de ışığının kaynağının sevgili olduğunu belirterek bu iki unsurun birlikte kullanımına örnek bir şekil sunar:

*Kamer hûrşîd-i vechünden alur nûrı anun'çündür
Bu ümmîd ile her kim rûyunu gördi hilâl oldı⁵²*

Mezkur şair bir başka beyitinde ise Ay ve Güneş'in devretmesinin onların zikirleri olduğunu şöyle belirtir:

*Kevâkib Ay u Gün bî-cân kararı yok ider seyrân
Olup ser-geşte vü hayrân dönen gökler seni ister⁵³*

Aynı şekilde zikir konusunu Osman Şems Efendi bir beyitinde Ay'ın hem dönüşünü hem de zaman dilimi olarak geçip gitmesini kastederek şöyle ifade eder:

*Sad tahıyyat u selâm olsun huzûr-i pâkine
Tâ olur ezkâr-ı Subhânî döner mâh u sinîn⁵⁴*

Ay ve Güneş'e bakış açısı şairin mensup olduğu tarikate göre de değişkenlik göstermiştir. Örneğin Mevlevî şairlerden olan Esrâr Dede bir beyitinde felekleri semahaneye benzeterek Güneş, Ay ve yıldızları burada durmaksızın rakeden nesnelere tasvir eder:

*Âhum semâ-hâne-i eflâkı doldurup
Hurşîd ü mâh u zühre eder bî-direng raks⁵⁵*

Aynı durumu bir başka beyitinde şöyle ifade eder:

*Âsmânda zerre-veş mihr ile mâh eyler semâ
Tekye-i aşkında gûyâ berk-i âh eyler semâ⁵⁶*

⁵¹ Mustafa Tatçı, age., s. 168.

⁵² Fatih Ramazan Süer, *Şemseddîn-i Sivâsî Dîvânı*, H Yayınları, İstanbul 2017, s. 139.

⁵³ Fatih Ramazan Süer, age., s. 138.

⁵⁴ Yusuf Yıldırım, *Osman Şems Efendi ve Dîvânı*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2021, s. 540.

⁵⁵ Osman Horata, *Esrâr Dede Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2019, s. 249.

⁵⁶ Osman Horata, age., s. 256.

Yine mutasavvıf şairlerimizden olan Ahmed Sûzî de bir beyitinde sevgilinin yüzünü Ay'a benzetmiş, tıpkı Ay'ın Güneş'ten beslenmesi gibi o da sevgiliden beslenerek onun parıltısından nasip lenmiş, ışık saçmaya başlamıştır:

*Mâh cemâlin şûlesinden bir ziyâ oldum şehâ
İstemez hem dü cihânda şevk-i şems ü kameri*⁵⁷

Mutasavvıf şairlerimiz, heybeti ve ışığın yegane kaynağı olduğu için Ay ve Güneş'i çoğunlukla Yüce Yaratıcı'yı vasfetmek için kullanmışlardır. Buna benzer bir kullanımı Şeyh Gâlib'in aşağıdaki beyitinde görmekteyiz. Şair, Ay ve Güneş'in her gün Allah'ı hatırlatmak ve onun kudretini vasfetmek için doğduğunu ifade ederek bu görevlerinin olmaması durumunda onların bir özelliğinin kalmayacağına söyler:

*Mihr-i manî vü meh-i mazmûn olmâzdı bedîd
Tâb'a vasfınçün tulû eyler serâser rûz u şeb*⁵⁸

Türk Tasavvuf Edebiyatında, Ay'ın ışığını Güneş'ten alması gibi Hz. Peygamber'in de nûrunu Allah'tan aldığına atfen Güneş Allah'ı Ay da Rasulünü temsil eder. Ancak bu iki unsurun da Hz. Peygamberi teşbih için kullanıldığı örnekler de mevcuttur. Mesela Süleyman Çelebi meşhur eseri Vesiletü'n-Necât'ta “*Merhabâ ey mâh u hurşîd-i Hüdâ /Merhabâ ey Hak'dan olmayan cüdâ*” diyerek Hz. Peygamber'i Ay ve Güneş'e aynı anda benzetir.

Ay (Kamer, Mâh, Bedir, Hilâl, Mehtâb)

Ay, divan edebiyatında mâh, kamer, bedir, hilâl, mehtap gibi kelimelerle ifade edilmiştir.⁵⁹ Divan şiirinde Ay, sevgiliyi betimlemek için metafor olarak kullanılan başlıca imgeler arasında yer alır.

Ay nur saçan bir ışık kaynağıdır. Gece güzelliğini Ay ile tamamlar. Ay, her gece ortaya çıkmaz, erişilemez yüksekliktedir. O karanlığı aydınlatarak nurlandırır ve uzaktan seyretmekle yetinilir. Bütün bu özellikleriyle tam anlamıyla sevgiliyi temsil eder. Divan şairine göre sevgilinin yüzü Ay'dan daha parlak ve daha güzeldir. Ay'ın yüzeyindeki kara lekeler de sevgilinin yüzündeki benlere benzetilir. Ay'ın buluttan çıkması sevgilinin kıyafetini çıkarması, Ay tutulması ise saçlarının yüzünü örtmesidir.⁶⁰

Ayla ilgili ifade ve benzetmelerin çokça yer aldığı “mihr ü mâh” veya “rûz u şeb” redifli kaside ve gazeller kaleme alınmıştır. Bunlara örnek olarak Şeyh Gâlib'in Sultan üçüncü Selim'e atfen yazdığı, “*Mihr ü meh kim âlemi pür-nûr eder her rûz u şeb / Encüm ü şebnemle hoş tesbîh ederler rûz u şeb*” şeklindeki matla beyitiyle başlayan “mehtâbiyye” kasidesi verilebilir. Aynı şekilde Taşlıçalı Yahyâ'nın nesip kısmında hilâlden bahseden kasidesi; Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sindeki bedr-ay redifli na't beyitleri; Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinin yaratılışla ilgili kısmı; Hayâlî'nin mihr ü mâh münazarası; ve Fuzûlî'nin “*Bes ki zaf-ı rûzededen bulur tagyîr-i hâl / Olacakdur yd için mâh-ı tamâmum bir hilâl*” şeklindeki matla beyitiyle başlayan gazeli örnek verilebilir.⁶¹

Hz. Peygamber'in Şakku'l Kamer hadisesi ve Hz. Yusuf'un rüyasında diğer yıldızlarla birlikte Ay'ın ve Güneş'in kendisine secde etmeleri hadisesiyle de edebiyatımıza konu olan Ay, şiirlerde daha çok dolunay şekliyle ele alınır. Ay'ın dolunay hali; meh-i tâbân, bedr, mehtâb, meh-i çârdeh, meh-i tamâm gibi kelimelerle ifade edilir. Türk tasavvuf edebiyatında sevgili ile kastedilen kimi zaman Cenâb-ı Hak kimi zaman Habibullah olan Hz. Peygamber'dir. O, küfrün ve cehaletin zulmetini iman ve tevhid ışığıyla aydınlatan bir nurdur. Ay'ın on dördü yani mehtâbın yegane muhatabıdır. Hak

⁵⁷ Alim Yıldız, *Ahmed Sûzî Dîvânı*, Buruciye Yayınları, Sivas 2012, s. 338.

⁵⁸ Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1994, s. 49.

⁵⁹ Âmil Çelebioğlu, agmd., s. 187.

⁶⁰ İskender Pala, “Ay” *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2018, s. 42.

⁶¹ Âmil Çelebioğlu, agmd., s. 188

Teâlâ ona “Tâhâ” diye hitap etmiş, bu kelimenin ebced hesabıyla rakamsal karşılığı on dörde tekabül etmesi dolayısıyla onu Ay’ın en parlak ve en güzel zamanı olan dolunay olarak betimlemiştir.⁶²

Şakku’l-Kamer hadisesini Aziz Mahmûd Hüdayî bir beyitinde şu şekilde dile getirir:

*İki şakk oldu mâh engüştin ile
Çü gördü sende nûr-ı şems-i vahdet⁶³*

Ayrıca Ay’ın nurlu ve parlak olmasından ötürü Hz. Peygamber’e benzetilmesine de sıkça rastlanır. Yunus Emre bir beyitinde Ay’ın büründüğü şekillerden dolunayı Hz. Peygamber’in alına, hilâli kaşına benzeterek güne ışığını veren Güneş’in de O olduğunu şu şekilde dile getirir:

*Ayun bedr ü hilâl alnı vü kaşı
Günün nûrî ziyâsı Mustafâ’dur⁶⁴*

Güneş, gökyüzünün sultanı, Ay ise onun veziridir. Ay’ın teşbih edildiği ve mecazen kullanıldığı birçok unsur vardır bunlardan bazıları şöyledir; sultan, kul, külâh, tepsi, mühre, sâki, kadeh, hırmen, bâlin, ayna, divâne, beyzâ, tas, halka, kâse, micmer, lenger, kurs, civân, elma, kandil, mum, taç, miğfer, pervane, hercâi, bî-karar.

Ay’ın hilâl şekli “mâh-ı nev” olarak ifade edilir ve sevgilinin kaşını sembolize eder. Ay’ın hilâl şekli aynı zamanda divan şiirinde âşğın çektiği sıkıntılardan dolayı zayıflayıp kamburlaşmasıdır. “Hilâl-i ıyd” bayramın başlangıcını, “Hilâl-i savm” Ramazan ayının başlangıcını bildirir. Bu yüzden edebî geleneğimizde sevgilinin hilâl kaşlarının görünmesi âşğın bayramının başlaması anlamına gelir. Âşğın maşukunun kaşlarını görmesi ile oruçlu kişinin bayram hilâlini görmesi arasında fark yoktur her ikisi de bayramdır. Aşağıdaki beyitte sevgilinin yüzü, bayramı müjdeleyen Ay’a benzetilmiştir:

*Yüzün meh-i id ü ser-i zülfün şeb-i Esrâ
Gamzen yed-i Mûsâ leb-i lâ’lün dem-i Îsâ⁶⁵*

Ahmet paşa aşağıdaki beyitinde; bayramı müjdeleyen hilâl-i ıyd’ın görünmesini, Peygamber Efendimizin kaşına benzetmiştir:

*Zeyn oldu ıyd şâdi vü hatm oldu savm-ı gam
Şol gün ki doğdu kaşı hilâli Muhammed’in⁶⁶*

Yine Esrâr Dede bir beyitinde sevgilinin hasretiyle zayıf bedeninin kamburlaşmasını hilâle benzeterek ayların geçtiğini yine o Ay gibi ışık saçan sevgilinin gelmediğinden dert yanar:

*Zaf-ı hasretle hilâle döndü cism-i lâgarım
Geçdi bu mehde yine ol mâh-ı tâbân gelmedi⁶⁷*

Hilâl kelimesini oluşturan harfler için de tasavvufî nazardan bazı yorumlar yapılmıştır. Allah lafzı ile hilâl ve lâle kelimeleri eski yazıda aynı harflerden müteşekkil olduğu için ve bu kelimelerin ebced hesabıyla değerinin aynı sayıya (66) tekabül etmesinden ötürü bu kelimelerle Allah’a telmihte bulunulmuştur.⁶⁸

⁶² Âmil Çelebioğlu, agmd., s. 188.

⁶³ Mustafa Tatçı - Musa Yıldız, *Aziz Mahmûd Hüdayî Divânı*, H Yayınları, İstanbul 2022, s. 194.

⁶⁴ Mustafa Tatçı, age., s. 149.

⁶⁵ Muhammed Nurdoğan, *Fâtih Divânı ve Şerhi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 90.

⁶⁶ Ali Nihat Tarlan, *Ahmet Paşa Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, s. 34.

⁶⁷ Osman Horata, age., s. 373.

⁶⁸ Cemal Kurnaz, “Hilâl” *DİA*, TDV Yayınları C.18, s. 11.

Hilâl ile sevgilinin kaşı arasındaki teşbih şiirimizde çokça görülür. Aşağıdaki beyitte: “Gökyüzündeki hilâl o sevgilinin kaşını mı işaret ediyor yoksa Behram’ın kılıcını mı veya zehirli sudan mı bahsediyorsun” denilerek hilâl kaşlı maşukun âşık üstündeki etkisi ifade edilmiştir:

*Hilâl-i âsumân ol mâhın ebrûsın işâret mi
Yâhud şemşîr-i Behrâm’ı yâ zehr-âbı mı söylersin⁶⁹*

Kimi zaman da şairler vahdet-i vücud anlayışı doğrultusunda Ay ve Güneş’i kendilerine teşbih etmişlerdir. Bunun bir örneğini Yunus Emre’nin şu beyitinde görmekteyiz:

*Yûsuf’daki hüsn ü cemâl Ya’kûb’daki hüzn ü melâl
Gâh bedr olam gâhî hilâl gökde mâh-ı tâbân benem⁷⁰*

Divan edebiyatında sevgilinin güzelliği, parlaklığı ve aydınlatması sıklıkla işlenen bir tema olarak karşımıza çıkar. Sevgilinin varlığı, ışığı ve parlaklığı o kadar büyüktür ki, ona bakmaya çalışanların gözleri kamaşır ve etraflarını göremezler. Güneş, Ay gibi gök cisimleri bile sevgilinin yanında sönük kalır ve parlıklarını onun ışığından alırlar. Bu nedenle, sevgili tüm varlıkların kaynağı ve nihai hedefidir. Sevgilinin güzellikleri, marifetleri görüldüğü anda, aşkın tutkusuyla sarhoş olanlar, ona hayran kalırlar. Aşağıdaki beyitte âşık, en hüzünlü olduğu anda maşukunun parlak bir Ay gibi onu aydınlattığını ve bu özelliğinin bütün dünyaya yayıldığını şöyle ifade eder:

*Ey şeb-i gamda benüm gönlüm gözüm rûşen iden
Büsbütün dünyâya toldı mâh-ı tâbân oldugun⁷¹*

Aşkın ateşiyle yanan bir kalbin şifası sevgilide bulunur. Geceleyin yükselen ve dünyanın birçok yerinden görülebilen Ay, aslında sevgilinin güzelliğinin yansımasıdır ve âşığın karanlık gecelerini aydınlatır. Bu güzellik, âşığın hüzünlü kalbini nurlandırır ve neşeye doldurur.

Güneş (Şems, Âfitâb, Mihr, Hurşîd)

Divan şiirinde Güneş, özellikle ışığı, parlaklığı ve ısıtması ile vurgulanır. Işığın ve parlaklığın her zaman yanında bulunması, doğal olarak gözleri kamaştırması sebebiyle, ona çıplak gözle bakmak mümkün değildir. Bu özelliği, birçok sanat eserine ilham kaynağı olmuştur. Güneş, gök cisimlerinin en önemlisi ve sultanı olarak kabul edilir. Diğer gezegenler ise, onun hizmetkârıdır. Cömertliği sembolize etmesi sebebiyle, ışığını sınırsız bir şekilde yeryüzüne yayması önemlidir. Tüm bu özellikleriyle, sultan olan sevgiliyi anlatır.⁷²

Güneş, dünyanın her yerini aydınlatması sebebiyle, “âfitâb-ı âlem-ârâ” ve “mihr-i âlem-tâb” gibi tamlamalarla da tasvir edilmiştir. Ayrıca “rahşân, nûr-efşân, şu’le-dâr, pür-nûr, nûr-ı çeşm-i âlem, ziyâ-küster, dırahşân, âlem-tâb, tâbende, cihân-ârâ” gibi ifadelerle de ışık saçan bir kaynak olması tasvir edilir.⁷³ Aşağıdaki beyitte şair sevgilinin gitmesiyle tüm servetini ve parlak güneşini kaybeder ve hüzün gecesine gark olur:

*Tâkatim tâk olup sabr ile sâ mân gitdi
Şeb-i gam geldi yine mihr-i dirahşân gitdi⁷⁴*

Divan şiirinde Güneş-sevgili benzetmesinden hareketle aşkın kendisinin de Güneş’e benzetilmesine rastlanılır. Misal:

⁶⁹ Yusuf Yıldırım, age., s. 546.

⁷⁰ Mustafa Tatçı, age., s. 214.

⁷¹ Yaşar Aydemir, *Behiştî Divânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2018, s. 249.

⁷² İskender Pala, “Güneş” *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2018, s. 176.

⁷³ Cemal Kurnaz, “Güneş” *DİA*, TDV Yayınları C. 14, İstanbul 1996, s. 294.

⁷⁴ Osman Horata, age., s. 83.

*İşidün iy yârenler ışk bir güneşe benzer
Işkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer⁷⁵*

Güneş, herkes tarafından malum bir varlık olduğu için “meşhur” veya “şöhret-i âfâk” şeklinde isimlendirilir. Sevgilinin yüzü Güneş’e, saçları geceye teşbih edilir. Âşık, maşukunu göremediğinde zulmet gecesinde yalnız kalmış bir gariptir. Nasıl Güneş doğunca yeryüzü aydınlanır, yıldızlar söner ve yağmur durursa; sevgili de yüzünü gösterince aşığın yağmur gibi bol ve yıldız gibi parlak gözyaşları yok olur. Türk Tasavvuf Edebiyatı’nda da Hak nûru tecelli edince âşığın varlığından eser kalmaz fena makamına geçer. Güneş’in doğuşu “zer-i encümü dermek, yüz urup âsitânı öpmek” sözleriyle anlatılır. Işıklarının yere yansımaları “yerlere yüzün sürer, yüzün düşüp sürünür, yüzü yerde” sözleriyle ifade edilir. Batışı ise “felekten yüz çevirmek, تنها bir yere gitmek” şeklinde adlandırılır.⁷⁶

Aşağıdaki beyitte Yunus Emre dost kelimesiyle Allah’ı kastederek O’nunla kendisinin arasındaki ilişkinin bulut ile Güneş arasındaki ilişkiye benzediğini, kimi zaman gölgesinden kimi zaman ışıklarından nasiplendiğini şöyle ifade eder:

*Ol dostula benim işüm buludıla güneşleyin
Bir dem hicâbı sürülür bir dem nikâb başa gelür⁷⁷*

Buradaki hicâb-nikâb ifadelerinden onun bazen Allah’ın gazabına bazen rahmetine bazen nimetine bazen de imtihanına muhatap olması anlaşılabilir. Bu doğrultuda Güneş, Yüce Yaratıcı, bulut ise kendisidir.

Yine sevgilinin yüzünün parlaklığı ve ışık saçması hem Güneş’i hem de Ay’ı teşbihen ben öyle bir ayyüzlüye tutuldum ki, yüzü kuşluk güneşi gibi ıslı ıslıdır, şeklinde ifade edilmiş ve sevgilinin yüzü hem Ay’a hem de kuşluk güneşine benzetilmiştir. Ayrıca “Şems” ve “Duha” kelimeleri bize Şems suresinin ilk ayetini hatırlatır:

*Bir şâha kul oldum ki cihân ana gedâdur
Bir mâha tutuldum ki yüzü şems-i Duhâdur⁷⁸*

Gökyüzünde bir ülkeye veya savaş meydanına benzetilen sahnede Güneş, yıldızların sultanı olarak yükselir. Onun büyüklüğü ve parlaklığıyla, başka bir cismin ondan daha büyük veya daha parlak olmadığı görülür. Özellikle sabahleyin doğudan doğarak her tarafı aydınlatır ve diğer ışıklı cisimlerin önünde kaybolur. Gökyüzünün en parlak cismi olarak tüm feleklerin sultanı kabul edilir. Bu sebeple Güneş, “doğunun hükümdarı” olarak anılır. Beyitlerde, bu feleklerin sultanı olan Güneş ile yeryüzünün sultanı arasında benzerlikler kurulmuş ve bu tasavvurlar birçok beyitte yer almıştır.

Güneş’in dünyadaki yönetici kimselere benzetildiğinin örneklerinden birini mutasavvıf şair Şemseddîn-i Sivasî’de görürüz. Hazret bir beyitinde durumu şu şekilde ifade eder:

*Kapun zerrâtınun yir yir zuhûr itdükçe pür-tâbı
Cihâna şems olan şehler tulundı hep hayâl oldı⁷⁹*

Yunus Emre de bir beyitinde iki cihân güneşi ifadesiyle Güneş’i Hz. Peygamber’e teşbih eder:

*Ol iki cihân güneşi zâhir dünyâsın degşürdi
Câhil anı öldi sanur ol hod ölmez ölüp degül⁸⁰*

⁷⁵ Mustafa Tatçı, age., s. 128.

⁷⁶ Cemal Kurnaz, “Güneş” *DİA*, TDV Yayınları C. 14, İstanbul 1996, s. 295.

⁷⁷ Mustafa Tatçı, age., s. 134.

⁷⁸ Muhammed Nurdoğan, age., s. 196.

⁷⁹ Fatih Ramazan Süer, age., s. 139.

⁸⁰ Mustafa Tatçı, age., s. 185.

Şeyh Galib farklı bir nazardan bakarak Güneş'i gemiye, Ay'ı sandala, gökyüzünü cömertlik denizine benzeterek bunların Allah'ın nimetlerini insanlara gece gündüz durmadan ileten vasıtalar olduğunu ifade eder:

*Mihr keştî mâh sandâl âsumân bahr-ı kerem
Nakl ederler nimet-i Yezdânu yekser rûz u şeb⁸¹*

Atasözleri ve Deyimlerde Ay ve Güneş

Klasik edebiyatımızda birçok şair şiirlerinde atasözlerine ve deyimlere de yer vermiştir. Çeşitli konularda anlatılmak isteneni vurgulu bir şekilde aktarmak için başvurulan atasözleri, Ay ve Güneş eksenli olarak da şiirlerimizde yer almıştır. Aşağıdaki beyitin ikinci mısraında bu kullanıma örnek bir ifade mevcuttur:

*Oda atarsa seni hasreti ol mâh-veşün
Gönül âh eyleme kim yakduğı tütmez Güneş'ün⁸²*

Atasözleri (Ay)

Atasözleri, kuşaktan kuşağa aktarılarak ilerleyen, anonim nitelikteki özlü sözlerdir. Bu sözler, yüz yıllar boyunca atalarımızın gözlem ve deneyimlerine dayanarak oluşmuş ve kısa ve öz bir şekilde ifade edilmiştir. Türk atasözleri, bilinen ilk yazılı kaynaklar olan Orhun Kitabeleri'nde de yer almaktadır. Ayrıca, Uygur dönemi ve Karahanlı dönemi eserlerinde de atasözlerine rastlanılmaktadır. Divan-ı Lügati't Türk'te ise atasözleri sav adıyla anılmaktadır. Atasözleri, öğüt ve ders vermek amacı güder ve bu nedenle yol gösterici niteliktedir.

Ay ile ilgili bazı atasözleri;

- Ay ayakta, çoban yatakta; Ay yatakta, çoban ayakta.
- Ay bacayı aştı.
- Ay bedir olunca el ile gösterilmez.
- Ay dağı aştı.
- Ay doğar gediğinden, insan utansın dediğinden.
- Ay doğuşundan, insan yürüyüşünden bellidir.
- Ay garibin kandilidir.
- Alacak kız Ay görünür, evleri saray.
- Atın alnındaki akıtma, Ay yerini tutmaz.
- Ay ışığında zeytin silkinmez.
- Ay parçası gibi parlar.
- Ay pencereyi aştı.
- Ay yeni, yâr yeni.
- Ay yıldız göğe yaraşır
- Ay'a tabanca sıkır
- Ay'a tüfek atar.
- Ay'a ya doğ ya doğayım der.
- Ay'ı gör, oruç tut, Ay'ı gör bayram et.
- Ay gördünse bayram et.
- Ay görmüş yıldıza minneti yok.
- Ay ışığında ceviz silkinmez.
- Ay ışığında kestane silkinmez.

⁸¹ Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1994, s. 49.

⁸² Ali Nihat Tarlan, *Necatî Beg Divanı*, s. 278.

- Ay'ı görmeden bayram etme.
- Ay'ın eskisini kesip yıldız yaparlar.
- El mumu yakmaktansa Ay aydınında oturmak daha iyidir.
- Giren Ay çıkan Ay, üstümüzde duran Ay.
- Öksüz hırsızlığa çıkarsa Ay ilk akşamdan doğar.
- Öksüz oynasa çıkmış, Ay akşamdan doğmuş.
- Ay ile yarışa çıkan yarı yolda kalır.

Atasözleri (Güneş)

Türk edebiyatında Güneş'le ilgili birçok atasözü söylenegelmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir;

- Güneş girmeyen eve doktor girer.
- Dünya ölümlü, gün akşamlıdır.
- Güneş varken yağın yağmurdan ümit etme.
- Gün doğmadan neler doğar.
- Güneş balçıkla sıvanmaz.
- Güneş olsan kimsenin mendilini kurutmazsın.
- Yazın Güneş altında çalışan, ailesinin kışlık zahiresini kazanır.

Deyimler (Ay)

Deyim, genellikle gerçek anlamından farklı bir anlamı olan, ilgi çekici bir ifadeye sahip olan, ifadeyi daha renkli ve zenginleştiren kalıplaşmış söz öbekleridir. Bu öbekler, iki veya daha fazla kelime tarafından oluşturulur ve birçok dilde yaygın olarak kullanılır. Deyimler, bir kültürün dil ve edebiyatındaki zenginliğin bir göstergesi olarak kabul edilir ve yaygın olarak edebiyatta ve günlük konuşmalarda kullanılır.

Ay, yüzyıllardır şairleri etkisi altına alan bir benzetme aracıdır ve şiirimizde deyimlerimizle de varlık gösterir. Ay ayrıca, gündelik hayatta da farklı özellikleri nedeniyle deyimlerimize konu olmaktadır. Örneğin, "Ay on dördü gibi" deyimini, aşkın bir güzelliği ifade eder.

İçerisinde "Ay" geçen bazı deyimler:

- Ay gibi.
- Ay aydınında kollamak.
- Ay aydınlığı ışık olur, ağzı büyük olana kepçe kaşık.
- Ay'sız ağaç kesilmez.
- Ay doğar dediğinden insan utansın dediğinden.
- Ay dolun olunca elle işaretlenmez.
- Ay karanlığı.
- Ay'sız ağaç aşılınmaz.
- Ay'sız ormana gidilip ağaç kesilmez
- Ay bacayı aştı.
- Ay gün görmemiş.
- Ay ağlı.
- Bir gözü Ay'a, bir gözü çaya bakmak.
- Ay dedeye konuk olmak.
- Ay gibi, Ay'ın on dördü.
- Ay akşamdan doğar.
- Aysız kuluçka yatırılmaz.
- Ay gibi akşam namazını açıkta kılmak.

- Ay gibi gökte akşamlamak.
- Ay parçası.
- Hilâle dönmek.
- Mâhtan mâhîye kadar.
- Mehtaba (maytaba) almak.

Deyimler (Güneş)

Güneş, deyimlerimiz içerisinde çokça işlenen unsurlar arasındadır. Güneş ile ilgili bazı deyimler şöyledir:

- Üstüne Güneş doğmamak.
- Güneş çarpmak.
- Günlük Güneşlik.
- Gün görmez Güneş görmez.
- Alına gün doğmak.
- Başı Güneş'e ermek.
- Başına saadet Güneş'i doğmak.
- Gün ışığı var iken چراغ yakılmaz.⁸³

SONUÇ

İnsanlık, tarih boyunca kendi varoluşu ve çevresi hakkında birçok hususu merak etmiş ve keşfetmek için çabalamıştır. Bu girişimler, insanlar tarafından yaşanan olayları anlamlandırmaya ve bazı ilimler ile inanışlar vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarmaya yaramıştır. Gök cisimleri de evrenin bilinmez yönlerinden biri olup, sürekli olarak insanların dikkatini çekmiştir. Klasik edebiyatımızda göksel unsurlarla ilgili kelimeler ve ifadeler sıkça kullanılırken, bu durum, bu alana olan ilginin ne denli yüksek olduğunu ortaya koymaktadır.

Divan şiirinde kozmik evren konusunda en çok işlenen unsurlar arasında Ay ve Güneş yer almaktadır. Doğanın şairler için sınırsız bir hazine olduğunu ifade etmek mümkündür. Neredeyse tüm şairler, gökyüzünde bulunan unsurlara şiirlerinde yer vererek, doğanın bu yönünü yansıtmışlardır. Şiirlerde, genellikle insanı yansıtan bu unsurların özellikle mutasavvıf şairlerin eserlerinde insanüstü özellikleri nedeniyle Allah'a ve Peygamber'e atfen kullanıldığı görülmüştür. Müellifin içerisinde bulunduğu psikolojik duruma göre kullanımlarına da rastlanmıştır. Diğer yandan gerçek anlamlarıyla da kullanımlarına sıkça rastlanmıştır.

Çalışmamızda Ay ve Güneş'in tanımı, insanlık tarihindeki anlamları, Türk Kültürü'nde ve İslamiyet'te ne şekilde yer aldığı; Türk Tasavvuf Şiiri'ndeki yeri ve hangi benzetme unsurlarıyla birlikte söz konusu edildiği şairlerimizin zihin dünyasının daha iyi anlaşılması açısından kısaca incelenmiştir. Bu bağlamda incelediğimiz divanlarda dikkatimizi çeken kullanım çeşitliliklerini ortaya koymaya çalıştık. Özellikle bu iki unsurun kültür tarihinde, halk inançlarında, İslamiyet'te ve klasik dönem divan şiirindeki yerini saptamaya çalıştık. Çalışmamız esnasında şiirimizdeki Ay ve Güneş tasavvurunun zenginliğinin bir kez daha farkına vardık. Bu minvalde konunun çok daha geniş bir şekilde incelenmeye müsait muhtevaya sahip olduğunu bilincindeyiz.

Klasik Türk şiiri, beyitlerinde yer alan anlam derinliği ve zenginliği sayesinde, kısırlık ve tekrarin söz konusu olmadığını kanıtlamaktadır. Ay ve Güneş'in biçimi, renkleri, doğuşu, yükselişi, kayboluşu üzerine kurulan tasavvurların zenginliği üzerine daha çok şey söylemek elbette mümkündür ancak çalışmamızı ortalama bir tebliğ ebatında hazırlamamız dolayısıyla genel bir çerçeve çizmekle yetindik.

⁸³ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1993.

KAYNAKLAR

- Aksoy, Ömer Asım (1993). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydemir, Yaşar (2018). *Behiştî Dîvânı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2005). *Ay Kültünün Dini-Mitolojik Sisteminde Türk Boy Adları Etimolojisi*, Ankara: 3Ok Yayıncılık.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Beydili, Celal (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık.
- Bozkurt, Nebi (1998). "Hilâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 13-15.
- Çakır, Mustafa Sefa (2020). *Yahyâ Nazîm Dîvânı*, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Çelebioğlu, Âmil (1991). "Ay" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 186-191.
- Eşmeli, İsmet (2014). "Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 14, s. 195-208.
- Güç, Ahmet (1996). "Güneş" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 288-290.
- Horata, Osman (2019). *Esrâr Dede Dîvânı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Karakurt, Deniz (2011). *Türk Mitolojisi Ansiklopedisi - Türk Söylence Sözlüğü*, e-kitap, (Erişim Tarihi: 15.05.2023)
- Kalkışım, Muhsin (1994). *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, Mahmut (1991). "Ay" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 182-183.
- Kurnaz, Cemal (1996). "Güneş" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 294-295.
- Kurnaz, Cemal (1996). "Hilâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 11-13.
- Nurdoğan, Muhammed (2014). *Fâtiḥ Dîvânı ve Şerhi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Onay, Ahmet Talât (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi* C. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Pala, İskender (2018). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Süer, Fatih Ramazan (2017). *Şemseddîn-i Sivâsî Dîvânı*, İstanbul: H Yayınları.
- Tanyu, Hikmet (1980). *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tarlan, Ali Nihat (1992). *Necati Beg Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tarlan, Ali Nihat (1992). *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Taş, İsmail (2002). *İslâm Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya: Kömen Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (2011). *Yunus Emre Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*, İstanbul: H Yayınları.
- Tatçı, Mustafa; Yıldız, Musa (2022). *Aziz Mahmûd Hüdâyî Dîvânı*, İstanbul: H Yayınları.
- Turan, Fatma Ahsen (2011). "Orta Asya'dan Anadolu'ya Mitik Yolculukta Tabiat Olayları", *Milli Folklor Dergisi*, S. 90. Ankara 2011.
- Turan, Şerafettin (2014). *Türk Kültür Tarihi*, İstanbul: Bilge Yayınevi
- Unat, Yavuz (2002). "Küsûf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 26, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 578.
- Yaşaroğlu, Kâmil (2002). "Küsûf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 26, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 577.
- Yıldırım, Yusuf (2021). *Osman Şems Efendi ve Dîvânı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.
- Yıldız, Alim (2012). *Ahmed Sûzî Dîvânı*, Sivas: Buruciye Yayınları.

Tecvid Kitaplarındaki Konu Sıralamasının Uygulamadaki Yansımaları

Öğr. Gör. Abdüssamet Arslan*

ÖZET

Bu çalışmada günümüzde yer alan Türkçe Tecvid kitaplarından en çok okunan ve okutulan eserlerin değerlendirmesini yapıp, tecvid kitaplarındaki konu sıralamasının uygulamadaki neticelerini tespit etmeye çalıştık.

Genel olarak Tecvid kitaplarının hepsinde yer alan ortak konular vardır ki bunlar zaten Tecvid kitaplarının içeriğini oluşturan temel konulardır. Bunlarla ilgili en belirgin fark; konuların kitaplarda yer alan sıralamasıdır. Dolayısıyla herhangi bir kitapta ilk başlarda yer alan bir konu başka bir kitapta sonlarda gelmektedir.

İncelediğimiz kitaplardaki konu sıralaması ve yaptığımız dersler neticesinde; öğrencilerde gözlemlediğimiz durumlara da bakarak, kırk başlık halinde Tecvid ve Kur'an okuma konu sıralaması oluşturduk. Bu sıralamanın, oluşturduğumuz şekilde olmasının öğretim açısından daha kolay olacağı ve kolaydan zora doğru bir gidiş olduğu, dolayısıyla Kur'an okurken en sık karşılaşılan tecvid konularının öncelikle işlenmesi gerektiği de dikkate alındığında böyle bir sıralama yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Bazı konuların biraz daha ileri seviye okuma yapıldıktan sonra öğretilmesi ve uygulanması, kolaydan zora gidiş açısından daha yararlı olacaktır. Dolayısıyla ilk başlarda öğretilmesi, öğrencide bir bocalamaya ve uygulama hatalarına yol açabilir.

Baktığımız zaman uygulamada biraz daha beceri gerektiren konuların, belli bir okuma seviyesi yakalandıktan sonra ele alınması da; bu konuların daha kolay ve faydalı olacak şekilde işlenmesini sağlayacaktır. Aksi takdirde hem öğrencinin öğrenmesini zorlaştıracak hem de bu konular tam olarak işlenemeyecektir.

Sonuç olarak; yaptığımız tespit ve değerlendirmeler bir uygulamanın neticeleri olup, bir nebze de olsa problemleri gidermeye katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Bu durumda, gerek Tecvid konularındaki sıralama, gerekse konuların işlenme durumu, farklı şekillerde ve yeni durumlar karşısında tekrar değerlendirilip, daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tecvid, Kıraat, Talim, Tertil

GİRİŞ

Tecvid, Kur'an-ı Kerim'in kurallarına uygun biçimde okunmasını konu alan bilim dalı olup, bu dalda yazılan eserlerin ortak adıdır. Tecvid ilmiyle ilgili geçmişten günümüze çeşitli eserler yazılmıştır.

Genel olarak Tecvid kitaplarının hepsinde yer alan ortak konular vardır ki bunlar zaten Tecvid kitaplarının içeriğini oluşturan temel konulardır. Bunlarla ilgili en belirgin fark; konuların kitaplarda yer alan sıralamasıdır. Dolayısıyla herhangi bir kitapta ilk başlarda yer alan bir konu başka bir kitapta sonlarda gelmektedir. Öncelikle Tecvid ve Kıraatle ilgili genel olarak şu konu başlıklarının ele alınmış olduğunu söyleyebiliriz ki bunlar, Tecvid kitaplarında ortak olan temel konulardır:

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

- Tecvid ilmi ve önemi
- Harfler, mahreç ve sıfatlar
- Medler
- Tenvin ve nunu sakinin halleri
- İdğam ve çeşitleri
- Mimi sakinin halleri
- Kalkale, zamir, sekte
- Lamı tarif
- Hükmürre
- Lafzatullah
- Vakıf ve ibtida
- Lahn
- Kur'an okuyuş şekilleri
- İstiaze ve besmele
- Temsili okuma, tilavet secdesi ve tekbir bahsi

Burada sayıyı düşürerek konuları ana başlık şeklinde bir araya getirdik. Dolayısıyla aynı içerikte yer alan veya birbiriyle bağlantılı ya da Tecvid kitaplarında aynı anda gelen konuları beraber ele almış olduk. Bu doğrultuda konular on beş madde olacak şekilde sıralanmış oldu. Bu on beş madde halinde yaptığımız sıralamayı ise, çalışmamızı yaparken incelediğimiz Tecvid kitaplarındaki konu sıralamalarından hareketle oluşturmuş olduk. Konuları da bu on beş maddeye göre inceledik.

Tabi baktığımız zaman, bizim burada daraltıp da ana başlık halinde sıraladığımız konular, detaylandırılıp alt başlık halinde incelendiğinde ya da bölündüğünde kırk civarı konu ortaya çıkmış oluyor. Mesela medler konusu birçok alt başlığı içinde barındırıyor. Yine tenvin veya nunu sakinle ilgili durumların hepsi ayrı birer konudur. Aynı şekilde idğam çeşitleri de böyledir. Dolayısıyla Tecvid kitaplarında bunlar bazen benzer, bazen de farklı şekil ve sıralamalar yapılarak alt başlıklarla anlatılmıştır. Bu konular Tecvid kitaplarının hepsinde yer alan konular olup, bazı tecvid kitaplarında ise diğer birçok kitapta yer almayan konular da görülmektedir. Mesela Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi, abdest, sure geçiş vecihleri¹; hurufu mukatta, namaz duaları, kısa sureler, ezan ve müezzinelik²; musikinin yeri, hatim indirme ve hükümleri, ücretle Kur'an öğretme, abdestsiz Kur'an okuma³ ve kıraat ilmi gibi konular bütün kitaplarda ortak olmayan konulardır. İlk olarak "Tecvid ilmi ve önemi" konusuyla başlayıp, sıraladığımız bu on beş konuyu inceleyelim.

KONULAR

Tecvid ilmi ve önemi

İki eser haricinde⁴, bütün tecvid kitaplarının ilk konusu bu şekildedir. "Tecvid ilmi ve önemi" ile ilgili olarak hangi kitaplarda hangi hususlar yer almaktadır, nelere vurgu yapılmıştır ve ne gibi ortak noktalar ve farklılıklar vardır? Şimdi bunlara bakmaya çalışalım.

"Tecvid ilmi ve önemi" temel konusunda şu alt başlıklar yer almaktadır: Tecvidin tanımı, önemi, muhtevası, lüzumu, gerekliliği, Tecvidi bilmenin ve uygulamanın hükmü, Tecvidin gayesi ve konusu, amacı, Tecvidin değeri, tarihçesi yer almaktadır. Bu konular genel olarak bütün tecvid kitaplarında ortak olan konulardır. Bazı kitaplarda ise bunlardan başka farklı birkaç konu ele alınmıştır. Mesela;

¹ Bkz. Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi* (Ankara: TDV Yayınları, 2017).

² Bkz. Mustafa Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2015).

³ Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

⁴ Bkz. Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*. Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*.

“Tecvidin konusu” başlığı altında asli ve fer’i harflere de değinilmiştir.⁵ Yine bu konu altında Tecvid ilmiyle ilgili bazı kavramlar eklenmiştir. ”Tilavet, Kıraat, Tertil, Tashihi huruf, Talim, Tahkik, Hadr, Tedvir, Lahn” gibi.⁶

“Tecvid İlmi ve Önemi” ana başlığı altında; “Tecvid ve kıraat ilmini elde etme yolları” diye bir konu yer almaktadır.⁷ Ayrıca “Tecvidin farz olduğunun delilleri” isimli bir başlık da bulunmaktadır.⁸

Tecvidin tanımıyla ilgili olarak yapılan tanımlardan bazısı şu şekildedir: Tecvid, Kur’an harflerinin mahreç ve sıfatlarını konu edinen ilim dalıdır. Kur’an harflerinin mahreçlerine ve lazımi sıfatlarına riayet ederek, ayrıca arızı sıfatlarla ilgili kurallarını uygulayarak doğru ve hatasız okumayı öğreten bilim dalıdır.⁹

Harflerin her bir sıfattan hakkını ve müstehakkını vermek ve her bir harfi aslına götürmektir.¹⁰

Harfler, mahreç ve sıfatlar

Bu konuyla ilgili olarak kitaplara baktığımızda, bazılarında ayrıntılı ve uzun bir şekilde işlenirken; bazılarında ise kısa ve özet olarak anlatıldığı görülmektedir.

Genel olarak bütün kitaplarda bu ortak konular yer almakla birlikte, bazı farklı başlıklar da; harf, mahreç ve sıfatlar temel konusu altında görülmektedir. Mesela “Hurufu mukattaa” konusu, Cezeri’nin mukaddimesindeki mahreç ve sıfatlarla ilgili beyitler¹¹; “Harflerle ilgili uyarılar” başlığı olup, bu başlık altında; uygulamada görülen farklılıklara ve yapılan hatalara dikkat çekmek için, harfler sırasıyla ele alınarak gerekli açıklamalara yer verilmiştir.¹²

Medler

Medler konusuna baktığımızda; kaynaklarda hemen hemen aynı başlıklar çerçevesinde ele alınmış olduğunu görürüz.

Med çeşitleri ise meddi tabii (asli med) ve fer’i medler başlığı çerçevesinde işlenmiştir. Dolayısıyla fer’i medler; meddi muttasıl, meddi munfasıl, meddi lazım, meddi arız ve meddi lin olarak sıralanmaktadır. Bunlardan farklı olarak Cezeri’nin Mukaddimesindeki medler, ravm ve işmam ile ilgili beyitler de eklenmiştir.¹³

Tenvin veya nunu sakinin halleri

Tenvin ve sakın nun, tecvid kitaplarında birlikte ele alınan bir konudur. Çünkü kendisinden sonra gelen harflerin durumuna göre ortaya çıkan tecvid kuralları, hem sakın nun hem de tenvinde aynıdır.

Tenvin ve sakın nun arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, tenvin ve sakın nunun tecvitteki yeri, tenvin ve sakın nunun ahvali ve ahkâmı, Mukaddimedede tenvin ve sakın nunun hükümleri gibi başlıklar da görülmektedir.¹⁴

İdğam ve çeşitleri

Bir kısmı Tenvin veya nunu sakinin halleriyle ilgili olsa da idğam konusu, daha geniş bir bölümü oluşturmaktadır.

⁵ Bkz. Ünlü, *Kur’an-ı Kerim’in Tecvidi*, 39; Ayşe Karakaya - Mehmet Akın, *Kur’an Okuma ve Tecvid El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları., 2019), 10.

⁶ Karakaya – Akın, *Kur’an Okuma ve Tecvid El Kitabı* 9.

⁷ Ramazan Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 29.

⁸ Celaleddin Karakılıç, *Büyük Tecvid İlmi Kur’an-ı Kerim Okuma Kaideleri*, (Ankara: y.y., 2016), 25.

⁹ Ömer Kara, *Tecvid Kur’an Okuma Kaideleri*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2020), 19.

¹⁰ Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, 25.

¹¹ Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, 50, 66, 76.

¹² Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 127.

¹³ Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, 157.

¹⁴ Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, 163.

İdğam konusu ele alındığında; iklab, ihfa ve izharın, diğer tenvin ve nunu sakin konularından olan idğam mealğunne ve bilağunnenen ayrıldığını görüyoruz. Dolayısıyla bu durum, Tenvin ve sakin nuna dayanan idğamsız konular başlığı altında incelenmiştir.¹⁵ Bunlardan farklı olarak da; Mukaddimedede idğamlar ile ilgili beyitler yer almaktadır.¹⁶

Lâm-ı tarif

Bu konu müstakil bir konu olarak ele alınsa da, idğam konusuyla ilgili olduğu için, bazı kaynaklarda idğamın alt başlıklarında yer almaktadır. Ayrıca “Elif Lam takısının okunuşu” veya Lam-ı Tarif’in Hükümü olarak da geçmektedir. Bunlardan başka, “Nekreyi marife yapan لآ “ ve “Lam-ı Tarif’in asli harflerle ilişkisi” şeklinde de adlandırılmıştır.¹⁷

Genel olarak; tanımını, hükümü ve çeşitleri şeklinde alt başlıkları olup, İdğamı Şemsiyye ayrıca; İdğamı şemsiyye mealğunne ve İdğamı şemsiyye bilağunne diye ayrılmaktadır. Bunlardan farklı olarak; “الذّي ve اللّتى kelimelerindeki idğamların türü” şeklinde de bir başlık ele alınmış olup, bunlardaki idğamın, İdğamı Şemsiyye kapsamına girmediği belirtilmiştir.¹⁸

Mimi sakinin halleri

Kaynaklarda bu şekilde veya “Sakin mimin halleri” diye geçmekte olan sakin mim; kendisinden sonra gelen harfe göre üç şekilden birisiyle okunur ki, sakin mimin halleri deyince üç başlık karşımıza çıkar: İdğam-ı misleyn mealğunne, ihfa-i şefevi (Dudak ihfası, mimi sakinin ihfası) ve izhar-ı şefevi (Dudak izharı, mimi sakinin izharı). Bunlardan başka, sakin mim’in özellikleri başlığı altında; idğam özelliği, ihfa edilme özelliği ve izhar edilme özelliği diye de adlandırma yapılmıştır.¹⁹

Kalkale, zamir, sekte

Konuları ana başlık şeklinde bir araya getirerek, on beş madde olacak şekilde sıralayıp, tecvid kitaplarında aynı anda gelen konuları beraber ele aldığımız için; kalkale, zamir ve sekte konularını birlikte değerlendirdik.

Öncelikle kalkale konusunu ele alırsak, bazı kaynaklarda hiç değinilmemiştir.²⁰

Zamir konusunda ise; tarifi ve hükümleri şeklinde başlıklar göze çarparken, müfred, müzekker, gaib, muttasıl olan zamir olup; diğer bir isim olarak “ha-i kinaye” diye geçmektedir. Bazı kaynaklarda ise “Damîr” ismiyle yer almıştır.²¹

Son olarak sekte konusuna baktığımızda farklı olarak; “Asım kıraati ve Hafs rivayetindeki sekterler” başlıkları yer almakta olup, Hâ-i sekte (Sekte Hâ’ları) konusu ise bazı kitaplarda sekteyle beraber yer alırken bazılarında ise ayrı bir konu olarak işlenmiştir.²²

Hükümürra (Râ’nın hükümleri)

Râ’nın hükümleri, kıraat-ı Asım ve rivayeti Hafs’a göre on iki olup, bunun beşinde kalın, dördünde ince, üçünde ise hem ince hem de kalın okunmasıdır. Kaynaklarda genellikle bu haller ele alınmıştır. Ra’nın ince veya kalın okunmasının hükmü üzerinde de durulmuş olup, bu doğrultuda Ra’nın kalın veya ince okunması hususunda, âlimlerin söz birliği ettikleri noktalarda kalın veya ince olarak seslendirilmesinin şer’i anlamda olmasa da teknik anlamda bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır.

¹⁵ Sıtkı Güllü, *Tecvid Dersleri*, (İstanbul: Huzur Yayınları, 2006), 63, 76.

¹⁶ Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, 192.

¹⁷ Ünlü, *Kur’an-ı Kerim’in Tecvidi*, 143; Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur’an Eğitimi*, 110.

¹⁸ Güllü, *Tecvid Dersleri*, 100.

¹⁹ Güllü, *Tecvid Dersleri*, 112.

²⁰ Mehmet Adıgüzel, *Kur’an-ı Kerim’in Tecvidi ve Tilaveti*, (İstanbul: Dönem Yayınları, 2013), 35; Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur’an Eğitimi*, 110.

²¹ Ünlü, *Kur’an-ı Kerim’in Tecvidi*, 159.

²² Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 255; Güllü, *Tecvid Dersleri*, 112.

Lafzatullah

Allah lafzı, Allah kelimesi demek olan ve sadece Allah kelimesi için kullanılan Lafzatullah veya Lafza-i Celal'in; kalın veya ince okunmasıyla ilgili ortaya çıkan hükümlerdir. Biraz Ra'nın durumlarına benzerlik teşkil eden bu hükümler, الله kelimesindeki lâm harfinin kalın ya da ince okunmasıyla ilgilidir. Bunlardan farklı başlık olarak "Hükümü'l- Lam" diye de adlandırılmıştır.²³

Kitaplarda Lafzatullah konusunun sonunda ise; اللهم lafzının durumları ele alınmış olup, bu lafzın okunuşu da aynı hükümleri teşkil etmektedir.

Bazı kaynaklarda ise Lafzatullah'ın bu iki okunma durumu; Tağlîz ve Terkîk şeklinde iki başlıkla ele alınmıştır.²⁴

Vakıf ve ibtida

Vakıf ve ibtida konusu bazı kitaplarda beraber anlatılırken, bazılarında ise vasıl konusuyla birlikte işlenmiştir. Kaynaklara baktığımızda geniş bir konu olan vakıf ve ibtida ile ilgili bağımsız kitap dahi yazılmıştır.²⁵ Bazı kitaplarda ise sadece vakıf konusu işlenmiştir.²⁶

İbtida konusu da vakıfla beraber ele alınırken, bazı kitaplarda ayrı bir başlık altında incelenmiş, bazılarında ise vakıf konusunun sonunda anlatılmıştır.

Lahn

Lahn konusu, genel olarak bütün kitaplarda ele alınmıştır; fakat bazı kitaplarda yer verilmemiştir.²⁷ Bazı kitaplarda bu konu Lahn diye geçerken, bazılarında ise; "Kur'an-ı Kerim okuyuş hataları", "Kıraat hataları", "Tilavet hataları" veya "Kur'an-ı Kerim'in seslendirilmesinde Lahn" şeklindedir.²⁸

Kur'an okuyuş şekilleri

Kur'an okuyuş şekilleri veya usulleri ya da tarikleri olarak adlandırılan bu konu; Kur'an'ın hız bakımından üç tarzdan birisiyle okunması hususuna dayanmaktadır.

Hemen hemen bütün kitaplarda yer verilen bu konuya bazı kitaplarda değinilmemiştir.²⁹ Bu tarzlar veya usuller genel olarak kitaplarda şu şekilde ele alınmıştır:

- Tahkik
- Tedvir
- Hadr

Bazı kitaplarda Tahkik'le beraber Tertil de zikredilmiştir.³⁰ Bazısında ise Tertil, ayrı bir okuyuş şekli olarak tek başına ele alınmıştır.³¹ Yine bunlarla beraber tüm kitaplarda, caiz olmayan okuyuş şekli olan "Hezrame veya diğer ismiyle Tahlit"e de değinilmiştir.

İstiaze ve besmele

İstiaze ve besmele konusu bazı kitaplarda yer almamakta olup,³² genel olarak son bölümlerde ele alınmıştır. Önce istiaze işlenmiş olup, daha sonra da besmele konusuna değinilmiştir. Bunlardan

²³ Karakılıç, *Büyük Tecvid İlmî Kur'an-ı Kerim Okuma Kaideleri*, 108.

²⁴ Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*, 157.

²⁵ Bkz, Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtida*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2019).

²⁶ Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*, 102. Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*, 175.

²⁷ Bkz. Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti*; Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*; Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*.

²⁸ Bkz. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*; Karakaya - Akın, *Kur'an Okuma ve Tecvid El Kitabı*; Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*. Gülle, *Tecvid Dersleri*.

²⁹ Bkz. Karakılıç, *Büyük Tecvid İlmî Kur'an-ı Kerim Okuma Kaideleri*; Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti*; Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*; Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*.

³⁰ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 325.

³¹ Gülle, *Tecvid Dersleri*, 136.

farklı olarak da; Teysir (İstanbul) Tarihi'ne göre istiaze ve besmele, Şatıbi (Mısır) Tarihi'ne göre İstiaze ve Besmele gibi konu başlıkları dikkat çekmektedir.³³

Temsili Okuma, tilavet secdesi ve tekbir

Bu üç konu kitaplarda peş peşe geldiği için üçünü birlikte değerlendirdik. İncelediğimiz kaynakların beşinde bu konulara değinilmemiştir.³⁴ Bazı kitaplarda ise tekbir konusu olmayıp, sadece temsili okuma ve tilavet secdesi yer alırken;³⁵ bazılarında da temsili okuma ayrı olup, tekbir ve tilavet secdesi birlikte gelmektedir.³⁶

SONUÇ

Öncelikle Tecvid kitaplarında ilk konu olarak; “Tecvid İlmi ve Önemi” ele alınmış olup, sadece Demirhan Ünlü'nün Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi adlı eseri; “Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi” konusuyla; Mustafa Kara'nın Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi adlı eseri de, “Harfler ve mahreçler” konusuyla başlamaktadır.

Kitaplardaki konu sıralaması ve yaptığımız dersler neticesinde; öğrencilerde gözlemlediğimiz durumlara da bakarak kırk başlık halinde şöyle bir Tecvid ve Kur'an okuma konu sıralaması oluşturduk:

- Kur'an'ın Önemi
- Tecvid İlmi ve Önemi
- Harfler (Asli harfler)
- Mahreçler
- Sıfatlar
- Medler ve Hükümleri
- Fer'i Medler 1 (Meddi muttasıl, munfasıl)
- Fer'i Medler 2 (Meddi lazım, arız, lin)
- Vakıf ve İbtida
- Hükmürra (Ra'nın hükümleri)
- İzhar
- İhfa
- İklab
- İdğam Misleyin
- İdğam Mealğunne
- İdğam Bilağunne
- İdğam Mütecaniseyn
- İdğam Mütekaribeyn
- İdğam-ı Şemsiyye
- İzhar-ı Kameriyye
- İdğam Çeşitleri
- Mim-i Sakin'in Halleri
- Kalkale

³² Bkz. Ömer Kara, *Tecvid Kur'an Okuma Kaideleri*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2020); Karakılıç, *Büyük Tecvid İlmi Kur'an-ı Kerim Okuma Kaideleri*; Gülle, *Tecvid Dersleri*, Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*.

³³ Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti*, 129.

³⁴ Bkz. Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti*. Karakılıç, *Büyük Tecvid İlmi Kur'an-ı Kerim Okuma Kaideleri*. Gülle, *Tecvid Dersleri*; Kara, *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*; Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*.

³⁵ Bkz. Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*.

³⁶ Bkz. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*.

- Zamir
- Sekte
- Lafzatullah
- Lam-ı Tarif
- İstiaze ve Besmele
- Fer'i Harfler
- Kur'an Okuyuş Usulleri
- Lahn
- Vasl ve Kat'ı
- Temsili Okuma
- Tilavet Secdesi
- Tekbir
- Sure Geçiş Vecihleri
- Kur'an'ın Noktalanması ve Harekelenmesi
- Makamla Kur'an Okuma
- Hatim İndirme ve Hükümleri
- Kıraat İlmi

Tecvid konu sıralamasının, oluşturduğumuz bu şekilde olmasının, öğretim açısından daha kolay olacağı ve kolaydan zora doğru bir gidiş olduğu, dolayısıyla Kur'an okurken en sık karşılaşılan tecvid konularının öncelikle işlenmesi gerektiği de dikkate alındığında böyle bir sıralama yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Mesela "Fer'i harfler" konusu olan Sad-ı muşemme, Elif-i mümale gibi konuların biraz daha ileri seviye okuma yapıldıktan sonra öğretilmesi ve uygulanması kolaydan zora gidiş açısından daha yararlı olacaktır. Yoksa bu konuların ilk başlarda öğretilmesi öğrencide bir bocalamaya ve uygulama hatalarına yol açabilir.

"Tecvid İlmi" konusunun mutlaka işlenmesi ve ilk sıralarda yer alması gerekiyor.

Dikkat çeken diğer bir husus da "Lahn" konusunun işleniş sırasıdır. Genellikle kitapların son bölümlerinde ele alınmış olsa da tam olarak bir konumlandırma yapılamamıştır. Bazı kaynaklarda ilk sıralarda yer verilirken, bazılarında hiç işlenmemiştir. Dolayısıyla "Lahn" konusu da yine kolay uygulama yapılabilmesi ve öncesinde diğer konuların görülmesine ihtiyaç duyulması gibi sebeplerden ötürü son bölümlerde işlenmelidir diye düşünüyoruz.

Ra'nın hükümlerinin, özellikle bir an önce doğru uygulama yapılabilmesi açısından, mutlaka ilk on konu içerisinde olması gerektiği kanaatindeyiz.

Vakıf işaretleri hemen karşımıza çıktığı için, Kur'an okurken doğru uygulama yapma noktasında yine ilk başlarda işlenmesi gerekir.

İstiaze ve besmele konusunun da baktığımız zaman, birçok Tecvid kuralını içinde barındırdığı için, çok sonlarda olmasa da, konuların büyük bir bölümü işlendikten sonra ele alınmasının daha yararlı olacağını düşündük. Buna rağmen şunu da belirtmekte fayda var ki İstiaze ve besmele; her şeyde bir başlangıç teşkil etmesine rağmen, tecvid kitaplarında genel olarak sonlarda yer verilmesi de dikkat çekici olup, bu durum da tekrar değerlendirilebilir.

Baktığımız zaman ilk yirmi konudan sonra, uygulama da biraz daha beceri gerektiren konuların, belli bir okuma seviyesi yakalandıktan sonra ele alınması da; bu konuların daha kolay ve faydalı olacak şekilde işlenmesini sağlayacaktır. Aksi takdirde hem öğrencinin öğrenmesini zorlaştıracak hem de bu konular tam olarak işlenemeyecektir. Bütün bu konular sistemli ve doğru bir zincirlemeyle işlendikten sonra, en son olarak da Kıraat konuları ele alınmalıdır.

Sonuç olarak; burada yaptığımız tespit ve değerlendirmeler bir uygulamanın neticeleri olup, bir nebze de olsa problemleri gidermeye katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Bu durumda, gerek Tecvid

konularındaki sıralama gerekse konuların işlenme durumu, farklı şekillerde ve yeni durumlar karşısında tekrar değerlendirilip, daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilir.

KAYNAKLAR

- Adıgüzel, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti*. İstanbul: Dönem Yayınları, 2013.
- Akın, Mehmet. *Kur'an Okuma ve Tecvid el Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Benli, Abdullah. *Hafs Rivayetiyle Asım Kıraatinin Tecvid Kuralları*, Kayseri: Tezmer Yayınları, ts
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Gülle, Sıtkı. *Tecvid Dersleri*, İstanbul: Huzur Yayınları, 2006.
- Kara, Mustafa. *Tecvid Uygulamalı Kur'an Eğitimi*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2015.
- Kara, Ömer. *Tecvid Kur'an Okuma Kaideleri*, İstanbul: İfav Yayınları, 2020.
- Karakaya, Ayşe. *Kur'an Okuma ve Tecvid el kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Karakılıç, Celaleddin. *Büyük Tecvid İlmî Kur'an-ı Kerim Okuma Kaideleri*, Ankara: 2016.
- Pakdil, Ramazan. *Talim Tecvid ve Kıraat*, İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Tavaslı, Yusuf. *Tecvid Dersleri (Karabaş Tecvidi)*, İstanbul: Tavaslı Yayınları, ts.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtida*, İstanbul: İfav Yayınları, 2019.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Son Gelişmeler Bağlamında Türkiye’de ve Dünya’da Katılım Bankacılığının Değerlendirilmesi*

Ali Rıza Konyalı¹
Doç. Dr. Nazım Hanzade²

ÖZET

İnsanlık tarihinde bankacılığın temeli çok eski zamanlara dayanmaktadır. Para icat edilmeden önce insanlar tasarruflarını biriktirmeye başlamış ve bu birikimlerini emanet edecekleri yerler aramış, bu arayış bankacılık faaliyetlerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Emanet edilen ödünçler önceden aynı iken paranın icadı ile nakdî hale gelmiştir. En eski perakende bankası 1472’de, en eski ticaret bankası ise 1590’da kurulmuştur. Türkiye’de ise ilk banka Osmanlı Devleti döneminde 1845 yılında İstanbul Bankası ismiyle açılmıştır. Bankacılık sektöründe önemli bir yeri olan faiz, uygulanması noktasında tarih boyunca öncelikle semavî dinler olmak üzere beşerî sistem ve ideolojiler tarafından tartışılıp eleştirilmiştir. Yaşadığımız coğrafyanın dini, ahlaki ve toplumsal yapısını göz önüne aldığımızda faizli bankalara alternatif faizsiz bankacılık sisteminin oluşması kaçınılmazdır. Dünyada büyük gelişim sürecine giren faizsiz bankacılık 1940-1970 yılları arasında Mısır’da kendini göstermiştir. “Faizsiz Bankacılık” adı altında yaygınlaşan katılım bankaları, başta Müslüman ülkelerde faaliyet gösterirken bugün farklı ihtiyaçların karşılanması noktasında tüm dünyada önem arz eden bir işlevsellik kazanmıştır. Bugün dünya üzerinde İslâmî finans kuruluşları ve bankaların sayısı 400’e yaklaşmaktadır. Türkiye’de şu an uygulanan üç tür bankacılık sisteminden bahsedilebilir. Bunlar; Mevduat Bankacılığı, Katılım Bankacılığı ve Yatırım ve Kalkınma Bankacılığıdır. Faizsiz bankacılık sistemi “Özel Finans Kurumları” olarak ülkemize ilk olarak 1984 yılında girmiş, 2000’li yıllarda ilerleme kat etmiş, 2005 yılında ise “Katılım Bankacılığı” adını alarak bankacılık sektöründe büyük bir gelişme göstermiştir. Bu gelişmeler katılım bankalarının faizli bankalar karşısında İslâmî değerleri göz önüne alarak ve İslâm Fıkhnı temel olarak alternatifler sunmaktadır. Bu çalışmada Dünya’da ve Türkiye’de son gelişmelere göre Katılım Bankacılığı sisteminde ortaya çıkan yenilikler İslâm Hukuku açısından ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler; İslâm Hukuku, Banka, Faiz, Mevduat Bankacılığı, Katılım Bankacılığı.

GİRİŞ

İnsan sosyal bir varlıktır. Tek başına yaşayamaz. Toplum içerisinde her ihtiyacını tek başına karşılayamaz. Bu ihtiyaçların karşılanması için mal veya hizmetler elde edebilmek için farklı yollar denemiştir. Paranın icadından önce takas ve ödünç gibi yöntemler en bilinen uygulamalardır. Sonra insanlık tarihi ve medeniyetler değiştiğçe ve ilerledikçe bu ödünç ve takas sistemleri ile beraber para ve paraya bağlı uygulamalar gelişmiştir. Paranın icadı ve ticaretin gelişmesi ile birlikte bankacılık

* Bu bildiri, Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında Doç. Dr. Nazım Hanzade danışmanlığında Ali Rıza Konyalı’ya ait devam etmekte olan tezden türetilmiştir.

¹ Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

² Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

sistemi doğmuştur ve yakın geçmişte modern bankacılığın temelleri atılmıştır. Özellikle Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) faizsiz ticaret ve helal kazanca dayanan, temelini İslam Ekonomisi ve Medeniyeti ile ekonomik faaliyetler oluşturan İslam toplumunda özgün bir süreç başlatmıştır. Oysa günümüzde banka deyince Müslümanların aklına ilk gelen kavram faizdir. Klasik Banka tanımında bankalar; mevduat toplayıp bu mevduatları faiz olarak veren veya kredi verip faiz olarak geri alan bir çark ile işlemektedir. Bu helal olmayan çarkın işleyişini değiştirmek, sistemi Müslümanların lehine çevirmek ve helal yoldan bankaları işletmek amacıyla temelini Hz. Peygamberin (S.A.V) atmış olduğu İslam Ekonomi Sistemine uygun farklı ve alternatif "Faizsiz Bankacılık Sistemleri" ortaya atılmıştır. Yine 1970'li yıllarda Arap Yarımadasındaki ülkelerinin petrol fiyatlarındaki artış sonucunda bütçelerinin fazla vermesi ve bu fazlalığın İslam'ın yasaklamış olduğu faizden uzak olarak bir yatırıma dönüştürme düşüncesi de Katılım Bankalarının meydana gelmesine ortam hazırlamıştır. Yine bu faizsiz sistemlerin ortaya çıkmasında etken olan sebeplerden birisi de şudur: Dünya üzerinde yaşanan problemlerin birincil sebebinin ekonomik güç sağlamak için yapılan sömürü ve zulümler olduğunu biliyoruz. Sosyal, kültürel, medenî, ahlâkî, dinî ve hukukî sistemlerin bir gayesi de ekonomiyi canlı tutmaktır. Çünkü günümüzde ekonomik sistem madde üzerine kurulmuş ve bu yüzden bütün insanî değerlerimiz ters yüz olmuştur. Ekonomik çıkarlar nedeniyle dinî, siyasî, iktisadî, millî, kültürel farklılıklar bir sorun haline gelmiştir. Bu gibi gelişmeler de faizin yer almadığı, insanların emeklerinin sömürülmediği bir banka modelinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Faizli Mevduat sistemini "İnsan insanın kurdurur" sözü ile faizin olmadığı; kâr-zarar ortaklığının esas alındığı Katılım Bankacılığı ise de "Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir" deyişi ile bağdaştırabiliriz.

Faizin yasaklanması İslam dini ile başlamamıştır. Daha önceki toplumlarda, antik çağlarda bile başta Aristo gibi Yunan ve Roma filozofları faizin zararına değinmiş ve insanları zor duruma soktuğu için yasaklanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Yine batılı milletlerin mukaddes kitaplarında da faiz yasaklanmıştır. Fakat zamanla Yahudiler bu faiz yasağını delmiş ve akabinde Hristiyanlar da Yahudileri takip ederek faizi kullanmışlardır ve bunun sonucunda bugün faiz Avrupa İktisadının merkezine yerleşmiştir. (Küçükkalay, 2018)

Müslümanların gelirlerini daha güvenilir ve gelir getirecek şekilde kullanmaları, toplumda zengin-fakir arasındaki makasın daraltılması, faize bulaşmamaları gibi nedenlerle İslam Fıkhı kaynak olmak üzere Murabaha, Mudarebe, Müşâreke, İcare, Selem ve İstisna, Teverruk, Tekâfül, Sükûk gibi finansal ürünlerin temel olduğu Faizsiz Bankacılık bir diğer adıyla İslami Bankacılık veya Katılım Bankacılığı şeklinde bankalar öncelikle Arap Yarımadasında daha sonraları Hindistan, Pakistan, Endonezya gibi Müslüman ülkelerinde kurulmaya başlanmış; akabinde Malezya, Singapur, Japonya, Güney Kore, Çin gibi Uzak Doğu Asya ülkelerinde; İsviçre, Almanya, Fransa, Hollanda, Lüksemburg gibi Avrupa ülkelerinde hızla yayılmaya başlamıştır.

Bu çalışmada hızla yayılan Katılım Bankalarının Dünya'da ve ülkemizdeki son durumları ile özellikle yeni bir uygulama olan Pencere Uygulaması ele alınmıştır.

DÜNYA'DA KATILIM BANKACILIĞININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Faizsiz çalışma prensiplerine göre ve mudilerine kâra veya zarara katılma esasına göre çalışan, topladıkları fonları, ticaret, ortaklık ve finansal kiralama yöntemlerine göre kullandıran Katılım bankacılığı teşebbüsleri kapitalist ve sosyalist sisteme karşı ilk olarak Mısırda ortaya çıkmıştır. Daha sonrasında 1940'lı yıllarda İngilizlerin çekilmesinden sonra Hindistan'da ve akabinde bağımsızlık mücadelesi veren Pakistan'da ortaya çıkmaya başlamıştır. 20. Yüzyılın son çeyreğine girildiğinde aralarında Türkiye'nin de olduğu birçok İslâm ülkesinde Faizsiz Bankacılık bir diğer adıyla Katılım Bankacılığı kurulmuştur. Ortaya çıkmasının temelinde ise öncelikle Mevduat Bankalarının en büyük gelir kaynağı olan faizin, İslam dinince yasaklanmış olması, İslam ülkelerindeki fonların ya finans sistemi dışında tutulması ya da rasyonel olmayan alanlara yatırılması ve bu fonların iktisadi kalkınma yolunda rasyonel olarak harekete geçirilme düşünceleri yatmaktadır. (Canbaz, 2018)

Katılım Bankacılığının ortaya çıkmasının dini, sosyal ve ekonomik birçok nedeni bulunmaktadır. Dini neden olarak en önemli etken tüm dinlerde bulunan ve İslam dininde birçok Ayet-i Kerime (el-Bakara 2/275, el-Bakara 2/276, el-Bakara 2/278, el-Bakara 2/279, Al-i İmrân 3/130, en-Nisâ 4/161, er-Rûm Suresi 30/39) ve Hadis-i Şeriflerde (Ebu Davud 3334, Tirmizi 3087, İbni Mace 3055, Albânî İrva 5/279, Müslim 1218/147, Ebu Davud 1905, Nesei 2711, İbnu'l-Carud 465, İbni Mace 3074, İbni Hibban 3944, Ahmed 14447, Albânî 1017) bahsi geçen faiz yasağıdır. Bir Müslüman, malının nereden ve nasıl kazandığı ile nerelere harcadığından sorumludur. Mevduat bankalarına yatırılan mallar Allah'ın razı olmayacağı yanlış yerlerde kullanılabilir. Katılım bankacılığı sayesinde tasarruf sahipleri, dini inanışları doğrultusunda uygun kurumlarda tasarruflarını değerlendirerek hem bireysel açıdan hem de makro-ekonomik açıdan, sahip olduğu kaynakların atıl kalma maliyetini ortadan kaldırarak ekonomiyeye katkı sağlamış olmaktadır. (Kaya, 2021)

Ekonomik neden olarak ise özellikle 1970'li yıllarda Arap ülkelerinde petrol kaynaklı gelir artmıştır. İlk başlarda elde edilen bu gelir Batı ülkelerine aktarılmıştır. Daha sonra Arap ülkeleri bu gelirleri kendi içinde değerlendirmek istemiş, bu eksikliği görmüş ve bir çözüm aramaya başlamıştır. İslam Hukuku'ndan da istifade ederek Faizsiz Bankacılığın temelleri atılmaya başlanmıştır. Bir diğer neden ise ticari bankaların kısa vadeli kredi vermeleriydi. Fakat Arap ülkelerinin ise uzun vadeli fonlara ihtiyacı vardı. Bu gibi ekonomik sebepler Katılım Bankaları'nın kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Bir toplumda barış ve huzurun oluşması için gelir dağılımının dengeli olması gerekmektedir. Zengin ve fakir arasındaki uçurum kapandıkça toplum daha huzurlu ve yaşanabilir olmaktadır. Özellikle az gelişmiş ülkelerde görülen ve bir türlü kapanamayan gelir dağılımı adaletsizliğini ortadan kaldırmak için yeni yöntemler geliştirmek, sosyal devlet anlayışının en önemli gereklerinden biridir. Toplumda gelirin daha dengeli olması, Müslümanların tasarruflarını daha güvenilir kaynaklarda değerlendirmesi amacıyla Katılım bankaları kurulmuştur. (Çelik, 2021)

Günümüzde Bahreyn, Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Mısır, Endonezya, Malezya, Kuveyt, Katar, Türkiye gibi İslam ülkeleri başta olmak üzere çok dinli bir ülke olan ve altı milyon Müslüman ile ülkesinde İslam'ın ikinci din olduğu Tayland'da 2003 yılında, Hong Kong'da 2008 yılında, dünyanın önde gelen finans merkezlerinden olan İngiltere'de 1990'lı yıllarda ve sonrasında özellikle Müslümanların yoğun olarak yaşadığı ve öncelikle amacı Müslümanlara Faizsiz Bankacılık hizmeti vermek olan Avrupa ülkelerinde İslami Bankacılık sektörü faaliyetlerine başlamış ve her geçen gün sermayesi büyüyerek çalışmalarına devam etmektedir.

TÜRKİYE' DE KATILIM BANKACILIĞININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Ülkemizde Faizsiz Bankacılık sistemi, ilk olarak 16.12.1983 tarihli; 83/7506 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı "Özel Finans Kurumları" Kararnamesi'nin yayınlanması ile finans sektöründe 1983 yılında Özel Finans Kurumları olarak ortaya çıkmıştır. 1983 yılında çalışmalarına başlayan Faisal Finans ve Al Baraka Türk, 1984 yılında faaliyete geçerek Türk Finansal Sistemi'ni yeni bir finansal modelle tanıştırmışlardır. 1988 yılında Kuveyt Türk Özel Finans Kurumu, 1991 yılında ilk yerli sermayeli Anadolu Finans Özel Finans Kurumu, 1995 yılında İhlas Finans Kurumu, 1996 yılında Asya Özel Finans Kurumu kurulmuştur.

1 Kasım 2005 tarihli 5411 sayılı Bankacılık Kanununun 3. Maddesi ile Özel Finans Kurumlarının ismi Katılım Bankacılığı olarak değiştirilmiştir. 2015 yılında Ziraat Katılım, 2016 yılında Vakıf Katılım, 2019 yılında Türkiye Emlak Katılım Bankası açılmıştır.

Tablo:1'de görüldüğü üzere Türkiye'de ilk Faizsiz Bankacılık 1984 yılında başlamıştır. Şu ana kadar on tane Faizsiz Banka açılmış fakat ikisinin faaliyeti sona ermiştir. 1995'te açılan İhlas Finans 2005 yılında Türkiye Finans olarak isim değiştirmiş ve 1984'te açılan Faisal Finans da Türkiye Finans'a katılmıştır. Şu an Türkiye'de mevcut altı adet Katılım Bankası bulunmaktadır.

Tablo 1: Türkiye’de Katılım Bankaları Hakkında Genel Bilgi

S.N.	Kurum Unvanı	Kuruluş Yılı	Mevcut Durumu
1	Faisal Finans	1984	Türkiye Finans’a katıldı.
2	Al Baraka Türk	1984	Faaliyete devam ediyor.
3	Kuveyt Türk	1988	Faaliyete devam ediyor.
4	Anadolu Finans	1991	Faaliyeti sona erdi.
5	İhlas Finans	1995	Türkiye Finans oldu.
6	Asya Finans/Asya Katılım	1996	Faaliyeti sona erdi.
7	Türkiye Finans	2005	Faaliyete devam ediyor.
8	Ziraat Katılım	2015	Faaliyete devam ediyor.
9	Vakıf Katılım	2016	Faaliyete devam ediyor.
10	Emlak Katılım	2019	Faaliyete devam ediyor.

Kaynak: (Canbaz, 2021)

Tablo 2: Türkiye’de Faaliyet Gösteren Katılım Bankalarının Son Beş Yıl Verileri

Yıl	Şube Sayısı	Personel Sayısı	Toplam Aktifler	Toplam Özvarlıklar	Toplam Fonlar	Kullandırılan Fonlar
2017	1.032	15.029	160, 1	13, 6	105, 3	106, 7
2018	1.112	15.654	206, 8	16, 7	137, 2	124, 5
2019	1.179	16.040	284, 4	21, 7	149, 4	149, 4
2020	1.255	16.849	437, 1	27, 6	322	240, 1
2021	1.311	17.147	717, 3	36, 3	556, 4	369

Kaynak: <https://tkbb.org.tr/sayfa/yayinlar/tkbb-yayinlari>

Tablo 2’de görüldüğü üzere 2017 itibari ile hem şube sayısında hem de personel sayısında artış olmuştur. Aynı şekilde kullandırılan fonlar, toplam fonlar, toplam özvarlıklar ve toplam aktiflerde de artış gözlenmektedir.

BDDK’nın Aralık 2022 verilerine göre Türkiye’de üç tanesi özel üç tanesi de kamu olmak üzere toplam altı adet Katılım Bankası bulunmaktadır. Bu bankalarda çalışan toplam personel sayısı 17.868’dir. Türkiye geneli şube sayısı ise 1.379’dur. Katılım Bankalarının toplam bankacılık sektöründeki payı fonksiyon grubuna göre 606.480.000 tl ile yüzde 8’lik bir orana sahiptir. Toplam kredi tutarının toplam katılım fonu tutarına oranı yüzde 65 olarak gerçekleşmiştir. Toplam Menkul Kıymetler’in 74 Milyar TL’si Yüzde 9.12 ile Katılım Bankaları’nda teminat olarak kullanılmıştır. (BDDK, 2022)

KATILIM BANKACILIĞINDA YENİ BİR UYGULAMA: PENCERE YÖNTEMİ

Pencere yöntemi, geleneksel bankacılık işlemlerinden ayrı oluşturulan, kâr ve zarar paylaşımı temelinde İslami bankacılık işlemlerini sürdüren ve faaliyet gösteren geleneksel bankalar içinde kurulan bölümler olarak tanımlanabilir. Pencerecilik ilk bakıldığında Faizsiz Bankacılığın bir türü gibi görünse de aslında mevduat bankacılığının bir türüdür. Pencere Sistemi; Mevduat bankasının kendi içinde katılım bankacılığı yapan bir bölüm (pencere) açmasıdır.

Günümüzde pencere uygulamasının ilk olarak nerede başladığını söylemek ve şu an bu sistemi uygulayan kaç adet banka olduğu ve bu bankalardaki işlem hacminin büyüklüğüne dair bilgi bulmak zordur. Ama bilinen bir şey vardır ki o da pencereciliğin özellikle Müslüman azınlığının yoğun olarak yaşadığı Batı ülkelerinde daha yaygın olduğudur. Çeşitli sebeplerden dolayı Katılım Bankacılığının doğrudan yapılamadığı ülkelerde talebin karşılanması için oluşturulmuş bir sistemdir.

Ülkemizde hali hazırda pencerecilik yapan bir mevduat bankası bulunmamaktadır. Fakat önümüzdeki süreçte Hazine ve Maliye Bakanlığı tarafından hazırlanan ekonomik planda pencereciliğin

geliştirilmesine yönelik adımlar atılacağı ibaresine rastlanmaktadır, Pencere sisteminde temel yapının mevduat bankacılık üzerine olması ve katılım bankasının bundan ne kadar ayrışabileceği tartışmalı bir konudur. Yine pencere sisteminin katılım bankacılığına uygun bir şekilde çalışıp çalışmadığını denetlemek için içeriden ve dışarıdan ne şekilde, kimlerle denetleneceği konusu ve pencerecilğin katılım bankacılığının önünü kesme riski tartışmalıdır.

Katar’da pencerecilik sistemi yapan mevduat bankalarının, katılım bankalarına olan ilgiyi azalttığı ve önünü kestiği için birkaç sene önce ülkedeki pencereciliği yasaklamıştır. (Orhan, 2020)

Ülkemizde yapılan bir araştırmada, mevduat bankalarının pencere hizmeti vermesi durumunda araştırmaya katılan kişilerin yüzde 70’inin katılım bankaları yerine mevduat bankalarını tercih edeceği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum da katılım bankacılığının önünü tıkama ihtimali oluşturmaktadır. (Orhan, 2020)

Tablo 3: İlk 500’de İslami Bankacılık Pencere Hacmi

Ülke Adı	İslamî Finansmanın Dağılımı (A)		İslamî Bankacılık Oranı (B)	
	İslamî Bankacılık Penceresi	Pür İslamî Bankacılık	Toplam Bankacılık Aktiflerine	Pencereye Sahip Bankaların Aktiflerine
Suudi Arabistan	48, 12	51, 88	21, 68	28, 29
Malezya	53, 32	46, 68	19, 18	23, 56
Bahreyn	22, 85	77, 15	14, 33	27, 77
BAE	7, 21	92, 79	2, 44	3, 56
Endonezya	22, 61	77, 39	2, 64	2, 91
Pakistan	35, 99	64, 01	3, 58	3, 83
Katar	4, 09	95, 91	2, 04	3, 92
Bangladeş	6, 67	93, 33	2, 60	4, 08

Kaynak: *The Banker* (2011) dergisinden alınan veriler ile hesaplanmıştır.

Tabloda da görüldüğü üzere İslâm ülkeleri arasında Pencere Sistemi oran olarak en çok Malezya’da, en az Katar’da uygulanmaktadır. Pür İslamî bankacılık ise en çok Katar’da en az Malezya’da bulunmaktadır. Toplam Bankacılık Aktiflerine ve Pencereye Sahip Bankaların Aktiflerine oranı ise en çok Suudi Arabistan olduğu görülmektedir.

SONUÇ

İslami Bankacılık sistemi ortaya çıktığı 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde dönemine göre değerlendirildiğinde Dünya bankacılık sektöründe özellikle insanî ve ahlâkî hiçbir kural tanımayan, bencilliği ve açgözlülüğü ödüllendiren kapitalist sisteme karşı büyük bir darbe veya başkaldırı olarak nitelendirilebilir. Paradan para kazanma şeklinde insanları mağdur eden mevduat bankaları yerine kâr ve zarar ortaklığı üzerine kurulmuş, bünyesinde faiz bulundurmayan, İslam Hukuku’nu referans alan ve öncelikle insanî ve ahlâkî kurallara dayalı olan katılım bankaları öncelikle Arap ülkelerinde kurulmaya başlanmış daha sonraları da Müslüman nüfusunun yoğun olduğu Endonezya, Pakistan gibi ülkeler başta olmak üzere diğer ülkelere yayılmaya başlamıştır. Hatta Müslümanların azınlık olarak yaşadığı Avrupa ülkelerinde dahi mevduat bankalarının bünyesinde Pencere Yöntemi şeklinde Müslümanlara hizmet vermeye başlamıştır.

Katılım Bankalarının ülkemizde faaliyete başlamaları ile faizden dolayı bankacılık sistemine girmeyen ve bu yüzden ekonomiye kazandırılmayan, yastık altında âtil kaynak olarak kalmış birikimler iktisadî hayata kazandırılmıştır. Yine Katılım Bankacılığı sayesinde mevduat bankalarından kredi kullanmayan muhafazakâr girişimciler bu sayede işlerini büyütmüşler, ülke ekonomisinde büyüme ve sanayileşme oranı artmıştır.

Günümüzde ülkelerin kendi içindeki bankacılık uygulamaları farklı olduğu için Katılım Bankacılığı uygulamaları da farklılık arz etmektedir. Şu an Mısır, Katar, Suudi Arabistan'da uygulanan sistem ile Türkiye'de uygulanan sistem büyük benzerlik göstermesine rağmen pratikte küçük farklılıklar olabilmektedir. Hatta aynı ülkedeki Katılım Bankaları arasında bile farklılıklar görülmektedir.

Elbette sistemin eleştirilecek yönleri vardır fakat en azından faiz hassasiyeti olan kişilere hizmet etme hususunda bir gayretleri de vardır. Faizsiz bankaları tercih edecek kişileri tatmin edecek şekilde, kurumsal otorite tarafından bilgilendirmeler ülkemizde yeteri kadar yapılmamaktadır. Faiz hassasiyetinden dolayı mevduat bankalarını tercih etmeyen insanların; Katılım Bankalarının sisteminde de maalesef haberleri yoktur. Bir başka eleştiri de Katılım Bankalarında kâr payı oranının mevduat bankalarının faiz oranları ile yakın seviyelerde olmasıdır. Bu da Katılım Bankalarının bu oranı diğer mevduat bankalarının faiz oranları ile aynı seviyelerde tutmak için bir gayret içinde oldukları algısını oluşturmaktadır. Bu algının oluşturulmaması gerekir.

Zaman zaman yaşanan ulusal veya küresel krizlerden Katılım Bankaları da haliyle etkilenmişler, bazı bankalar faaliyetlerine son vererek sayılarında düşüş olmuştur. Fakat faiz hassasiyeti olan insanlar Katılım Bankalarının faaliyetlerini gördükçe ve tanıdıkça bu bankalara yönelmişler ve Katılım Bankaları tekrardan büyümeye devam etmişlerdir. Hatta Avrupa ülkelerinde dahi mevduat bankalarında Pencere Yöntemi ile azınlık olan Müslümanlara Katılım Bankacılığı hizmeti verilmeye başlanmıştır.

Katılım Bankalarının daha geniş ismiyle İslâmî Bankaların dünyadaki tüm bankacılık sektöründeki oranı yüzde 2 seviyesindedir. Dünya nüfusunun 7.9 milyar olduğu tahmin edilmektedir. Müslümanların sayısı ise 1.57 milyardır. Hemen hemen dünya nüfusunun yüzde yirmisi Müslümandır. Müslüman nüfusuna göre İslami Bankaların oranı düşüktür. Her geçen gün Müslüman nüfusun kapitalist sistem üzerine kurulu olan mevduat bankalarından ziyade en azından İslami hassasiyeti ve faiz hassasiyeti olan Katılım bankalarına yönelmesi ile bu oranın artması beklenmektedir.

KAYNAKLAR

- Akın, Cihangir. *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985.
- Aydemir, Zülküf. *İslam Hukuku'nda Katılım Bankacılığından Kullanılan Kredi ve Yöntemler*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. *Türk Bankacılık Sektörü Temel Göstergeleri*. İstanbul: Veri ve Sistem Yönetim Daire Başkanlığı, 2022. <https://www.bddk.org.tr/Veri/EkGetir/8?ekId=131>
- Dikkaya, Mehmet - Kutval, Yunus. *Katılım Bankacılığı Türkiye Örneği*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2014.
- Ergeç, Hakan Ethem – Kaytancı, Bengül Gülümser – Toprak, Metin. "Katılım Bankası Müşterilerinin Bankacılık Sistemi Kullanım Tercihleri: Mevduat Bankaları İçin İslami Bankacılık Penceresi", *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2014), 53-90.
- Kaya, Ferudun, (ed.). *Katılım Bankacılığı*. İstanbul: Beta Yayınları. 2021.
- Küçükkalay, Abdullah Mesud. *İktisadi Düşünce de Faiz Antik Yunan'dan Monetarizme*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Orhan, Zeynep Hafsa. *40 Soruda Katılım Bankacılığı*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.
- Tunç, Hüseyin. *Katılım Bankacılığı Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2021.
- Uçar, Mustafa. *Türkiye'de ve Dünyada Faizsiz Bankacılık ve Hesap Sistemleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1995.
- Qureshi, Anwar Iqbal. *Faiz Nazariyesi ve İslam*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.

Nisâ Sûresi'nin 34. Âyetindeki “Darabe” Fiilinin Yorumunda Yöntemsizlik Karmaşası

Arzu Patan*
Doç. Dr. M. Bahaeddin Yüksel**

ÖZET

“Kadın” konusunun ifade ettiği anlam, geçmişten günümüze tartışılabilen bir olgu olmuştur. Bu meselenin, İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de farklı yorumlara sebebiyet verecek şekilde yer alması, tartışmanın boyutunu daha da artırmıştır. Özellikle teknolojinin ilerlemesiyle bilgiye erişim çok daha kolay hâle gelmiş; kadın konusunu istismar eden gruplar, bu konu ile ilgili dezenformasyon içeren bilgileri, internet ve sosyal medya vasıtasıyla geniş kitlelere ulaştırmıştır. Böylece doğru-yanlış ayırımı tam manasıyla yapılamayarak bir bilgi kirliliği meydana gelmiştir. Bununla birlikte “Z Kuşağı” diye ifade ettiğimiz yeni neslin ateizm, deizm gibi farklı felsefi düşüncelere maruz kalmaları da göz önünde bulundurulursa İslâm dini, söz konusu kuşak tarafından tam manası ile anlaşılammıştır. Bilginin karşı tarafa iletilmesi esnasında yaşanan problemler de eklenince durum daha da karmaşık bir hâl almıştır.

Zihinlerde yer alan soruların cevaplanabilmesi ve gelecek nesillerin dini anlayıp doğru bir şekilde yaşaması için hayat kitabımız Kur'an'ın meal ve tefsirinin doğru ve anlaşılır bir üslup ile ortaya konulması gerekmektedir. Bir vesile ile İslâm dinine kusur atfetmek isteyen fikri fâsîd şahsiyetler, bazı Kur'an âyetlerine atıfta bulunarak bu amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu tartışılan konulardan biri de Nisâ Sûresi'nin 34. âyet-i kerîmesinde geçen “vedribûhünne” ifadesidir. Bildirimizde mezkûr ifadenin bazı müfessir ve akademisyenler tarafından nasıl anlaşıldığı veya nasıl yorumlandığına bakıp, bu yorumların tutarlı bir yöntemi olup olmadığını görmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Nisâ Sûresi, Kadın, Meal, Âyet, Darabe

GİRİŞ

Dünden bugüne Kur'an-ı Kerim'de kadınlarla ilgili yer alan bazı âyetlerin mealleri tartışma konusu olagelmıştır. Genç kuşak -popüler ifadeyle Z kuşağı- zihinlerinde yer tutan birtakım soruların cevaplarına veya o soru ile ilgili bilgiye hemen ulaşıyor; bu bilginin doğruluğunu veya yanlışlığını tetkik etmeden kabullenebiliyor. Söz konusu neslin tamamı olmasa bile en azından bir kısmı, çağın getirdiği yeni fikrî ve felsefi düşüncelerin tesirinde kalıyor, dolayısıyla İslâm dini ile bağdaşmayan düşüncelerin kölesi olabiliyor.

İslâm dinine zarar vermeye çalışan muhtelif zümreler, özellikle gençlerin zihinlerini işgal eden sorular üzerinden İslâm dini aleyhinde kara propaganda yürütmeye devam ediyorlar. Biz bu çalışmamızda genç neslin zihinlerindeki sorulardan olan Nisâ Sûresi'nin 34. âyetinde geçen “vedribûhünne” kelimesinin bazı müfessir ve araştırmacılar tarafından nasıl anlaşıldığını, Allah'ın bu ifade ile tam olarak neyi kastettiğini anlamaya ve zihinlerde yer alan şüpheleri gidermeye gayret edeceğiz.

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

“Anlaşma gayesi ile kullanılan işaretler sistemi, daha çok da sesli işaretler sistemi”¹ olarak tanımlanan “dil” kavramını, Allah’ın, insanlara anlaşmalarını sağlaması için vermiş olduğunu büyük bir nimet olarak görmekteyiz. Farklı dillere sahip insanların iletişim kurmaları, sahip olunan lisanın farklı dillere çevirileri ile mümkün hâle gelmektedir. İşte bu çevirilerde karşımıza “çok anlamlılık” kavramı çıkmaktadır. Kelimenin motamot farklı dile çevirisi mi yoksa hakikatte ifade ettiği anlamı mı esas alınmalı? Çok anlamlılık kelimesini Sîbeveyh ve İbn Fâris “bir kelimenin birden fazla manaya gelmesi”² şeklinde tanımlamışlardır. Bazı dil bilimciler bir kelimenin yalnız başına manasının olmadığını fakat cümle içerisindeki bağlamı ile anlam kazandığını ifade etmişlerdir.³ Biz bu yazımızda Nisâ Sûresi’nin 34. âyetinde yer alan “vedribûhünne” ifadesine verilen anlamları ve bu ifadenin gerçekte ne manaya geldiğini anlamaya gayret göstereceğiz.

NİSÂ SÛRESİ 34. ÂYETİN ÇEŞİTLİ MEALLERİ

Farklı meallere baktığımızda Nisâ Sûresi 34. âyette geçen “vedribûhünne” kelimesine çeşitli manalar verildiğini görmekteyiz. Şimdi bunlara bir göz atalım:

- “Allah’ın (iki cinse) birbirinden farklı özellikler ve lütuflar bahş etmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdır. Allah’ın korumasına uygun olarak kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın çünkü Allah yücedir, büyüktür.”⁴
- “...başkaldırıp diretmelerinden korktuğunuz kadınlara (önce) öğüt verin, (sonra) yataklarda yalnız bırakın (bu da yetmezse hafifçe) dövün...”⁵
- “...şerlerinden, serkeşliklerinden yıldığınız kadınlara gelince, onlara (evvela) öğüt verin (vazgeçmezlerse) kendilerini yataklarında yalnız bırakın. (Yine kar etmezse) dövün...”⁶
- “...fenalık ve geçimsizliklerinden korktuğunuz kadınlara gelince önce kendilerine öğüt verin, yataklarından ayrılın. Bunlar da fayda vermezse dövün...”⁷
- “...şerlerinden, serkeşliklerinden yıldığınız kadınlara gelince, onlara (evvela) öğüt verin, (vazgeçmezlerse) kendilerini yataklar(ın)da yalnız bırakın (yine kar etmezse) dövün...”⁸
- “...sadakatsizlik etmelerinden çekindiğiniz kadınlara gelince, onlara önce öğüt verin, sonra yataklarında yalnız bırakın, nihayet (geçici bir süre) ayırın!”⁹
- “...geçimsizliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince, onlara öğüt verin; onları yataklarda yalnız bırakın ve kendilerini (kısa süreli yanınızdan) uzaklaştırın!”¹⁰

İlgili Âyetin Nüzul Sebebi

Âyetin nüzul sebebine dair kaynaklarda şu olay rivayet edilmektedir: “Sa’d b. Rebî’nin karısı Habîbe bint Zeyd eşine karşı serkeş idi. Sa’d bir gün eşine tokat attı. Olayı Habîbe’nin babası duyunca kızı ile birlikte Allah Rasulü’nün yanına gittiler. Durumu anlatınca Hz. Peygamber de: “Kızın da kocasına kısas olarak bir tokat vursun.” der. Bunun üzerine geri dönüp gittikleri sırada Allah Rasulü

¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 280.

² Abdülkadir Karakuş, “Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34’üncü Ayetin Anlamı”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2019), 1354.

³ Kutbettin Ekinci, “Nisa 34. Ayette Hitap Açısından ‘Darb’ Meselesi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan 2021), 246.

⁴ *Kuran Yolu* (Erişim 05.05.2023), en-Nisâ 4/34.

⁵ Ebu’l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an, Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 356.

⁶ Muhammed Ali Sâbûnî, *Ahkâm Tefsiri* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 460.

⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2020), 550.

⁸ Semra Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri* (Malatya: Nida Dergisi Yayınları, 2007), 420.

⁹ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekeçeli Meal* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 157.

¹⁰ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal – Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 83.

“Gitmeyiniz. Çünkü Cebrail (asm) ‘Erkekler kadınlar üzerine hakimdirler.’ âyetini getirdi.” buyurmuştur. Allah Rasulü devam: “Biz bir iş (kisas) yapmak istedik. Allah da âyetiyle hükmünü bize bildirdi. Şüphesiz Allah’ın irade ettiği daha hayırlıdır. Artık siz kisas yapmayınız.” buyurmuştur.”¹¹

“KAVVÂMÛN” KELİMESİNE KISA BİR BAKIŞ

Arapçada “kavvâm” kelimesi “Bir kimsenin, bir kuruluşun veya bir kurumun işlerini yürüten, ona bekçilik eden kimse” olarak ifade edilir. Erkeklerin kadınlarda olmayan bazı güç ve nitelikleri kendi bünyesinde bulundurmasından dolayı kadınlardan üstün olduğu söylenmiştir. Lâkin bu üstünlük fazilet ve şeref açısından bir üstünlük değildir.¹² Toplum içerisinde genel olarak Allah, bazı insanları bazı insanlardan daha üstün bir kabiliyetle yaratmıştır. Baktığımızda erkeklerin mantıkları öne çıkarken kadınların ise duyguları ön plana çıkmaktadır. Erkekler fizikî olarak kadınlardan daha kuvvetli yaratılmışlardır. Bu sebepten dolayı sadece kocalar değil tüm erkeklerin kavvâm olduğu düşünülmüştür. Başka bir bakış açısı ise kavvâmın yaratılıştan olmayıp tamamen kültürle alâkalı bir durum olduğudur.¹³ “Kavvâm” kelimesi rastgele bir erkeğin kadın üzerine hâkimiyetini değil, “Milletin efendisi, onlara hizmet edendir.” kabîlinden bir hâkimiyeti ifade etmektedir. Ayrıca âyette “Allah, o erkekleri kadınlara üstün kılmıştır.” diye kesin bir ifade ile erkeklere özgü kılmamış, üstü kapalı bir şekilde bazılarının bazılarına üstün kılındığı dile getirilmiştir.¹⁴

Zemahşerî erkeklerin kadınlardan daha akıllı ve azimli olduğunu ifade etmiştir. Peygamberlerin sadece erkeklerden oluşu, imâmetin de erkeklere has kılınışı, şahitlik meselesinde de erkeğin önde oluşu gibi nedenlerden dolayı erkek üstündür demiştir.¹⁵ Mesele böyle olmuş olsaydı dünyaya gelirken belirleyemediğimiz cinsiyetimizden dolayı kadınların daha aşağı yaratılmış olduklarını ifade etmenin, Allah’ın “adalet” sıfatı ile çelişeceği görülmektedir. Aynı zamanda bu düşüncenin, cahiliye zihniyeti olduğunu ve son din olan İslâm’ın bu zihniyeti yıkmak için gönderildiğini de ifade etmekte fayda görülmektedir. Erkekler ailenin geçimini yapmalarından, onların güvende olmalarını sağlamalarından ve aileyi korumalarından dolayı yönetici kabul edilmişlerdir. Yoksa bazı faziletleri olduklarından dolayı değildir. Hukukta “Hüküm illete bağlıdır. İlet kalkınca hüküm de kalkar.” prensibinden hareketle yukarıda ifade edilen erkeğin, görevlerini yerine getirmemesi hâlinde bu hükmün de ortadan kalkacağı ifade edilmektedir. “Su bulununca teyemmüm ortadan kalkar.”¹⁶ ifadesi, bu hususu özetler mahiyettedir.

Sözün özü, bir insan bedeni düşünülduğünde herhangi bir uzvun diğer uzva üstünlüğünü ifade etmenin doğru olmayacağı gibi bir erkeğin de bir kadına üstün olduğunu ifade etmek doğru olmayacaktır.¹⁷ Her uzvun kendine has görevi olmasına karşılık, erkeğin kendi görevleri, kadının kendi görevleri mevcuttur. Herkes kendi görevini yerine getirirse ortada bir kargaşa olmayacak, bir devleti ayakta tutan aile birimi de huzurlu, mutlu ve sağlam olacaktır. Bu bağlamda erkekle kadının karşı karşıya getirilmesinin, yarıştırılmasının doğru olmadığını ve birbirini tamamlayan iki farklı birey olduğunu ifade etmekte yarar vardır.

“NÜŞÛZ” KELİMESİNE KISA BİR BAKIŞ

“Nüşûz” sözlükte “yükselmek, dikleşmek, geçimsiz davranmak” manalarına gelmektedir. Bu ifade Kur’an’da, aile içerisinde karı-kocanın sorumluluklarını yerine getirmemelerini anlatmak için kullanılmıştır.¹⁸ Bazı müfessirler nüşûzu kadının kocasını küçük görmesi, kocasından ayrılmak iste-

¹¹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/462.

¹² Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, 1/357.

¹³ Hayrettin Karaman vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/58.

¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/557.

¹⁵ Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri*, 2/463.

¹⁶ İsmail Yakıt, *Kur’an’ı Anlamak* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2017), 163.

¹⁷ Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri*, 2/463.

¹⁸ Ali Akpınar, “Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur’ânî Yöntem (Nisâ Suresi 34. Ayeti Bağlamında)”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 11/1 (2020), 6; Abdülkerim Seber, “Kadına Şiddet Bağlamında Nisa Suresi 34-35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Si-

mesi, gözünü başka erkeklere dikmesi gibi anlamlara geldiğini ifade eder.¹⁹ Bir aile içerisinde bazı sebeplerden dolayı geçimsizliğin yaşanması olası bir durumdur. İşte Kur'an-ı Kerim bu hususu "nüşûz" kelimesi ile ifade etmiştir. Allah (cc), bu kavramı Nisâ Sûresi'nin 34. âyetinde kadın için, aynı sûresinin 128. âyetinde ise koca için kullanmıştır. Nüşûzu yapanın kadın olduğu durumda izlenecek yolların üçüncüsü de yıllardır tartışılmaktadır.²⁰

Nâşize olduğu ileri sürülen kadın yani iffetsizlikle suçlanan eş daha o fiili işlemeden, bir ihtimal üzerine eşinden şiddet görmüş olacak ki bu da Kur'an'daki adalet ilkesi ile çelişecektir. Malumdur ki Kur'an'da dövme cezası -cinsiyet fark etmeksizin dört şahitle ispat olunursa- zina suçuna ve iftira cezasına karşılık verilmiştir.²¹ Sübut bulmuş zina ve iftira suçunun cezasını da elbette kamu otoritesi yani devlet verecektir. İslam hukukunda bir kişinin başka bir kişiyi dövme, cezalandırma hakkı (ihkâk-ı hak) reddedilmiştir.²² Aksi takdirde böylesi durumlarda herkes kendi adaletini sağlamaya kalkışırsa o toplumda şiddet, cinayetler baş gösterip kaos meydana gelir.

Genel olarak erkeklerin kadınlardan daha kuvvetli yaratıldıkları doğrudur. Lakin erkeklerin bu kuvvetlerini "O'nun âyetlerinden birisi de kendileri ile huzura kavuşmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda muhabbet ve merhamet koymasındadır."²³ buyuran Rabbimizin sözüne mukabil olarak kendisinden kuvvetçe daha zayıf olan, huzur kaynağı eşine karşı şiddet uygulamaları ne insanlığa ne vicdana ne de dine sığacaktır. Böylesi bir durumda eşlerin arasındaki sevgi, muhabbet ve huzur zedelenmiş olacak ve toplumun temelini oluşturan aile kavramı büyük zarar görecektir.

"DARABE" KELİMESİNİN SÖZLÜK ANLAMI VE KELİMEYE "DÖVMEK" MANASI VEREN BAZI TEFSİRLER

ضرب fiili sözlükte " ...ب ile veya علىe, ب.....ile vurmak, dövmek; ateş etmek; yazmak; ayırmak, bölmek; zorla kabul ettirmek, yaptırmak, empoze etmek; terk etmek, bırakmak gibi manalara gelir.²⁴ İlgili kelimeye tefsirlerin hepsinde elbette "dövmek" manası verilmemiştir. Geçmişten günümüze "darabe" kelimesinin üç farklı yaklaşımla karşımıza çıktığını görüyoruz:

- Klasik yorumcular: Bu yorumculara göre gerekiyorsa erkek eşini sert olmamak kaydıyla dövebilir.
- Tarihselci yorumlar: Bu yorumcular, peygamberimize vahiy geldiği zaman diliminde erkeğin karısını dövmesinde toplum olarak sıkıntı görülmediğini savunurlar.
- Modernist yorumlar: Nisâ Sûresi'nin 34. âyet-i kerimesinde geçen "darabe" fiili "dövmek, vurmak" manasında kullanılmamıştır, derler.²⁵

"Darabe" fiiline "dövmek" manası veren bazı müfessirlere bakıldığında bu müfessirlerin yaşamış oldukları zamanda toplumun örfü ve ataerkil yapısından kaynaklı genel olarak erkeklerin kadınlardan üstün olduğu ve gerektiğinde kocanın karısını dövebileceği anlayışının hâkim olduğunu görüyoruz. Zemaşerî bu konuda, "Âlimler, erkekleri kadınlardan birçok bakımdan üstün saymış-

bak Açısından Değerlendirilmesi", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*, ed. Şemsettin Kırış (Konya: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 119.

¹⁹ Abdülkerim Seber, "Kadına Şiddet Bağlamında Nisa Suresi 34-35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi", 119.

²⁰ Zeynel Abidin Aydın, "Nisâ Suresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden 'Darb'a Dair", *Turkish Studies* 12/27 (2017), 87.

²¹ Osman Kaya, "Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi", *Route Educational and Social Science Journal* 18 (2017), 331.

²² Aydın, "Nisa Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden 'Darb'a Dair", 98.

²³ *Ku'ân Yolu* (Erişim 15.05.2023), er-Rûm, 30/21.

²⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 502.

²⁵ Ekinci, "Nisa 34. Ayette Hitap Açısından 'Darb' Meselesi", 243.

lardır. Bunlardan birisi, erkeklerin kadınlara göre daha akıllı, iradeli, azimli ve kudretli olmasıdır. Şüphesiz bütün peygamberler, kadınlardan değil erkeklerden gelmiştir. İmâmet hakkı da yalnız erkeklere mahsustur. Cihat, ezan ve hutbe okuma, şer'î hadlerde şahitlik yapma, kısas alma hakkı, mirasta fazla pay alma, nikâhta velayet hakkı ve çocukların annelerine değil babalarına nispet edilmesi de erkeklerin üstünlüğünü göstermektedir.”²⁶ ifadelerini kullanmaktadır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, tefsirinde, “Burada kadın dövülür mü? diye bir husus akla gelebilir. Evet dövülmez fakat bu ifade de kadın demenin inatçı, âsi karı demek olmadığını da unutulmaması gerekir. Sırasına göre insanca olmak üzere birkaç tokat, isyan hissi ile alçalmaya doğru giden hırçın bir kariya kadınlık şeref ve terbiyesini bağışlamak için güzel bir ders olabilir.”²⁷ ifadelerine yer vermiştir.

Müfessir Mevdûdî ise bu âyetle ilgili olarak Allah Rasulü'nün bu eyleme istemeyerek izin verdiğini ifade eder.²⁸ Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr, kadına vurma eyleminin her zaman ve her mekânda geçerli olmadığını, nâşize olan kadına vurulabilmesi için de vurmanın o toplulukta normalmiş gibi algılanması ve kadının, kocasının öfkesini sadece dövme eylemi ile anladığı zamanlarda yapılabileceğini ifade eder.²⁹ Taberî, dövme eyleminin misvak gibi can acıtmayan bir madde ile yapılabileceğini ifade ederken; Kurtubî ise vurma işinin kişiyi yaralamadan, acıtmadan, bunu da eşin kendisini düzeltmesi için yapılabileceğini ifade etmiştir.³⁰ Görüldüğü üzere Nisâ Sûresi'nin 34. âyetinde geçen “darabe” kelimesine ilk dönemlerden itibaren “dövmek, vurmak” manası verilmiştir. Lakin bu mana Kur'an'ın kesin olarak ifade ettiği bir anlam değildir. Bu anlama ulaşmak dönemin örfü, âdeti, yargıları ve kadın algısıyla ilgilidir.³¹

“Darabe” Kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Kullanım Yerleri ve Anlamları

Kur'an-ı Kerim'de “darabe” kelimesi fiil olarak pek çok yerde geçmektedir. Mesela;

- Örnek vermek (el-İbrahim, 14/24)
- İsnad etmek (ez-Zuhruf, 43/17)
- Perde koymak (el-Kehf, 18/11)
- Vazgeçmek (ez-Zuhruf, 43/5)
- Salmak, sarkıtmak (en-Nûr, 24/31)
- (Yol) açmak, (yol) tutmak (et-Taha, 20/77)
- Ölüm esnasında kâfirlere eziyet etmek (el-Enfal, 8/50)
- Vurmak, dokunmak (el-Bakara, 2/ 60)
- Yolculuğa çıkmak (en-Nisâ, 4/101)³²

Görüldüğü gibi “Darabe” fiili anlam bakımından zengin ve çok anlamlı bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kadar farklı manalara gelen “darabe” fiilinin bir de farklı anlamda kullanılışlarına bakalım:

Arapçada “yağmur yağması” ضرب الارض بالمطر cümlesi ile ifade edilir. “Vurmak” manası ile görüldüğü üzere alâkası bulunmamaktadır. ضرب الدراهم ifadesi de Türkçeye “darphane” olarak çevrilir. Buradaki “ضرب” kelimesine yine “dövmek” manası verilseydi “dayak atılan yer” olarak çevrilmesi gerekirdi ki bunun da doğru bir kullanım olmadığı âşikardır.³³ Âyetlerde geçen bu tarz çok anlamlı keli-

²⁶ Sâbûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 463.

²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 559.

²⁸ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 357.

²⁹ Karaman vd., *Kuran Yolu Meali*, 60.

³⁰ Seber, “Kadına Şiddet Bağlamında Nisa Suresi 34-35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi”, 120.

³¹ Karakuş, “Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisa Suresi 34. Ayetin Anlamı”, 1362.

³² Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 121.

³³ Karakuş, “Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisa Suresi 34. Ayetin Anlamı”, 1356.

melerin hepsinin buldukları tüm cümlelerde aynı manaya geldiklerini söylemek doğru bir yaklaşım olamaz. Dolayısıyla bu tür kelimelerin geçtiği cümlelerde farklı bir manaya gelen kelimeler başka bir dile çevrilirken sürekli aynı ifade ile tercüme yapılmamalıdır. Aksi hâlde böylesi kelimelerin olduğu âyetlerin bazılarının yanlış anlaşılması söz konusu olabilecektir.³⁴

Kur'an-ı Kerim'in hiçbir âyetinde "darabe" fiili "bir kişinin başka birine vurması" manasında kullanılmamıştır. Zina suçunu işledikleri vâki olan kişilere "dayak atma" cezası Kur'an'da فاجلدوا kelimesi ile (Nûr, 24/2) anlatılmıştır. Musa'nın (asm) bir kişiye vurması فوكزه (Kasas, 28/15) (yumruk attı) kelimesi ile Hz. İbrahim'in eşi Hz. Sare'nin kendi kendine vurması فصكت (yüzüne vurdu) (Zariyat, 51/29) kelimesi ile ifade edilmiştir. Ebette "darabe" fiilinin "vurmak" manasında olduğu âyetler de vardır. Onlardan bazıları ise şunlardır:

- "Âsan ile taşa vur" (el-Bakara, 2/60, 160)
- "Âsanı denize vur" (eş-Şuarâ, 26/63)
- *Ve (putlara) sağ eliyle / güçlü bir şekilde vurdu* (es-Saffat, 37/93)

Tüm bu âyetlerde geçen "ضرب" kelimesinin "vurmak" manasına geldiği görülmektedir. Lakin dikkat edildiğinde insan harici unsurlara vurulduğu, bu vurma eyleminin de bir vasıta ile ve bir yere vurmak şeklinde olacağı görülmektedir. Nisâ Sûresi'ndeki "darabe" fiilinde ise bir kişinin başka bir kişiyi darp etmesi söz konusu olacaktır. Bu fiile "vurma, dövme" anlamını vermek Kur'an-ı Kerim'in bu kelimeyi kullanma kurallarına uygun düşmeyecektir.³⁵ Aynı zamanda ilgili âyetteki "darabe" fiilinin "dövmek, vurmak" anlamına gelebilmesi için, bu fiile mutlaka harf-i cerli bir mef'ûl gelmesi gerekmektedir. Çünkü dövmek eylemi mutlaka bir nesne ile olmalıdır. Eliyle, sopayla veya başka bir şeyle... Konumuzu teşkil eden âyette "darabe" fiili harf-i cersiz olarak kullanılmıştır. Bu kullanıma göre "darabe" fiiline burada "göndermek" veya "uzaklaştırmak" anlamını vermek daha doğru olacaktır.³⁶

KADINA ŞİDDET KONUSUNDA HZ. PEYGAMBER'İN (SAV) TAVRI

Nisâ Sûresi'nin 34. âyetinde geçen "ضرب" fiilinin "dövmek" manasına geldiğini varsayarsak Allah Rasülü'nün hayatında da mutlaka buna dair örneklerin olması gerekecektir. Çünkü Allah Rasülü, Kur'an'ın uygulayıcısı konumundadır. Ama Peygamberimizin hayatına baktığımızda O'nun, bırakın eşlerini dövmeyi hiçbir canlıya dahi vurmadığını görmekteyiz. Bu noktada peygamberimizin kadına şiddete olumsuz baktığı hadislerine de yer vermek faydalı olacaktır. "Daha ne zamana kadar biriniz hanımını, cariyeyi döver gibi dövecek; günün sonunda da onunla birleşip yatacaktır."³⁷

İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivayete göre Nebî (asm) şöyle buyurmuştur: "Sizin en hayırlınız ailesine en hayırlı olanınızdır, ben sizin içinizde ailesine en hayırlı olanım."³⁸ Hz. Âişe şöyle demiştir: "Rasulullah hiçbir hizmetçiye de kadına da vurmamıştır, hatta o eliyle (bile) hiçbir şeye (vurup) dayak atmamıştır."³⁹ Bu konu hakkında burada zikredilen hadislerin yanında zikredilemeyen birçok hadis-i şerif varken ilgili âyetteki fiile "dövmek" anlamının verilmesi bir çelişki olarak karşımızda duracaktır.

Malum olduğu üzere asr-ı saadette yaşanan bir "ifk hadisesi" vardır. Bu olayda Hz. Âişe'ye yönelik haksız bir iffetsizlik iddiası bulunmaktadır. Eğer biz konumuz olan âyette geçen "darabe" fiiline "dövmek" manasını verirsek bu durumda Allah Rasülü'nün Hz. Âişe'yi dövmesi gerekirdi. Fakat Hz. Âişe bu haksız iftiradan sonra geçici bir müddet evden ayrılmıştır. Bu durumda ilgili âyetteki "darabe" fiiline "dövme" anlamı verilmesinin doğru olmadığına bir delildir. Peygamber efendimiz hiçbir

³⁴ Karakuş, "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisa Suresi 34. Ayetin Anlamı", 1355.

³⁵ Karakuş, "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisa Suresi 34. Ayetin Anlamı", 1362.

³⁶ Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 164.

³⁷ Buhârî, "Nikâh", 94; Müslim, "Cennet", 13; İbn Mâce, "Nikâh", 51.

³⁸ İbn Mâce, "Nikah", 50.

³⁹ Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", 125.

eşine uygulamadığı “dövme” eylemini Hz. Âişe için de uygulamamıştır.⁴⁰ İlgili âyetteki “darabe” fiilinin gerçek anlamı “dövmek” şeklinde olsaydı, Allah Rasûlü Hz. Âişe’ye iltimas geçmiş olacak, bu da her daim adaletli olmayı biz ümmetine her vesile ile emreden hak dinin peygamberine asla yakışmayacak bir davranış olmuş olacaktı. Bazı müfessirlerin de ifade ettiği gibi âyette geçen dövme eylemi “acıtmadan, misvakla ya da sembolik bir dövme” şeklinde olsa dahi bu ifadeler Allah’ın “...Size kendi cinsinizden huzur bulacağınız eşler yarattık.”⁴¹ hitabına mazhar olan kadına karşı ihtimal üzerine uygulanan bir davranış olacak ki bu da kadının onurunu ayaklar altına almak manasına gelecektir. Bu durumla karşı karşıya gelen kadın eşinin bu davranışını unutup, eşine sevgiyle bir daha nasıl bakacaktır?

SONUÇ

İslâm dinine göre Allah tüm insanları gerek görev ve sorumlulukları gerekse hak ve ödevleri bakımından denk yaratmıştır. Zaten bu denklikle beraber bir bütün tamamlanmaktadır. Kadının görev ve sorumluluğu farklı erkeğin görev ve sorumluluğu farklıdır. Fizikî yönden erkeğin daha güçlü oluşu ona üstün olma hakkını vermez. Allah’a kulluk olma açısından kadın-erkek arasında hiçbir fark yokken ve Hz. Peygamber cinsiyet ayırt edilmeksizin herkesin peygamberi iken bazı erkeklerin kadınlar üzerindeki bu baskısını anlamak mümkün değildir.⁴² Kur’an-ı Kerim tüm insanları zilletten izzet makamına yükseltmek için gönderilen ilahî bir kitaptır. Bu yönüyle Kur’an; insanları cehaletin, küfrün, şirkin, birtakım uygulanagelen yanlış törelerden kurtarıp aklın, bilginin, tevhidin izzetine yükseltmeyi gaye edinmiş bir kitap olarak insanlara tanıtılmıştır. Bu nedenle hiçbir nedenin haklı gösteremeyeceği “kadına yönelik şiddet” konusunda Kur’an’ı örnek almak ve onun söylediklerini doğru anlamak zorundayız.⁴³

Câhiliye döneminde âsi olan eş bir tarafa toplumda genel olarak kadınlar eşlerinden şiddet görüyordu. Toplumun bu yönü dikkate alındığında ilk dönem müfessirleri ilgili âyetteki “ضرب” fiiline “dövmek” manası vermekte tereddüt etmemişlerdi.⁴⁴ Ancak daha sonra yapılan tefsirlerde ısrarla aynı hataya niçin düştüğü de ayrı bir muamma olarak karşımızda durmaktadır. Kişinin kendi cinsiyetini belirleme hakkı yokken, elinde olmayan bir sebepten dolayı kadının erkeklerden daha aşağıda addedilmesi ve ondan şiddet görmesi de ayrıca Kur’an ahlâkıyla bağdaşmamaktadır. Kur’an-ı Kerim’in, bir taraftan boşanmak zorunda kalan eşlere dahi “güzölce ayrılın”⁴⁵ uyarısı, diğer taraftan “ıffetsizliğinden endişe ettiğiniz eşinizi dövün” demesi anlaşılması normal bir durum olamaz. Bu da Allah’ın “kendisinde asla şüphe barındırmayan kitap”⁴⁶ dediği Kur’an’da tezat bir durum olarak hem genç neslin kafalarında bir soru işareti bırakacak hem de oryantalistlere bir kapı aralamış olacaktır. Dolayısıyla hiçbir insanın dayakla terbiye edilemeyeceğini ifade etmek istiyoruz. Zira Yüce Allah, “O’nun varlığının delillerinden biri de kendileriyle ülfet edip huzura ermeniz için size kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesidir. Şüphesiz bunda sistemlice düşünen bir toplum için nice dersler ve ibretler vardır.”⁴⁷ buyurarak kadınları huzura erdirecek varlıklar olarak ifade etmiştir. Allah Rasûlü ise “Cennet anaların ayağı altındadır.”⁴⁸ demek suretiyle Yüce Allah’ın biz müminlere hedef olarak gösterdiği cennete girmenin yolunun da anneye iyi davran-

⁴⁰ Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, 125.

⁴¹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 15.05.2023), er-Rûm, 30/ 21.

⁴² Kaya, “Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında Kur’an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi”, 324.

⁴³ Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, 94.

⁴⁴ Aydın, “Nisa Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden ‘Darb’a Dair”, 97.

⁴⁵ Kaya, “Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında Kur’an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi”, 346.

⁴⁶ *Kur’ân Yolu* (Erişim 15.05.2023), el-Bakara, 2/2.

⁴⁷ *Kur’ân Yolu* (Erişim 15.05.2023), er-Rûm, 30/21.

⁴⁸ Nesâî, “Cihad”, 12.

makla mümkün olacağını ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber'in mecazî bir ifadeleri ile yüceltmış olduğu bir varlığı nasıl olur da dayak ile yan yana getirebiliriz. Kısacası Nisâ Sûresi'nin 34. âyet-i kerimesinde naşize olan kadını düzeltme aşamaları zikredilmiş olup Hz. Peygamber'in hayatı ve tavsiye niteliğindeki sözleri de dikkate alındığında "darabe" kelimesine "dövmek" manasının değil, Hz. Âişe'nin de uyguladığı gibi "kısa süreli evden ayrılma" anlamının verilmesinin, âyetin bağlamı açısından daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

- Akpınar, Ali. "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'ânî Yöntem (Nisâ Suresi 34. Ayeti Bağlamında)", *İlahiyat Akademik Dergisi* 11/1 (2020), 1-18.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Nisâ Suresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden 'Darb'a Dair". *Turkish Studies* 12/27 (2017), 87-100.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9. Cilt. Dimaşk: Daru Tavki'n-Necât, 2001.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ekinci, Kutbettin. "Nisa 34. Ayette Hitap Açısından 'Darb' Meselesi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 242-257.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gereğeli Meal*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Karakuş, Abdülkadir. "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/3 (2019), 1353-1371.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaya, Osman. "Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi". *Route Educational and Social Science Journal* 18 (2017), 324-346.
- Kur'an Yolu*. Erişim 5 Mayıs 2023. <https://www.kuranmeal.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=34>
- Kürün Çekmegil, Semra. *Okuyucu Tefsiri*. Malatya: Nida Dergisi Yayınları, 2007.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhimu'l-Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müslim, İbn Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuat Abdülbâki. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesâî, Ahmed b. Ali. *Sünenü'l-Kübrâ*. nşr. Hasan Abdulmun'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 93-134.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meal – Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ahkâm Tefsiri*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Seber, Abdülkerim. "Kadına Şiddet Bağlamında Nisa Suresi 34-35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak- Sibak Açısından Değerlendirilmesi", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*, ed. Şemsettin Kırış 110-127. Konya: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Yakıt, İsmail. *Kur'an'ı Anlamak*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2020.

Fahreddin Er-Razi'nin Tevhid ve Nübüvveti Akl-i Delille İsbat Yöntemi

Bekir Bekdemir*

ÖZET

Çalışmada Fahreddin Razi'nin aklı yönünün tevhid ve nübüvvetteki ispat ediciliği konu edilmiştir. Bu amaçla Fahreddin Razi'nin ilk eğitiminden hayatının sonuna kadar olan safada akla verdiği önemi, nelere dikkat ettiği hangi yöntemleri kullanarak ispat etmeye çalıştığı incelenmiştir.

Razi, hemen hemen bütün ilimlerde eser yazmış ve söz sahibi olmuştur. Gazali'nin mantık ilmini İslam ilimlerine dahil etmesinden sonra onu daha sistemleştirmiş ve en büyük yönü ise felsefeyi de Kelam içerisinde meczetmiş adeta onu Kelamlaştırmış olmasıdır. Çalışmada ise bu yönüyle ilgili giriş bölümünde Fahreddin Razi'nin tarihçesi konu edilmekte sonrasında Kelam Yöntemi olarak Kelam ve Felsefe Tarihindeki yeri, İslam Mantık ilmindeki yeri ve Tasavvuftaki yerinden bahsedilmektedir. Ayrıca Akli kullanması ve nasıl değerlendirdiği, nakli kullanması ve değerlendirmesinden söz edilmektedir. Sonuç olarak Kelamda, Razi'den önceki kelamcıların kendi selefleri izlediği, Razi ve sonrakilerin ise Farabi ve İbn Sina gibi Filozofları izledikleri ve Razi'nin hiçbir ilmi direk olarak red etmediği ondan faydalanması gereken yerleri alarak İslam'a hizmet ettirme gayesi taşıdığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin Razi, Kelam, Felsefe, Mantık, Akli Delil

GİRİŞ

XII. yüzyıldan sonra kaleme alınan kelâm ve felsefe eserleri, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra İslâm'da kelâm ve felsefe tarihinin en önemli simasının Fahreddin er-Râzî olduğuna işaret eder. Bu yüzyıldan itibaren felsefe ve kelâm kitaplarında neredeyse hiçbir mesele Fahreddin er-Râzî'nin görüş, eleştiri ve tespitlerinden bağımsız ele alınamaz olmuştur. Bu bağlamda Râzî sonrası kelâmcı ve filozoflar onu "imam" unvanıyla anarlar. (Türker, 2013)

FAHREDDİN er-RAZİ

İslami ilimlere ve Doğu İslam dünyasında felsefeye yeni bir yön veren Fahreddin er-Razi, 25 Ramazan 544 (25 Ocak 1150) tarihinde bugün İran'ın başkenti Tahran'nın yakınlarında, eskiden Büyük Selçuklu Devletini'nin başkenti olan Rey'de doğdu. İsmi tam olarak Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali Teymi el-Bekri et-Taberistani er-Razi el-Kureşi el-Mekki olarak geçmektedir. Künyesine bakıldığında Hz. Ebu Bekir'in soyundan Taberistan üzerinden Rey'e gelen Mekte ve Kureyş asıllı Teym Kabilesine mensup bir ailedendir. Kelâm ilmine dair *Gâyetü'l-merâm* adlı eseriyle tanınan babası Ömer, Fahreddin'in ilk hocasıdır. Babası Ziyaüddin Ömer, güzel ve etkili hitabetiyle de tanınıyor, bu yüzden "Hatibü'r-Rey" diye anılıyordu. Razi, babasına atfen İbnu'l Hatib, İbn Hatibü'r-Rey (Rey hatibinin oğlu) olarak anılmakla birlikte, usûl alimleri arasında "el-İmam" ve en çok kullanılan ise "Fahreddin er-Razi" olmuştur.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Râzî, çok erken yaşta ilim tahsiline başladı. O, el-Heyûlâ ve's-sûret adlı risâlesinde on yaşından itibaren felsefî görüşleri incelediğini belirttiğine bakılırsa temel dinî eğitimini, bu yaşa kadar tamamlamıştır. İlk olarak babası Ziyâeddin Ömer'den ders aldı. Babası, usul ilimlerini Nişâbur'da, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olan ve fıkha dair el-Gunye adlı eseri bulunan ayrıca el-İrşâd şerhi de olan Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den (ö. 512/1118); fûrû ilimleri ise yine Cüveynî'nin öğrencisi Muhyissünne el-Begavî'den (ö. 516/1122) okumuştur. Nitekim Râzî eserlerinde şeyhi ve ustası olarak Nihâyetü'l-merâm adlı kelâm kitabını yazarı "el-İmâmü's-saîd" unvanıyla andığı babasını zikreder. (Altaş, 2013)

On altı yaşında iken babasının vefatı üzerine Simnân'a giderek burada Kemâleddin es-Simnânî'nin derslerine devam etti. Bir süre sonra Rey'e döndü ve İsrâkî filozofu Sühreverdi el-Maktûl'ün hocalarından olan Mecdüddin el-Cîlî'den kelâm ve felsefe tahsil etti. Cîlî ile birlikte gittiği Merâğa'da da ondan ders almaya devam etti. Üstün zekâsı ve azmi sayesinde kısa zamanda kendini yetiştirdi. İbn Rüşd el-Hafid, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkâdir-i Geylânî, İzzeddin b. Abdüsselâm gibi meşhur âlimlerle çağdaş olan Fahreddin er-Râzî'nin üne kavuşmasında yaptığı ilmî seyahatlerin büyük payı vardır. Cürcân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhara, Semerkant, Hucend, Belh, Gazne ile diğer Hint beldeleri uğradığı belli başlı ilim ve kültür merkezleri arasında yer alır. (Yavuz, 1995)

İlmi bakımdan çok verimli bir ömür geçirmiş olan Razi, İslam dünyasında eşine az rastlanan büyük bir bilgidir. Devrindeki bütün ilimleri öğrenmiştir ve eser yazmadığı bir ilim dalı hemen hemen bulunmamaktadır. İbn Halikan, "Razi'nin eserleriyle meşgul olan alimlerin eskilerin eserlerini terkettiklerini"; Kiftî, "Razi'nin ilminin, mütekaddimün ve müteahhirunun ilmini içine aldığını, onun kitaplarını okuyanın bu alimlerin ilmine vakıf olacağını"; İ.H. İzmirli de, " ondan sonra onun gibisinin gelmediğini" söylemiştir.

Razi'nin en belirgin vasfı Kelamcılığıdır. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şerefliisidir. Zira Kur'ân-ı Kerim başından sonuna kadar peygamberlerle kâfirler arasındaki itikadî mücadeleleri anlatır. İslâm akaidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak görür. Kelamda "İmam" olan Razi, akli düşünceye verilen değeri o kadar arttırmıştır ki, ondan başlayarak Ehl-i Sünnet arasında " Akıl nakle tercih edilir" tezi yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca Gazzâlî'nin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eş'ariyye'nin kelâm sistemini savunmuş, Gazzâlî'ye nisbetle eserlerinde felsefî konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatmıştır. Razi, Aristo geleneğindeki Felsefeyi hazmeden ve onu Kelam'a kazandıran ilk isimdir. O, sudur nazariyesi istisnasıyla, İbn Sina çizgisindeki Aristocu Müslüman Varlık Felsefesini, Eş'ari Kelam sistemine adapte etmiştir. Başka bir söylemle Felsefeyi Kelamlaştırmıştır. (Işık, 2000)

Fahreddin er-Razi'nin Kelam Yöntemi

Fahreddin er-Râzî'nin temayüz ettiği hususların başında onun, Gazzâlî'nin İhyâü ulûmi'd-dîn'de dile getirdiği kelâm-felsefe ilişkisine dair mülâhazalarını bir öngörü ve tespit aşamasından fiilî duruma dönüştürmesi gelir. Bilindiği gibi Gazzâlî önceki kelâmcıların hâkim tavrının aksine felsefeyle doğrudan hesaplaşma sürecine girmiştir. Bu sürecin karar aşaması olarak ifade edilebilecek bir dönemde Gazzâlî İhyâü ulûmi'd-dîn adlı eserini kaleme almıştır. Kelâm ilminin mahiyeti ve felsefeyle ilişkisini ise İhyâ'nın "ilim" bahsinde ele alır.

Gazzâlî, kelâm ile Meşşâî metafiziğin aynı meseleleri incelediğini düşünüyordu ama Râzî kelâmı sadece metafiziğin değil, nazari felsefenin muadili olarak görerek kelâmı felsefenin verileriyle yeni den tasnif ederken felsefeyi de mütekaddimün kelâmının sistematığına yakın bir çerçeve içine soktu. Böylece " ilâhî ilim" veya "metafizik" kavramında içerilen salt ilâhiyyât meseleleri ile diğer meseleleri ayırdı. Salt ilâhiyyât kapsamına Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve fiilleri ile nübüvvet meselelerini dahil etti. İbn Sînâ'nın el-İlâhiyyât'ta incelediği genel şeyler (el-umûrül-âmmе yani mevcutların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan durumlar) ve diğer meseleler, en yüce maksat olan salt ilâhiyyât ko-

nuları için âdeta bir mukaddime haline geldi. Râzî'nin eserlerinde İbn Sînâ çizgisi ile Eş'arî ekolü tam anlamıyla aynı dili konuşur ve aynı meseleleri tartışır oldu. Aslına bakılırsa bu sayede sonuçta hepsi de Tanrı'nın zâtı, sıfatları, fiilleri, âlemin yaratılışı ve insanın bir varlık olarak âlemdeki yeriy-le ilgilenen ilimler arasında tasnif, tertip ve üslûp bakımından ortak bir zemin oluştu. Bu bağlamda kelâm ve felsefe tarihi bakımından Râzî'nin en büyük başarısı, İbn Sînâ felsefesinin imalarını çö-zümleyip felsefî düşünceyi hem bir filozof hem de bir kelâmcı duyarlılığıyla eleştirerek geniş bir so-run birikimini miras bırakmasıdır. (Türker, 2013)

Fahreddin er-Râzî, bir İbn Sînâ eleştirmeni olduğu kadar İbn Sînâ şârihi ve yorumcusu sıfatıyla da tebârüz etmiş; kelâm ve felsefe arasında yüzyıllar boyu sürececek yöntem ve mesâil düzeyindeki terkip, cem' ve mezc ameliyesini şekillendirmiştir. Dolayısıyla bütün bir İslâm düşüncesi esas alındı-ğında kanaatimizce Fahreddin er-Râzî, eklektik tarzın en belirgin, en etkin ve olgusal karakterlerin-den biri olarak ön plana çıkmaktadır. (Arıcı, 2013)

Gazali'nin, 11. asırda İslam'ın müceddidi kabul edilmesi gibi, Fahreddin Razi de 12. asırda İslam'ın müceddidi olarak kabul edilmiştir. Razi, birçok yönden ikinci Gazali, hatta Aristoteles ve Fa-rabi'den sonra "üçüncü muallim" olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Fahreddin Razi, Aristoteles gelene-ğindeki felsefeyi tüm yönleriyle hazmeden ve onu kelamı konularla birlikte sunan çok önemli bir İslam kelimcisidir. O, felsefeyi kelamda kullanmakla kelama, Aristoteles geleneğine göre bir yön ver-miş, bu durum İslam dünyasında Eş'ariliğin daha çok yayılmasına, Maturidiliğin ise gerilemesine se-bep olmuştur. (Coşkun, 2003)

Hüseyin Atay, Razi'nin İslam Sünni felsefe ve kelamında oynadığı rolü iki noktada toplamının mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre;

1. Fahreddin Razi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve onu kelama ilk sokan kişidir. Razi, kelamı Aristoteles geleneğindeki anlama göre felsefeleştirmiş ve başka bir deyimle bu fel-sefeyi kelamlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak felsefe ile kelam Sünnilerde birbiri ile birleşmiş-tir. Fahreddin Razi'den sonra onun yolu takip edilmiş, felsefe ayrı bir ekol ve sistem olarak değil, kelam ilmi içinde, onunla mezcedilmiş olarak yer almıştır. Bu durum, felsefenin İslam dünya-sında gerilemesine sebep olmuştur.
2. Fahreddin Razi, felsefeyi kelama sokmakla, kelama Aristoteles geleneğine göre bir yön vermiş-tir. Böylece İslam dünyasını etkilemiş ve Eş'ari mezhebi'nin yayılmasına sebep olmuştur. Özel-likle Maturidi mezhebinin bir kenarda kalmasına ön ayak olmuş, Maturidilerin mezheplerine bağlılıkları sadece ikrar ve itiraftan ibaret kalmış, gerekçe ise okudukları ve okuttukları Razi sis-temi olmuştur. Bunun için Maturidilerin en büyük kelamcısı olan Ebu'l-Muin Nesefi (ö.1114) den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir. (Çapak ?)

Gazali ile beraber kelam yeni bir yapı kazanarak bir yandan başlangıçtaki felsefe okulu muarızî tavrını korurken, diğer taraftan mantık metodunu, akli delilleri ve bazı felsefî görüşleri bu misyon için kullanmaya başlamıştır. Bu yeni tavır ve metod daha sonraki kelamcıların "felsefî kelam" an-la-yışının temellerini oluşturmuştur. Bu yeni felsefî kelam okulunun üstadı sayılan Fahreddin Razi, bir çok konuda meşhur Gazali'yi aşmayı başarmıştır. Razi ile birlikte bu okul, gücünün ve mükemmelli-ğinin zirvesine ulaşmıştır. Bu sebeple onun eserleri daha sonraki kelamcıların gerek İci ve Taftazani gibi Sünni; gerekse Nasıruddin Tusi gibi Şii olsun, düşünceleri üzerinde etkili olmuştur. Başlangıçta görüşlerinde filozoflardan ayırt edilemeyen, hatta Gazali'ye karşı bazı felsefî görüşlerin (mesela, âlemin öncesizliği görüşünün) bir savunucusu olan Razi, zamanla Eş'ari akidesine sarılarak onun esaslarını savunmayı üzerine almıştır. İlgili bütün felsefî disiplinler bu yeni sistematik kelam tara-fından ele alınıp iyice işlenmiştir. Yunan mantığı, özellikle bu mantığın bilgi teorisi dikkatli bir çaba sonucu geliştirilmiş ve bu durum, tabiat nazariyesi ve metafizik ile birlikte kelamın esasını meydana getirmiştir.

Fahredden Razi, mantıkta çok önemli bir sistemcidir. O, çalışmalarını Grek mantık eserlerine ve tercümelerine değil, çoğunlukla, temelde Grek mantığına dayanan Müslüman filozofların eserlerine (özellikle İbn Sina'nın eserlerine) dayandırır. Böylece Fahredden Razi'nin mantığı, dolaylı da olsa Grek mantığı ile ilgilidir. Ayrıca o, İslam kelamında mantıki yoğunluğu artıran ilk örnektir. (Çapak ?)

Razi, ilm-i kelam ve felsefeyi çok iyi bilmesiyle meşhur olmuştur. Fakat tüm bunların yanı sıra Razi aynı zaman da ibadet yönü kuvvetli olan biriydi. Tasavvufu, tasavvufun üstatlarını, yöntemlerini, derslerini ve anlayışlarını çok iyi biliyordu. Ölümü çokça zikreder, ölümden çok etkilenir ve Allah'tan çokça rahmet dilerdi. Şöyle derdi: “Şüphesiz ki ben beşerin güç yetirebileceği ölçüde tahsili mümkün olan ilimleri öğrendim. Allah'a kavuşmak ve Allah'ın yüce rızasını ummaktan başka benimsediğim hiçbir şeyde ısrarcı olmadım.”

Kelam ile tasavvuf hem düşünce tarzı hem de epistemolojik anlayış açısından birbirinden oldukça farklı disiplinlerdir. Her iki disiplinin karşıt kutuplarda yer alışı Gazzâlî'nin tasavvufi düşünce ile Sünni kelamı barıştıran dek sürmüştür. Râzî'nin tasavvufu düşünsel teması ise Herât'a yaptığı ilmi seyahatle başladığı söylenilir. Herât'ta yaşadıkları sonrasında kaleme aldığı eserlerinde tasavvufi bilgilere çokça yer verdiği gözden kaçmamaktadır. Bu süreçten sonra Râzî, ehli tasavvufa yakınlık ve sempati duyarak bir kısım sûfi zümreyi “insanlar arasındaki en hayırlı topluluk” olarak takdim etmiştir. Çoğu disiplin erbabı Râzî'nin eleştirilerine maruz kalırken tasavvuf cenahı tenkitlerinden nasibini almamıştır. (Öz, 2022)

Razi'nin Akıl ve Değerlendirmesi

İnsanın akıl sahibi ve çok yönlü bir varlık olması, onu ilgilendiren farklı alanlar arasındaki ilişkilerin de çok yönlü ve kimi zaman karmaşık bir hal almasında etken olan unsurlardan biridir. Bu durum, kuşkusuz din ile *aklî ilimler* arasındaki ilişkide de bu yönde ilerlemektedir. Bu ilişkinin, insanlık tarihinin çok eski dönemlerine dayanan bir geçmişe sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü insan, bir yandan varoluşunun gerekçelerini arama uğraşı vermiş; diğer yandan yaşadığı çevreye uyum sağlamak amacıyla tekniğe dayalı bir gelişimi arzulamıştır. Sahip olunan birikim, uzunca bir süre din ile bu ilimlerin uyum içerisinde birlikteliklerini sürdürmeye imkân verse de zamanla ulaşılan verilerin, gerçekte veya görünüşte bu alanları birbiriyle çatışır hale getirdiği söylenebilir. Yine, ilk dönemlerde, çoğunlukla aynı kişiler tarafından yürütülen din-bilim faaliyetlerinin, bir süre sonra değişik kişi ve gruplar tarafından ele alınmaya başlanması da, bu farklılaşmaya zemin hazırlamıştır.

Ziyâüddin Serdar, “bilimsel heyecan patlaması” şeklinde tasvir ettiği bir dönemde yaşayan Râzî'nin, “Platon ve Aristoteles'in akıl ve nesnellikle ilgili düşünceleriyle, İslâm inancını mezcedip din ve felsefe arasında eşsiz bir senteze ulaşan” düşünürlerden biri olduğunu savunur. (Aydeniz, 2014)

Râzî son dönem eserlerinden el-Metâlibü'l-âliye'de insanın, teoloji ve bu ilimdeki meseleler hakkında bütün ayrıntılarıyla kesin ve yakînî bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı görüşünü dile getirmektedir. Bu konular hakkında insan için ancak sınırlı bir bilgi mümkündür. Ona göre metafiziğin yüce hakikatlerine ulaşmada ashâb-ı nazar ve istidlâlin metodu ile ashâb-ı riyâzet ve mücadelenin metodu olmak üzere iki yol vardır. Râzî, kelâm ilminin en üst ilim olduğunu kabul etmekle birlikte hakikatin aranmasında Sühreverdî gibi iki yolun birleştirilmesini önermektedir. (Arıcı, 2013)

Râzî, yine İbn Sînâcı geleneğin izinden giderek dört temel akıl yetisi olduğunu ifade etmektedir. Bunlar;

Heyûlânî akıl: Özel anlamda akıl yetisinin kendisini ifade etmektedir. Burada akıl, sadece kuvve halinde bulunur. Yani akıl boştur ve sadece bilkuvve olarak ilkeleri barındırmaktadır. Ayrıca bilgi de elde etmemiştir.

Bilmeleke akıl: Bilgi edinmeye hazır olan ve sadece ilk ilkeleri (evveliyât) taşıyan ama bilgi taşımayan akıldır. Bu tür aklın özel bir türü ise vahye muhatap olan akıl yani “kutsî akıl”dır ki bu akılda evvelî bilgiler haricinde hads (sezgi) yetisi gelişmiştir.

Bilfiil akıl: Evveliyyât haricinde bilkuvve olarak nazariyyâtı yani bilgileri de içermekle birlikte henüz bu bilgileri elde etmemiş akıldır. Bu akla bir sonraki aşamaya nispetle “bilkuvve akıl” da diyoruz.

Müstefâd akıl: Nazariyyâtı elde etmiş yani bilgilere sahip olan akıldır.

Akıl dediğimiz mutlak ve soyut kavram; aklın sadece heyûlânı akıl yani insan nefsinin bilen (âlime) kısmını ifade etmektedir. Bu anlamda aklın yegane bilgisi evveliyyât bilgisi yani doğruluk-yanlışlık ayrımı ve insanın kendi nefisini ve nefsinin temel yetilerini bilmesidir. Fakat bilme ve yapma sisteminin en tepesinde olması bakımından akıl, nefsin diğer tüm bilme ve yapma yetilerini kullanmakta ve yönetmektedir. Diğer taraftan bu yetiler ile akıl arasında bir uyum bulunmakta ve bu yetiler gerek pratiğe dökme gerekse varlık ile ilgili ilk bilgileri elde edip akla ulaştırma açısından bilgi ve eylem konusunda akla yardımcı olmaktadır. (Akyüz, 2019)

Razî'nin Nakil ve Değerlendirmesi

Râzî, Kur'an-ı Kerimdeki meselleri yorumlarken benzer konudaki âyetler, Arap dili ve üslubu, Arapça şiirler, sebab-i nüzûl, kıraat farklılıkları, kelâmî yaklaşımlar, fikhî konular, acem temsilleri, âyetler ve kelimeler arasındaki ilgi ve münâsebet ve İsrâiliyat kaynaklı rivayetler gibi birçok hususa başvurmuştur. Çünkü o, kendi çağındaki tüm ilimlerden istifade etmiş ve yeri geldikçe de bağlantı kurmayı ihmal etmemiştir. Birçok yerde akla gelebilecek soruları sormuş, âlimlerden konu ile ilgili nakillerde bulunmuş, ardından da kendi yaklaşımlarını ortaya koymuştur. (Faruk, 2022)

Râzî düşüncelerinde tümel akli doğrulardan hareket etmiş ve tekil ferî konuları bu külli kaidele-re göre değerlendirmeye çalışmıştır. Aklın, dinin anlaşılmasında temel kriter olması gerektiğini, akıl olmazsa insanın naklî bilgiyi de kullanamayacağını açıkça vurgulamıştır. Râzî, akli doğruların nebi-lerin ve resûllerin verdiği hükümlerin üstünde olduğunu savunur. Zira peygamberlerin getirdiği bilgilerin doğruluğunu insan ancak aklın ulvî konularda vereceği hükümlere göre tespit edebilir. Râzî'ye göre naklî haberleri akli deliller temelinde değerlendirmek küllî bir kuraldır (kânûn kullî). Akıl asıl, nakil fer'dir. Fer'in asla teâruzu düşünülemez. Akil nakil arasında bir çatışma durumunda naklî delil tevil edilebiliyorsa tevil edilir, edilmiyorsa durum Allah'a havale edilir. Râzî, bu tüm dengelimci (dedüktif) yöntemi hadislere de uygulamış, tümel akli doğrulardan hareketle tekil rivayetleri değerlendirmeye çalışmıştır. Bu anlamda Râzî'nin hadislerin değerlendirilmesinde bir metin/muhteva kritiği yaptığını söylemek mümkündür. O, muhaddisleri metin kritiği yapmamakla suçlamıştır. O, hadislerin sahabe tarafından on yıllar sonra yazılmaya başlandığı ve bundan dolayı hadislerdeki ifadelerin birçoğunun bizzat Hz. Peygamber'e ait olmadığını, ravilerin kendi ifadeleri olduğunu ifade etmiştir. (Seven, 2021)

SONUÇ

Râzî'nin el-Mebâhisü'l-meşrikiyye'de metoduyla ilgili perspektifini yansıtan ifadelerine bakıldığında, onun bir sentez çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre daha önce yaşamış düşünürlerin görüşlerini tümünden kabul veya bütünüyle reddetme şeklindeki iki yaklaşım da yetersizdir. Kendisi bunlar arasında tahkik yapmak gibi vasat bir yolu tercih ettiğini söylemektedir. Râzî muhtelif problemleri diğerlerinden tefrik ederek bunları yeni bir düzen içerisinde ele almaktadır.(el-Bağdadi, 1990) Özetle Râzî, kendisinin daha önce yaşamış olanlardan farklı, onları ihata eden ve onların ötesine geçen bir düşünür olduğunu iddia etmektedir ve bu öteye geçmenin hem metâlib hem de usul açısından olduğunu dile getirmektedir (Görgün, 2007).

KAYNAKLAR

- Akyüz, Turgut. (2019). “*Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Aklın Tarihi ve Temel İşlevleri*”, Ortaçağ Araştırmaları Dergisi – Journal of Medieval Researches Vol.: 2 Issue: 1 (Haziran 2019), 23-34.
- Altaş, Eşref. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi (Fahreddin Razi'nin Hayatı, Hamileri, İlmi ve Siyasi İlişkileri)*. 1.Cilt. Ankara: İsam Yayınları, 2013.

- Arıcı, Mustakim. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi (İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü)*. 2/178. Ankara: İsam Yayınları, 2013.
- Coşkun, İbrahim. "Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Razi'nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri" Kalamda Bilgi Problemi/ Sempozyum içinde, (Bursa:2003), s. 110. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, agın., s. 330
- Çapak, İbrahim. "Razi'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi", Dini Araştırmalar 8/23(Yayın Tarihi Verilmemiş), 111-126.
- Faruk, Mehmet. "Fahreddin er-Râzî'nin Kur'ân Mesellerini Yorumlama Metodu", Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi 2/1 (2022).
- Görgün, Tahsin. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 17 (2007), 49-78.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat 2004, 152.
- Işık, Hidayet. "Fahreddin Razi'nin Çeşitli Dinler ile İlgili Bilgi ve Görüşleri". Dini Araştırmalar 3/7 (2000).
- Sancar, Faruk. *Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, 21.
- Seven, Şuayip. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında Fahreddin Er-Râzî'nin Hadislere Bakışı", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1 (2021).
- Türker, Ömer - DEMİR, Osman (ed.). *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi (Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Razi)* 1.Cilt. Ankara: İsam Yayınları, 2013.
- Yavuz, Şevki Yusuf. (1995). "Fahreddin Razi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12/89-95 İstanbul: TDV Yayınları, 1995
- Öz, Ruhullah. "Fahreddin Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/1 (2022), 201-203.

James W. Fowler ve Viktor E. Frankl'ın Yaklaşımıyla İnanç Gelişimi ve Anlam Arayışı İlişkisi

Bergüzar Demirci*

ÖZET

Fowler inanç gelişimi teorisinde, insanların hayatlarında anlam arayışının temel bir motivasyon kaynağı olduğunu savunur. Bu teoriye göre, insanlar kendi hayatlarını ve dünyayı anlamlı bir bütün olarak görmek isterler ve bu anlam arayışı, kişinin inanç sistemini ve değerlerini şekillendirir. Logoterapi ise, bu anlam arayışına odaklanan bir terapi yaklaşımıdır. Logoterapi, bireyin hayatında anlamlı bir amaca sahip olmasını, kendini gerçekleştirmesini ve hayatından tatmin olmasını amaçlar. Logoterapinin temelinde, insanların anlam arayışı yatmaktadır.

Bu bildiride Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve logoterapi arasında bir bağlantı kurmanın mümkün olduğu ileri sürülmektedir. James Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve Viktor Frankl'ın logoterapi kuramı arasında hayatın anlamıyla ilgili bağlantıları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışma insanların hayatlarındaki anlam arayışını anlamak ve bu arayışa terapi yoluyla yardımcı olmak için psikolojik bir bakış açısı sunma açısından önem taşımaktadır. Bu araştırma nitel yöntemlere başvurulmuş kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Sonuç olarak, bu çalışma yaşamın anlamı, dindarlık, logoterapi ve inançlar arasında karmaşık bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İnanç Gelişimi, Logoterapi

GİRİŞ

Hayatın anlamı, insanlığın en eski ve en temel sorularından biridir. İnsanlar, varoluşlarının anlamını ve amacını anlamlandırmak için bu soruya cevap ararlar. Bu bildiri metni, hayatın anlamı arayışının önemini vurgulayarak, iki farklı yaklaşım olan James Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve Viktor Frankl'ın logoterapi kuramı arasında bir bağlantı kurmayı amaçlamaktadır. İnsanlar, yaşamlarında karşılaştıkları zorluklarla mücadele ederken hayatın anlamını arayış içerisine girerler. Bu arayışta, çeşitli kaynaklardan yararlanabiliriz. Dini inançlar, ahlaki değerler, kişisel deneyimler ve kültürel normlar gibi faktörler, hayatın anlamını bulma sürecinde rehberlik edebilir. Dini inançlar, insanlara evrensel bir anlam ve amacın varlığını göstererek hayatlarında bir temel sağlayabilir. Ahlaki değerler, insanlara etik prensipler ve doğru olanı belirlemede yol gösterebilir. Kişisel deneyimler, bireylerin kendi yaşamlarında elde ettikleri deneyimler ve öğretiler aracılığıyla anlamı keşfetmelerine yardımcı olabilir. Kültürel normlar da toplumun paylaştığı değerler ve inançlarla birlikte hayatın anlamını anlamaya katkıda bulunabilir. Bu bildiri, Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve Frankl'ın logoterapi kuramının hayatın anlamı konusunda bize neler öğretebileceğini inceler. Hayatın anlamı konusunda farklı düşünce sistemlerinin olduğu ve bu bildirinin Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve Frankl'ın logoterapi kuramını karşılıklı incelemelerde bulunarak bu konuda daha derin bir anlayış sunmayı amaçladığı belirtilir. Bu çerçevede, Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve Frankl'ın logote-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

rapi kuramı ayrı ayrı incelenecek ve her birinin hayatın anlamı konusundaki görüşleri detaylı olarak ele alınacak. Bu yaklaşımların nasıl ortaya çıktığı, neyi savundukları ve hangi faydaları sağladıkları incelenecektir. Fowler'ın inanç gelişimi teorisi, insanların inanç sistemlerinin nasıl evrimleştiğini ve anlam kazanma duygusunu nasıl şekillendirdiğini açıklarken, Frankl'ın logoterapi kuramı ise insanların anlam arayışını nasıl ele aldığını ve anlam kazandırma sürecindeki rolünü ele alır. Bu çalışmanın amacı, Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve Viktor Frankl'ın logoterapi kuramı arasında hayatın anlamıyla ilgili bağlantıları ortaya koymaktır. Bu çalışma, yaşamın anlamı, dindarlık, logoterapi ve inançlar arasında karmaşık bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Yaşamın anlamını bulmak, inançlarımızı keşfetmek ve değerlerimize dayanarak hareket etmek bize içsel tatmini ve anlamı sağlayabilir. Logoterapi gibi yöntemler de bu süreçte bize rehberlik edebilir ve yaşamın anlamını bulmada yardımcı olabilir.

JAMES FOWLER

Fowler 1940 yılında ABD'de doğmuştur. Çocukluk ve gençlik hayatının ve inancının şekle bürünmesinde birden çok faktörün etkili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle, papaz olan babasının vaazları, Duke Üniversitesi'nde almış olduğu Eski ve Yeni Ahit dersleri, Duke'daki Metodist Öğrenci Merkeziyle olan bağları ve 60'lı yılların sonlarında farklı din ve mezheplere mensup bir grup katılımcının hayat tecrübelerini paylaşmak üzere haftada bir toplandıkları Interpreter's House'daki yöneticiliği, burada edindiği deneyim ve gözlemleri, Fowler'a, daha sonra teorisini ortaya koymakta önemli katkılar sunmuştur (Fowler, 2004; Streib, 2004 akt., Adem & Mehmedoğlu, 2006) 1971 yılında Harvard Üniversitesi'nde doktorasını bitirmiş olan Fowler, 1987 yılında Profesör unvanını yükselmiştir. Bir süre Harvard Divinity School ve Boston College'da öğretim görevlisi olarak bulunduktan sonra asıl akademik çalışmalarını Harvard Üniversitesi Moral Gelişim Merkezi'nde sürdürmüştür. 70'li yılların sonunda başladığı inanç gelişimi konusundaki bilimsel çalışmasını, 1981 yılında kapsamlı bir inanç gelişimi modeli olarak Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning (İnanç Evreleri: İnsan Gelişimi ve Anlam Arayışının Psikolojisi) adlı eseriyle bilim dünyasına sunarak büyük ve haklı bir üne kavuşmuştur. Fowler'ın bu eseri yayımlandıktan sonra pek çok defa basılmış, kısmen veya tamamen birçok dile çevrilmiştir. Ayrıca editörlüğünü yaptığı birçok kitap ile altmışın üzerinde makalesi bulunmaktadır. 1994 yılında, Amerika Psikiyatri Birliği tarafından, din ve psikiyatri arasındaki diyaloga katkılarından dolayı Oskar Pfister Ödülü'ne; Amerika Psikoloji Birliği tarafından da, Din Psikolojisinin gelişimine olan katkılarından dolayı William James Ödülü'ne layık görülmüştür. Fowler, 1994 yılından beri Emory Üniversitesi Ahlak Merkezi yöneticiliğinin yanı sıra, Birleşik Metodist Kilisesi'ndeki din adamlığı görevine de devam etmektedir. (Adem & Mehmedoğlu, 2006)

James Fowler'ın İnanç Teorisi

Fowler, inancın kolayca tanımlanamayacağına dair bir düşünceye katılmaktadır ve bunun yerine inancı tam olarak anlamak için birden fazla bakış açısını eş zamanlı olarak birleştirmek gerektiğini savunmaktadır. İnanca nesnel bir şekil vermek kolay değildir, yani inanç araştırmadan ayrı bir nesne olarak ele alınamaz. Fowler, çalışmalarında inancı farklı terimler ve ifadelerle tanımlamıştır. (Fowler, 1981, s. 32 akt., Ok, 2007). Fowler'ın bir tanımına göre, inanç insanların kendilerini, diğerlerini ve dünyayı, varoluşun sonlu koşullarıyla ilişkili ve onlardan etkilenen şekillerde deneyimleme biçimleridir. Bu deneyimler, insanların gelişmiş ve sürekli gelişme halinde oldukları bir şekilde gerçekleşir (1981, sl. 92-3 akt., Ok, 2007). Başka bir tanıma göre, inanç kişinin sonlu bir çevreyi açık veya örtük bir uyum içinde hayal ettiği ve kendi-öteki ilişkilerini kurduğu bilgi sahibi olma, değer verme ve kendini adamaya dair eylemlerdir. İnanç, hem anlamı bulmayı hem de anlam tarafından bulunmayı dinamik bir şekilde içerir. Bu, inancın hem dine özgü ifadelerini ve davranışlarını hem de dinsel olmayan bir çevrede kişinin uyum bulma ve yönelme şekillerini içerir (Fowler, 1992b, sl. 15-16

akt., Ok, 2007). Fowler'ın tikel olarak belirttiği "inanç... dır/dur" şeklinde biten ifadelerinden bazıları şunlardır:

İnanç, yaşamı etkileyen unsurlarda ve ilişkilerde uyum sağlama ve anlam verme şeklidir. Anlam keşfetme, anlam oluşturma, yorumlama, kavrama, anlamın sürdürülmesi ve anlamın dönüştürülmesi gibi faaliyetlerle ilişkilidir (Fowler, 1986 akt., Ok, 2007). İnanç, hayatta karşılaşılan olasılıkları, sınırlılıkları ve sonluluğu anlama, yorumlama ve bu unsurlara yanıt verme şeklidir. Hayatın belirsizlikleri, sonlu doğası ve son noktalarıyla başa çıkma ve bunlara tepki gösterme şeklini ifade eder (1984, s. 52 akt., Ok, 2007). İnanç, temel ve varoluşsal olarak güven duyulması ve bağlılık gösterilmesidir. Bir şeyi veya birini elde etmek için kararlılıkla çaba sarf etme ve kalbi veya iradeyi düzenleme eylemiyle ilişkilidir. Kişi, kendini bilinebilene veya onaylanana adanmak ve sadık bir şekilde yaşamak, yaşam ve karakterin bu bağlılıkla şekillenmesi anlamına gelir (Fowler, 1981, s. 11 akt., Ok, 2007). İnanç, insanın kendini başkalarıyla olan ilişkisinde (paylaşılan anlam ve amaç düşüncesiyle birlikte) tanımladığı bir ilişki olarak ifade edilebilir (Fowler, 1981, s. 4 akt., Ok, 2007). İnanç, varoluş ve eylem şeklimizi oluşturan bilme, onaylama ve değer atfetme sürecidir. İnsanlar veya gruplar, kendilerini varoluşun sınırlayıcı koşullarıyla ilişkilendirerek, bilme ve zihinsel tasarlama yoluyla kendilerini görmektedirler. Bu bilme, özellikle kişiyi veya grubu etkileyen (kontrolün ötesinde olan) güçlere, sınırlara (örneğin ölüm ve sonluluk gibi) ve varoluşun, değer ve anlamın kaynaklarına bağlama süreciyle ilişkilidir (Fowler, 1992a, s. 5 akt., Ok, 2007). İnanç, bireyin içsel benlikle iç içe olan bir deneyimdir ve ilişkiler içinde var olma (becoming) ve var olmanın sürekli gelişen öznel deneyimini ifade eder. Gelişme, genişleme, dönüşme ve süregelen büyüme anlamına gelir (Fowler, 1996, s. 20 akt., Ok, 2007)

İnanç, bir tikel önermeler sistemine dayanmayan, tamamıyla kişinin bir özelliği olarak kabul edilir. İnançlı bir birey, gerçekliği duygularıyla, düşünceleriyle, söylemleriyle ve davranışlarıyla bütün bir kişiliğiyle karşılar. (Smith, 1979, s. 206 akt., Ok, 2007). Bu sebeple, inancın kişiliğe eşit derecede geniş bir kapsamı bulunmaktadır. (s. 158). Bir bireyin inancı, varoluşunun kaçınılmaz bir parçasıdır. İncanın içerisinde yer alan "bilme" kavramı, kişiyi gerçeklikle ilişkilendirir. İnanç, hayati bir değere sahiptir; kimse uzun süre boyunca inancın olmadığı bir hayatı sürdüremez. Ayrıca, inancın semboller, ritüeller ve ahlaki biçimler aracılığıyla ifade edildiği derinliklere inildiğinde, Müslümanlar, Hristiyanlar, Marksistler, Hinduizm inananları ve diğer inançlardaki insanlar arasında benzer bir olgu görülür. Ancak inanç, sınırsız bir çeşitlilik arz eder; her bireyin inancı kendine özgü bir niteliğe sahiptir. (Fowler, 1981, s. XIII akt., Ok, 2007). Smith (1979) tarafından öne sürülen perspektife göre, inanç insanın dünyada kendini rahat hissedebileceği, anlamı bulabileceği sessiz bir güven ve memnuniyet, derin ve kalıcı bir anlamdır. İnsanın hayatındaki kısa süreli olaylarının ötesine geçerek, onda sürekli bir varlığını sürdüren bir şeydir. (s. 12). İnanç, anlamla ilişkilidir ve dünya görüşleri bu anlamı işlevsel hale getirir, onu oluşturur ve korur. Fowler'a göre, inanç, bir imgeleme biçimi olarak "dönüşüm gücüne" sahiptir. Bu özelliği sayesinde, inanç ilişkilerin yapısını oluşturan, dinamik ve bütünsel bir yapıdır. Bu ilişkiler, bireyin başkalarıyla, dünya ile ve kendiyi (benlikle) olan ilişkisini içerir ve hepsi sonuçsal bir ortamla bağlantılı olarak yorumlanır. (Fowler, 1992c akt., Ok, 2007). Hem mantıklı düşünceleri hem de duygusal yanları içeren, hem farkında olan hem de bilinçaltında gerçekleşen bir gelişimsel süreçtir. (s. 21). İnanç, insanların sahip olduğu veya kavramsal olarak taşıdığı bir şey değil, eylemleriyle ortaya koydukları bir süreçtir. Bu nedenle, inanç terimi yerine inanma-fiiline başvurmak daha uygun olabilir. (Astley, 1991, s. 2 akt., Ok, 2007). 'Bilme', varoluşsal-inancın temel kavramlarından biridir. Bu nedenle, inanmanın bir epistemolojik boyutu bulunmaktadır. H. Richard Niebuhr ve Paul Tillich gibi düşünürlerin perspektifinde, inanç 'dünyayı anlama biçimi' ile yakından ilişkilidir. Onlara göre inanç, dünyayı belirli bir dış görünüme dayanarak kurgulama şekli olan 'bir bilgi biçimi'dir. Farklı inanç geleneği, varoluşun sonlu koşullarından kaynaklanan farklı dünya varoluş biçimleridir. (Fowler, 1981, s. 98 akt., Ok, 2007). İnanç, yapısal bir bilgi biçimi olarak değerlendirildiğinde, belirli bir aşamada olma durumuyla ilişkilendirilir. Bu durumda, inanç aşamaları, Piaget'in bilişsel veya Kohlberg'in ahlaki aşamala-

rındaki içerikten farklı olan alanları da içerir. Fowler'a göre, inanç aşamaları, bilişsel veya ahlaki aşamalarla veya bu ikisinin karışımıyla aynı değildir ve sadece onlara indirgenemez. Çünkü Fowler'a göre, insanın anlam oluşturma sürecine yönelik bütünsel bir yaklaşımın, 'akıl yürütme - imgeleme', 'ahlaki yargılama - sembolle ifade etme' ve 'çoşkun/kendinden geçirici sezgi - mantıksal tümdengelim' boyutlarını içermesi gerekmektedir. (Fowler, 1981, s. 99 akt., Ok, 2007). Dykstra (1986, s. 49) Fowler'ın inanç tanımının temel özelliklerini, Fowler'ın ayrıntılı ve kapsamlı ifadelerinden hareketle, aşağıda özetlediği gibi belirlemiştir:

- a) İnsanların içerisinde bulunduğu bir bilme ve varoluş biçimi olarak inanç, bir insan aktivitesidir.
- b) Bu aktivite, ilişkiler aracılığıyla gerçekleşir.
- c) Güven ve bağlılık, bu ilişkilerin en önemli unsurlarıdır.
- d) İnsanlar bir şeye güvenir veya bağlanır, böylece inanç nesnelere sahip olur.
- e) Güvenilen ve bağlanılan şeyler sadece bireyler ve gruplarla sınırlı değildir, aynı zamanda bu bağlantılı kişilerin ve grupların bağlı olduğu "en üst değer ve güç merkezleri" ile ilişkilidir.
- f) Güven ve bağlılık ilişkisi, insanların (hem maddi hem de manevi) dünyalarını şekillendirir, anlam oluşturmalarına yardımcı olur ve benliklerini inşa eder.
- g) Bu şekillendirme, anlamlandırma ve "yapıcı bilme" eylemleri, inancı tanımlayan temel faaliyetlerdir (akt., Ok, 2007).

İlişkisel Yön:

İlişkisel yönlendirme, insanların etkileşimlerinde ve ilişkilerinde, belirli bir yön veya eğilimle hareket etme eğilimini ifade eder. Bu, bireylerin diğer insanlarla olan ilişkilerinde, iletişimlerinde veya davranışlarında belirli bir yön veya yönelim sergilemesini içerir. İlişkisel yönlendirme, insanların duygusal, sosyal ve psikolojik bağlantılarını şekillendirir ve belirli bir ilişki veya etkileşim biçimini tercih etme eğilimini ifade eder. Örneğin, bazı insanlar daha yakın ilişkilere yönelirken, bazıları daha bağımsızlık ve uzaklık tercih edebilir. İlişkisel yönlendirme, bireylerin kişisel tercihleri, değerleri ve deneyimleri ile şekillenen bir özelliktir.

İnanç, kişilik özelliklerinden daha fazla etkileyici faktörlere sahiptir. İnanç, sağlam bir temele sahip olsa bile, kişinin psikolojik faktörler olan bilgi, kişilik ve durumun yanı sıra sosyolojik ve diğer bağlamsal faktörler tarafından da etkilenir ve şekillendirilir. (Smith, 1979, s. 131akt., Ok, 2007). "İnanca sahip olmak, " biriyle veya bir şeyle bağlantı kurmayı ifade eder. Bu durumda, birey kalbini birisine verir, ilgi ona yönelir ve umut ona bağlanır. (Fowler ve Keen, 1978, s. 18 akt., Ok, 2007) İnanç, bireyin kendi ve diğerleriyle olan ilişkisini uyumlu bir şekilde tasavvur etme sürecinde, bilme, değer atfetme ve adama işlemlerinin temelinde yatan bir kurgulamadır. Bu kurgulama, bireyin kendini ve çevresini anlamlı bir şekilde şekillendiren ve ilişkilendiren eylemleri içerir. (Fowler, 1991a, s. 17 akt., Ok, 2007). İnanç gelişimi kuramı, bireyin kendini diğer insanlarla ilişkilerinde, iç dünyasında ve sonul gerçeklikle olan ilişkisinde şekillendirdiği, benlik-diğerleri, benlik-benlik ve benlik-sonul ilişkilerini oluşturan kapasitelerin gelişimini açıklamaktadır. Bu kuram, içsel ve dışsal etkileşimlerin bireyin inanç sistemlerini oluşturmadaki rolünü vurgular. Bireyin inanç gelişimi sürecinde, bu kapasitelerin gelişimi bireyin inançlarının derinliğini ve karmaşıklığını yansıtır. Bu bağlamda, bireyin inançları, diğer insanlarla ilişkileri, iç dünyası ve sonul gerçeklik arasındaki etkileşimlerin bir ürünü olarak ortaya çıkar. (Fowler, 1987, s. 56 akt., Ok, 2007). İnanç, topluluk, dil, ayinler ve bakım/yetiştirme gibi unsurlara bağımlıdır. Bu unsurlar, inancın oluşması ve sürdürülmesi için gerekli olan temel öğelerdir. İnanç, bir topluluğun varlığını, bir dilin kullanımını, ayinlerin gerçekleştirilmesini ve bakım/yetiştirme süreçlerini gerektirir. Bu unsurlar, inancın toplumsal, iletişim-sel, dini ve kişisel boyutlarını şekillendirir ve inanç pratiklerinin devamlılığını sağlar. (Fowler, 1981, s. xiii akt., Ok, 2007). inancın yaşanma şekillerinden biri olan dindarlık, temelde etkileşimsel bir süreçtir. Dinsel sembol ve ayinler, inancın ifade araçlarıdır. İnsanlar onları iletişimde bulunma amacıyla kullanırlar (Streib, 2001, s. 146 akt., Ok, 2007). İnanma, güvenme ve bağlanma eylemi olduğun-

dan dolayı, bu güven ve bağlanma tek başına gerçekleşemez. Çünkü güven, bir geçiş eylemidir ve güvenilmesi gereken bir unsurun varlığını gerektirir. Fowler'a göre, bu güven ve bağlanmanın nesnesi, hem bir toplum hem de o topluma bağlanmayı ve güveni sağlayan ortak değerler merkezidir. İnsanlar, ancak bu ortak değerler temelinde birlikte hareket ederken kendilerini bir toplumla bir bütün olarak hissederler. Başkalarıyla paylaşılan güven ve bağlılık, insanları kendi "değer merkezleri", "güç sembolleri" ve "hikayelerine" bağlayan ve birbirleriyle ilişkilendiren ortak güven ve bağlılık ile derinleştirilir ve onaylanır. (Fowler, 1992c, s. 23 akt., Ok, 2007).

İnancın Üç Unsuru ve Arasındaki İlişkiler:

İnanca dair etkileşim halinde bulunan üç temel boyut vardır: a) bireyin kendi benliği, b) bireyin aidiyet duyduğu toplum ve c) bireyin ve toplumun ortaklaşa kabul ettiği en yüce değer ve güç merkezleri. Bu üçlü ilişkideki dönüşüm ve değişimler, sürekli gelişim ve kişisel yaşam deneyimlerinin içeriği ve formu değiştiğinde ortaya çıkar (Fowler, 2001, s. 164 akt., Ok, 2007). İnanç üçgenini oluşturan unsurların açıklanması, bu unsurların yapısı ve işleyişi hakkında bilgi vermelidir.

Benlik:

İnanç, bireyin kendisiyle ilişkili olarak ortaya çıkan ve kişiler arası düzeyde benlik gelişiminin temel unsurlarını oluşturan bir olgudur (Fowler ve diğer., 1978, s. 19 akt., Ok, 2007).

Değer ve Güç Merkezleri:

Bireyler, toplumla birlikte paylaştıkları değer merkezlerine bağlılık geliştirirler. Bu en üst değerler, grup üyelerinin birlikte ortaklık içinde bulunmalarını teşvik eder veya onaylar ve böylece grup içinde birbirlerine bağlayıcı bir unsurdur. Bu değerler, metinler, sözlü iletiler veya yaşatılan gelenekler şeklinde ifade edilebilir (Fowler, 1992c, s. 20 akt., Ok, 2007). Fowler'ın kuramında, Tanrı yerine "paylaşılan değer ve güç merkezleri" ifadesini kullanması dikkate değerdir. Bu üst düzeydeki değer merkezleri, sadece Tanrı düşüncesiyle sınırlı olmayıp, bireyler için bilinçli veya bilinçdışı bir düzeyde en büyük öneme sahip olan amaçlar, ilgi alanları veya kişiler tarafından da oluşturulabilir. Bu değer merkezleri, çok tanrılı veya tek tanrılı olması fark etmeksizin, bireyin dünyayı algılama ve dünyada var olma şeklini güçlü bir şekilde şekillendirir (Fowler, 1981, s. 276 akt., Ok, 2007). En üst düzeydeki değer merkezleri, insanların sonuçsal olarak yönlendikleri bir hedef olarak algılanır. Semboller tarafından temsil edilen bu en üst değerler dizini, insanın bilişsel ve davranışsal süreçlerini belirleyen aracı unsurlardır. Bu nedenle, bu aşamada "insanlar neye inanıyor?" değil, "insanlar düşünürken hangi düşünce ve sembol sistemlerini seçiyorlar?" sorusu önemlidir. (s. 52). Bireyin kendisi aracılığıyla dünyaya ve yaşama baktığı bir değerler çerçevesi, kişisel ve sosyal işlerini düzene sokma amacıyla hizmet eder. (s. 50). İnanç farklı kişiler, kurumlar, olaylar ve ilişkilerle etkileşim deneyiminden ortaya çıkan dinamik bir süreçtir. İnanç, insan yaşantısının "malzemesi"ni oluşturan unsurlarla etkileşim halinde şekillenen bir süreçtir (Fowler, 1981, s. 25 akt., Ok, 2007). İnanç, insanlara ve gruplara, karşılaştıkları ve sürekli etkileşim halinde oldukları güçlere düzen, uyum ve anlam verme biçimlerini oluşturur. İnsanlar, bu sonuçsal çevrenin özellikleriyle ilgili örtük ve açık varsayımlarını kullanarak kişiler arası, kurumsal ve mesleki ilişkilerini oluşturur ve sürdürür. İnsanların günlük hayatlarına yön ve anlam katan unsurlar, bu sonuçsal çevrenin kendileri ve değerleriyle ilgili nitelikleri ve gücünü bilinçli veya bilinçsiz şekilde işlevsel bir şekilde hayal etmeleridir (Fowler ve diğer., 1978, s. 21 akt., Ok, 2007). inancın içeriğinde:

- a) Sevgi ve bağlılık, bir kişinin yaşamında ve kişiler arası ilişkilerinde önemli bir rol oynar ve düzenleyici bir güce sahiptir. Bu değer merkezi, insanlar için büyük öneme sahip olan insanlar, davalar, düşünceler veya kurumlar aracılığıyla oluşabilir. Örneğin aile, başarı, kariyer, kişinin milleti, ideolojik inançlar, para, güç, nüfuz, cinsellik, Tanrı gibi faktörler sevgi ve bağlılığı oluşturabilir. (Fowler, 1992c, s. 22 akt., Ok, 2007).

- b) Fowler, insanların sonlu varlıklar olarak tehlikeli bir dünyada bulunduğunu dikkate alarak, insanların yaşamlarını nasıl düzenleyeceklerini sorgular. Bu düzenleyici gücün bazıları için Tanrı, diğerleri için ise farklı unsurlar, örneğin bir eser veya başka bir şey olabileceğini belirtir. Bu güç imgeleri ve realiteleri, insanların yaşamlarını yönlendiren ve anlamlandıran faktörlerdir (Fowler, 1992c, sl. 22-23 akt., Ok, 2007).
- c) Fowler'a göre, paylaşılan bir temel veya çekirdek hikaye insanların hayatında önemli bir rol oynar. Bu hikaye, insanların çocukluk dönemlerinde (beş yaşına kadar) bilinçaltında oluşan bir anlatıya benzetilir. Bu senaryo veya "script", insanların hayatları boyunca bilinçaltında karar vermelerini ve seçim yapmalarını şekillendirir ve yönlendirir. Bu süreç bilinçsizce başlar ve zamanla insanlar tarafından bilinçli bir şekilde kabul edilen ve kendilerini bağladıkları bir haline dönüşür. Temel bir inanç hikayesi, insanlara hayatta ilham verir, yol gösterir ve umut verir (Fowler, 1992c akt., Ok, 2007).

İnanç Grupları:

Fowler, üçgenin alt sağ ayağını oluşturan başkaları/inanç grupları konusuna odaklanarak, kurumunun sosyal-etkileşimsel dinamiklerine dikkat çeker. Ona göre, dinsel cemaatler farklı ekolojilerde faaliyet gösteren ve farklı inanç bilinçliliği türlerini yansıtan topluluklardır. Bu cemaatler, bireylerin inanç kavrayışları üzerinde grup rollerinin ve üyeliklerinin etkilerini vurgular. Fowler'a göre, insanların inançlarını geliştirmede ve dönüştürmede, sosyal çevreleri ve inanç topluluklarıyla etkileşimleri önemli bir rol oynamaktadır. Bu etkileşimler, bireylerin inançlarını şekillendirmede, derinleştirmede veya değiştirmede etkili olabilir. (Ok, 2007).

İnancın Evrenselliği ve Çeşitliliği:

İnsanlar arasında ortak olan bazı özellikler, inancın evrensel bir olgu olmasını gerektirir. Bu özellikler, ölümün kaçınılmazlığıyla karşı karşıya olmak, belirsizlik ve riskli durumlarla baş etmek için seçimler yapmak, bilinmeyen ve anlaşılamayan şartlar altında yaşamak, karşılık vermek ve tepki göstermek gibi durumları içerir. Bu tür zorluklar altında, insanlar başka insanlar veya insan topluluklarıyla güven ve bağlılık ilişkileri kurarak kendi benliklerini geliştirmeye çalışır (Fowler, 1984, s. 50 akt., Ok, 2007). İnanç, evrensel bir çeşitlilik sergileyen bir olgudur. Günümüz dünyasında, dünyevi toplumlar, akla ve aşkın bir değere inanmayı tercih etmektedir. Bu evrensel niteliğin temelinde, insan bilişinin işleyişindeki benzerliklerin yattığı düşünülebilir. İnanç, insanın zihinsel süreçleriyle ilişkilendirilen bir biliş durumudur ve farklı kültürlerde farklı şekillerde ifade edilebilir. İnsanların düşünceleri, duyguları, deneyimleri ve değerleri, inançlarının şekillenmesinde etkili olur ve evrensel insan deneyimleriyle etkileşime girer. Böylece inanç, insanların dünyayı ve kendilerini anlama, anlamlandırma ve ilişkilendirme çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkar (s. 130).

İnancın Karşıtı Olarak Nihilizm:

İnancın karşıtı, şüphe değil nihilizmdir. Nihilizm, zihinde herhangi bir aşkın varlık veya anlamı hayal edememe ve olumsuz bile olsa anlam oluşturma konusunda ümitsiz olma durumunu ifade eder. Nihilist bir bakış açısına sahip olan kişi, her türlü inanç veya anlam arayışını reddeder ve hayatın anlamsız olduğuna inanabilir. Bu durumda, inancın yerini belirsizlik ve umutsuzluk alır. İnanç, insanların hayatta bir anlam ve amaç bulma çabasını temsil ederken, nihilizm tam tersine anlamsızlık ve umutsuzluk duygusunu ifade eder (Fowler, 1981, s. 31 akt., Ok, 2007). Nihilizm, kişinin kendini çevreleyen dünyayı veya kendi yaşamını önemli bulmada zorlanması durumudur. Bu, kişinin atıl bir şekilde, çevresindeki olaylara ya da evrene karşılık verme yeteneğini kaybetmesi anlamına gelir. "Karşılıklılık" kavramının kaybolmasıyla birlikte, kişi çevresindeki insanlara veya olaylara karşılık verme farkındalığına sahip olmaz. Bu durumda kişi, tamamen anlık olaylara dayanırken, hatta bu anlık olaylara bile uzun süre güvenemeyeceğini düşünebilir. Bu durum, kaybolma duygusu,

yabancılaşma, kimlik kaybı, bağlılık eksikliği ve güvensizlik gibi yeni tabirlerle ifade edilebilir (s. 13). İncancını kaybetmiş bir kişiye göre, hiçbir şey değerli görünmez. Yaşam, uyum veya ahengi bulunmayan farklı parçalardan oluşur. Bu durumdaki bir insan için, diğer insanlar eşyalar gibi algılanır. Toplum, parçalara ayrılmıştır. Sadece Tanrı değil, düzen, anlam ve amaç da kaybolmuştur. (s. 133).

Varoluşsal İnanç ve Din:

Genellikle inanç, dinsel inanç olarak bilinir ve inanç konuları da çoğunlukla din yoluyla ifade edilir (Fowler, 1984, s. 51 akt., Ok, 2007). Din, inançlı bireylerin geçmişte ve günümüzde, imgeledikleri kozmosla ilişkili olarak ifade etme, kutlama ve yaşama amacıyla oluşturdukları biçimlerden meydana gelir (Fowler, 1981, s. 27 akt., Ok, 2007). İçeriği ve bağlamı açısından inanç her zaman dinsel değildir (Fowler, 1981, s. 4). İnanç, bir kişinin bir şeye veya bir düşünceye olan güveni, inancı veya bağlılığı ifade eder. Bu inançlar dinsel inançlar olabileceği gibi, felsefi, ideolojik, ahlaki veya kişisel değerlere dayanan inançlar da olabilir. İnsanlar, hayatta anlam ve amaç bulmak için farklı inanç sistemlerine, felsefi görüşlere veya değerlere sahip olabilirler. Bu nedenle, inanç kavramı sadece dini bağlamda değil, daha geniş bir perspektifte de kullanılmaktadır (Fowler, 1981, s. 4 akt., Ok, 2007). Varoluşsal inanç kavramı, belirli tarihsel dinlere bağlı olmak zorunda olmadığı gibi, dünyevi veya hümanist değerler gibi başka içeriklerle de doldurulabilir. Varoluşsal inanç, bireyin varoluşsal sorunlara, anlam arayışına, insan doğasına ve yaşamın anlamına ilişkin düşüncelerine dayanır. Bu inanç, bireyin dünya görüşüne, değerlerine ve yaşamına anlam katmak için farklı kaynaklardan beslenebilir. Dolayısıyla, varoluşsal inanç kavramı, tarihsel dinlerle sınırlı olmayan geniş bir yelpazede içerikle doldurulabilir. (Fowler, 1981, s. 31 akt., Ok, 2007). İnanç ne dinle sınırlıdır ne de dinle aynı şeydir. Yani kişi komünizm, materyalizm veya "dünyevi hümanizm" gibi dinsel olmayan bir içerikle inanca sahip olabilir. Birikmiş/kümülatif bir gelenek olarak din, geçmişteki insanların inançlarının ifadelerinden oluşmuştur. Din; bir kutsal metin, teoloji, sembol, mit, ahlaki öğreti, ibadetler, mimari tarzlar, müzik, sanat, öğretim ve vaaz etme biçimlerini içerir. Bu anlamda günümüz insanının inancını oluşturmak için şekiller ve biçimler sağlar. Dinsel inanç ise ilişkinin dinsel bir gelenek aracılığı ile Tanrı'ya kişisel tahsis edilmesidir (Fowler, 1992c, s. 21-2 akt., Ok, 2007). Doğru, inanç sadece dine sınırlı değildir ve dinle aynı şey değildir. Bir kişi, komünizm, materyalizm veya "dünyevi hümanizm" gibi dinsel olmayan bir içerikle inanca sahip olabilir. Din, geçmişteki insanların inançlarının birikimi ve ifadesi olarak ortaya çıkmış bir gelenektir. Din, kutsal metinler, teoloji, semboller, mitler, ahlaki öğretiler, ibadetler, mimari tarzlar, müzik, sanat, öğretim ve vaaz etme gibi çeşitli unsurları içerir. Bu unsurlar günümüzde insanların inançlarını şekillendirmede ve ifade etmede kullanılır. Dinsel inanç ise bu ilişkinin dinsel bir gelenek aracılığıyla Tanrı'ya kişisel olarak yönlendirilmesidir. (Fowler, 1992c, s. 21-2 akt., Ok, 2007).

James Fowler'in İnanç Gelişim Teorisi ve Aşamaları

Gelişim sözcüğü, psikolojide sürekli olarak ilerleyen bir olgunlaşmayı, bir genişlemeyi veya ruhun yeniden yapılanmasını ve düzenlenmesini ifade etmek için kullanılır. (Reich, 1992 akt., Ok, 2007). Fowler'ın inanç gelişimi kuramını geliştirme süreci, H.R. Niebuhr üzerine yaptığı doktora tez çalışmasına dayanmaktadır. Aynı dönemde Erikson'un çalışmalarını da izleyen Fowler, zamanla Niebuhr'un evrensel dinamik inanç anlayışı ile Erikson'un öne sürdüğü psiko-sosyal benlik kavramı arasında bir bağlantı kurmaya başlamış ve bu yaklaşımın olumlu sonuçlar verdiğini gözlemlemiştir (Fowler, 2001, s. 158 akt., Ok, 2007). Fowler, Erikson'un etkisiyle beden, ruh, ideoloji, gelişimsel meydana okumalar ve toplum kavramlarını inanç gelişimi kuramında bir araya getirebilmiştir. Bugünkü inanç aşamaları, Erikson'un aşamalarından farklı olsa da, onun gelişimi zamanlara ayırma düşüncesi ve her aşama ve geçişteki psiko-sosyal krizler konusundaki açıklamaları, inanç gelişiminin temel çerçevesini oluşturan unsurlar haline gelmiştir. Ayrıca, Fowler'ın her aşamanın güçlü yönleri (ümit, irade, amaç vb.) hakkındaki düşünceleri, inanç gelişimi kuramı için önemli katkılarda bulunmuştur.

(s. 168). Fowler her ne kadar rasyonel yönü belirgin olan Piaget modeli ile duygusal yönü ağırlıkta olan Erikson modelini birleştirmiş olsa da temelde yapısalcı kalmaktadır. Çünkü kuramda Erikson'a yapılan atıflar çok azdır (Jardine ve Viljoen, 1992, s. 77 akt., Ok, 2007). Fowler, zamanla Kohlberg ve Piaget'nin bilişsel ve ahlaki akıl yürütme biçimlerindeki aşama değişimlerinin yapısal gelişimsel açıklamalarını benimser ve kendi çalışmasına adapte eder. Bu süreçte Erikson ve Niebuhr ile bağlantısını sürdürür. Bu çevreyle olan etkileşimi, onun daha geniş bir inanç tanımı geliştirmesine ve inanca yapısal-gelişimsel bir perspektifle bakmasına yol açar (Fowler, 2001, s. 160 akt., Ok, 2007). Bilişsel gibi, Kohlberg'in kuramı, ahlaki gelişimin dinsel etkilerden bağımsız olduğu varsayımını ileri sürer. Bu yüzden Kohlberg, dine çok az yer verir. Onun dine az yer vermesi, Fowler'ın çalışmalarının arka planını oluşturmuş ve dolayısıyla Fowler, bilişsel-yapısal psikolojinin yöntembilimsel ve kuramsal malzemelerini kullanarak "dinsel gelişimin" var olduğunu ve ahlaki gelişimin de dinsel boyutu bulunduğunu iddia etmeye başlamıştır (Fowler ve diğer., 1992b, sl. 13-14 akt., Ok, 2007). Ayrıca, Kohlberg'in ahlaki gelişimde ihmal ettiğini gözlemlediği duygu ve benlik konularını inanç formülüne eklemiştir. Fowler, 1970'lerde Harvard'da (Niebuhr ile birlikte) Erikson, Piaget ve Kohlberg ile ilgili yaptığı çalışmaların sonuçlarına dayanarak inanç ve kimlik gelişimi ve dinamiği konusunda ders vermeye başlamış ve öğrencilerle bu konuda görüşmeler yapmıştır. Bu görüşmelerin çözümlenmesi sırasında 1972'de inancın 7 boyutu belirlenmiş ve zamanla aşamalar ayrıntılı bir şekilde tanımlanarak bu düşünceler, bir El Kitabı niteliğinde önemli bir veri oluşturmuştur (Fowler, 2001, s. 161 akt., Ok, 2007). Fowler'ın orijinal katkısı, inancın yapıları ile içeriği arasındaki farka vurgu yapmasıdır. Ona göre inanç, rasyonellik ve tutkuyu içeren bir yapıdır ve bilme, değer atfetme ve bağlanma eylemlerini içerir. Bu nedenle, Fowler, inanç olarak adlandırdığı yapılandırma faaliyetinin, Piaget'nin kavramsallaştırdığı bilişin daha geniş bir anlamını taşıdığını düşünmüştür (Fowler, 1981, s. 272 akt., Ok, 2007).

İnancın Yapısı:

İnancı yapısal düzeyde anlamak, psikolojide algı ve kavramaya odaklanan şekilleri incelemek gibidir. İlk bakışta belirgin bir şey görünmeyebilir, ancak dikkatlice incelendiğinde şekil kendini ortaya çıkarmaya başlar. Veya bakan kişi, anlam oluşturmaya başlar. Anlam oluşturma yapıları doğrudan anlaşılabilir, ancak görüşmelerde sorulara verilen yanıtların incelenmesi yoluyla düşünce süreçlerini anlamak mümkün olabilir. Ayrıca, bireylerin belirli içerikler üzerindeki işlev biçimlerinden de anlam çıkarılabilir (Moseley ve diğer., 1993, s. 21 akt., Ok, 2007).

İnancın İçeriği:

İnanca ilişkin içerikler, bireylerin değer verdiği, adandığı, hizmet ettiği ve uyduğu değer merkezleri ve güç imgelerinden oluşur. Bu içerikler, epik hikayeler, öğretici sözler, metaforlar, şiirsel imgeler ve mitolojiler gibi araçlarla ifade edilir. Bireyler, bu içerikleri kullanarak kendi yaşantılarını yorumlar ve anlamlandırır (Astley, 1991, s. 18).

İnanç Aşamaları:

Bir aşama, bir kişinin dengeli bir şekilde kurduğu çevresiyle ilişkili olarak düşünme ve değer atfetme işlemlerinin veya daha kısaca yapıların entegre olduğu bir sistemdir. Bir aşama, içsel bağlantılarla oluşturulan yapısal bir bütün olarak, farklı boyutlar arasında etkileşimli ve dinamik bir organizma veya yapıdır (Fowler, 1986, s. 31 akt., Ok, 2007).

İnançta Gelişme:

Fowler, inanç gelişimini, bireyin "üstün bir merkez veya değer merkezleriyle olan ilişkisini şekillendirdiği aşamaların bir dizini" olarak tanımlar (Moseley ve diğer., 1993, s. 3 akt., Ok, 2007). Bu ifade, inancın yapısal biçimlerinin gelişimsel bir sıralama üzerinde incelenmesini vurgulamaktadır

(Fowler, 1981, s. 273 akt., Ok, 2007). Belirli bir noktadan sonra, zorunlu olarak gerçekleşmeyen aşamaların gelişimi, zamanla ilerleme ve fiziksel olgunlaşmanın birleşik gerekliliklerini içerir (Fowler, 1992b, s. 16 akt., Ok, 2007). Bu nedenle, yaşlanma süreciyle yapısal aşamalar arasında ayırım yapmak önemlidir. Yaşlılık, otomatik olarak yapısal bir üst aşamaya geçiş sağlamaz. Türk atasözündeki gibi, "Akıl yaşta değil başta bulunur" sözü genellikle doğrudur, ancak her zaman geçerli olmayabilir. Yapısal gelişme, bireyin herhangi bir önceki aşamada takılıp kalabileceği anlamına gelir. Burada gelişim, hem inançlarında hem de benliklerindeki ilerlemeyi içerir (Astley, 1991, s. 18 akt., Ok, 2007). Bu nedenle, yaşa bağlı ilerleme ile gelişimi birbirinden ayırmak önemlidir (Fowler ve diğer., 1992b, s. 2 akt., Ok, 2007). Örneğin, bir birey, hayatı boyunca Müslümanlık inancını sürdürebilir; ancak bu Müslüman olma şekli zamanla derinleşebilir, genişleyebilir ve yeniden şekillendirilebilir (Fowler, 1986 akt., Ok, 2007). Geçmiş yılların inanç şekli, sonraki yıllarda yeniden şekillendirilmiş ve uyarlanmış olarak devam eder ve yetişkinlik sürecine katkıda bulunur (Astley, 1991, s. 3 akt., Ok, 2007). Yaşam süreci ile bilişsel gelişim arasındaki ayırım, özellikle dini bir topluluk veya okul ortamındaki çeşitlilik gösteren yapıda fark edilebilir (Fowler ve diğer., 1992b, s. 2 akt., Ok, 2007). Her yeni aşamanın ortaya çıkması, inanç eyleminde yeni kapasiteler ve yeteneklerin geliştiği anlamına gelir. Bu yeni kapasiteler ve yetenekler, önceki aşamalardaki kapasite ve yeteneklere eklemeler yapar veya onlara yeni bir bağlam kazandırır, ancak bunu olumsuzlamadan veya yerlerini almadan yapar.

İnanç Gelişimi Aşamaları ve Özellikleri

Basamak Öncesi Dönem (Anne karnında ve yaşamın ilk iki yılı)

Bu dönemde duygusal ilişkilerle sınırlı olmasına rağmen, otonomi, güven, umut ve cesaret gibi inancın temelleri atılır, ancak bu evre ampirik olarak araştırılması zor olan bir dönemdir. Bu dönemde, inancın temellerini oluşturacak olan otonomi, güven, umut ve cesaret gibi duygusal unsurların tohumları atılır. Güvensizlik deneyimleri ve ilk sevgi ve şefkatle ilişkiler, inancın yoğunluğunu etkileyen önemli faktörler olarak kabul edilir. Birey, kendini beğenmeme veya yetersiz güven nedeniyle kendini soyutlama eğiliminde olabilir. Konuşma ve düşünme yeteneklerinin gelişmeye başlamasıyla birlikte, bireyin birinci basamağa geçişi hızlanır. Dil ve ritüeller oyun içinde kullanılmaya başlar ve sembollerin kullanımı önem kazanır. Bu dönemde, dil ve ritüeller aracılığıyla sembollerin kullanımı, inançla ilgili deneyimleri ifade etme ve paylaşma yolunu açar.

1. Sezgisel-Yansıtıcı İnanç Basamağı

Bu basamakta, birey uzun süreli imajlar ve duygular üreterek istikrarlı ve tepkisel düşünce ve değerlendirmeyi düzenler. Hayal gücü, hikayeler ve jestler önemli bir motivasyon kaynağı olarak rol oynar. Birey, kendi ben merkezli bilincine varır ve hayal gücü aracılığıyla inançla ilgili şekillenmeleri bir araya getirir. Çevresindeki insanların inançla ilgili hikayelerini ve eylemlerini pratik bir şekilde taklit etmeye başlar. Bu dönemde taklit temelli bir inanç özelliği ortaya çıkar. Bu aşamada birey, ilk kez ölüm, cinsellik ve diğer katı tabuların farkına varır. Kendi, kutsalın yasaklarının ve ahlakın varlığının tasavvuru gelişir. Ölüm, cinsiyet ve çevrede gerçekleşen diğer olaylar sezgisel olarak algılanır. Ancak bu dönemdeki tehlike, bu tasavvurların aşırı derecede sert tabular ve katı ahlaki kurallar tarafından etkilenmesidir. Birey, bu dönemde katı tabuların ve ahlaki kuralların yıkıcı etkilerinden korunmalıdır.

2. Öyküsel-Lafzî İnanç Basamağı

Birey, mantıklı düşünme yeteneğinin gelişmeye başlamasıyla birlikte dünyanın işleyişini anlama çabasına girer. Kendi inanç topluluğuna ait olmayı sembolize eden hikayeyi benimser ve inançları ile uygulamaları kendine özgü hale getirir. Hayal ile gerçek dünya arasında ayırım yapabilme yeteneği gelişir ve başkalarının perspektifini ayırt edebilir. Dinî inançlar ve semboller tamamen gerçek olarak kabul edilir. Tecrübe kavramı, daha önceki farklı olayların bir araya gelmesiyle oluşan bir düzen ve yapı

oluşturarak anlam sağlamada önemli bir rol oynar. Anlatılan hikayeler, dram ve mitler, tecrübeyi anlamada önemli araçlara dönüşür. Mantıklı düşünme yeteneğiyle birlikte, birey deneyimlerini daha sistematik bir şekilde anlamlandırabilir ve inançlarını bu deneyimlerle ilişkilendirebilir.

3. Terkibî-Geleneksel İnanç Basamağı

Ergenlik dönemiyle birlikte, birey formel işlemler ve kişilik bunalımlarıyla karşılaşarak inancın üçüncü aşamasına doğru ilerlemeye başlar. Hayat artık farklı bir hal almıştır ve inanç bu farklılığı açıklamak zorundadır. Birey, Tanrı ile daha kişisel bir ilişki kurma eğilimindedir ve soyut düşüncelerle ilgili biçimsel eylemlere güven duyar. Birey, artık bir kişilik geliştirmeye başlar ve kariyer ve kişisel ilişkileri önemli hale gelir. Kendi ve diğer insanlar için farklı hikayelerin anlamlarını kurmaya ve kendi hayat hikayesini diğerleriyle ilişkilendirmeye başlar. Önemli insanların veya akranlarının görüşlerini içselleştirir ve kişiselleştirerek inanç ve değerleri araştırır. Bu inanç ve değerler, eleştiriye kapalı bir şekilde algılanır. Bununla birlikte, farkında olmadığı bir şekilde kendi değerleri, diğer birçok değerın yanı sıra tek bir ideolojiye dönüşebilir. Geçmiş deneyimleri üzerine düşünmek, gelecekle ilgili endişelere, ortak bir bakış açısı oluşturmaya ve bir dünya görüşü edinip onun değerlerini paylaşmaya yardımcı olur. Bu dönemde birey, kendi benliğini keşfetme ve dış dünyayla ilişkilerini anlama sürecindedir.

4. Bireysel-Düşünmeye Dayalı İnanç Basamağı

Bu aşamada birey, hayatını şekillendirdiği inanç ve değerlerini sorgulamak, deneyimlemek ve yeniden yapılandırmak zorundadır. Bu değer ve inançlar, körü körüne kabul edilen şeyler değil, bilinçli bir şekilde seçilen ve eleştiri süzgecinden geçirilen bağlılıklar olarak anlaşılır. Önceden edinilen bağlılıklar ve inançlar mitolojiden arındırılmalıdır. Bu süreçte birey, dış otoriteden içsel otoriteye yönelir ve inanç ve değerlerini eleştirel bir bakış açısıyla yeniden inşa eder. Bu, bilinçli bir yönlendirici egoyu ortaya çıkarır. Kimlik, bireyin ilişkileri ve rolleri yönlendiren orijinal bir "Ben" olarak kendine özgü bir nitelik kazanır. Bu aşamada birey, kendi hayatının yükünü taşıyan bir görüntü sergilese de, bireyselliği zorunlu kılmaz. Ait olunan topluluğa değer verilir ve tercihler ve sorumluluklar farkındalıkla ele alınır. Bu evrede birey, kendi değerleri ve inançları üzerinde daha fazla kontrol sahibi olur ve bunları eleştirel bir şekilde değerlendirir. Kendi bilinçli tercihleriyle hareket ederek, kendine özgü bir kimlik oluşturur ve toplulukla uyum içinde olmanın önemini anlar.

5. Birleştirici İnanç Basamağı

Bu aşama, karşıtların birleştirildiği ve derin bir ilişki kurmayı gerektiren gerçeklerle daha derin bir bağlantı kurma sürecidir. Birey, karmaşık bir dünyanın farklı perspektiflerine açık hale gelir ve diyaloga dayalı bir bilgi ortaya çıkarır. Bu sayede, önceki aşamada gelişen inanç sınırlarını aşar ve gerçeğin çok boyutlu olduğunu ve kaynaklarına göre uyumlu ve bağlantılı olduğunu anlama yeteneği geliştirir. Bu evrede, zıt kutuplar arasındaki çelişkilerin çözülmesi ve uyumlu bir şekilde kabul edilmesi için çaba sarf edilir. Birey, kendi ve diğer geleneklere ait semboller, hikayeler, metaforlar ve mitleri değerlendirir ve yeniden yapılandırır. Bu süreçte, geleneklere eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılır ve sembollerin anlamlarının kavramsal anlayışlara dönüştürülmesi hedeflenir. Sembollerin bireyi yönlendiren araçlar olduğu gerçeği derin bir ilişki içinde fark edilir ve sembollerle daha derin bir ilişki kurma arzusu ortaya çıkar. Bu evre, bireyin kendini ve dünyayı anlama sürecinde önemli bir adımdır ve farklı düşünce sistemlerini uyumlu bir şekilde birleştirme çabasını içerir. Birey, sembollerin anlamlandırıcı gücünün farkında olarak daha derin bir içgörüyü ulaşır.

6. Evrenselleştirici İnanç Basamağı

Fowler'a göre, çok az insan inancın bu aşamasına ulaşabilir. Bu aşamada birey, adalet ve sevgiyi etkinleştirerek baskı ve işkence gibi olumsuzlukları alt etmek için hayatın anlamını ve Tanrı'nın gü-

cünü birleştirme sürecini deneyimler. Bu evredeki insanlar toplumun huzuru için kurtarılmış bölgeler oluştururlar ve diğer insanlar hem özgürlüklerini yaşamak hem de tehditlere karşı kurtuluş arayışında onlara katılırlar. Bu bireyler, adalet ve sevgi temelinde bir topluluk olarak yaşarlar ve insanlık dışı yapılarla mücadele etme eğilimindedirler. Fowler, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Jr. ve Rahibe Teresa gibi isimleri bu aşamaya örnek olarak verir. Ancak, bu kişilerin evrensel, olumlu ve aşkın görüşleri, bazı sosyal kurumlar, hatta dini kurumlar tarafından dahi tahrip edici olarak görülebilir. Bu tür liderler, her zaman ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olabilirler. Gandhi ve King'in suikasta uğrayarak öldürülmeleri, sadece tesadüfi olaylar değildir. Bu evredeki bireylerin fikirleri ve eylemleri, mevcut güç yapılarını tehdit edebilir ve bu nedenle bazı kesimler tarafından hoş karşılanmayabilir. Ancak, bu liderlerin etkisi genellikle ölümlerinden sonra bile uzun süre devam eder ve dünya çapında ilham verici bir etkiye sahip olabilir.(Fowler, 1981 akt., Adem & Mehmedoğlu, 2006).

VICTOR FRANKL VE LOGOTERAPİ

Victor Emile Frankl, 1905 yılında Viyana'da doğmuştur. Kendisi Yahudi bir ailenin çocuğudur ve babası Gabriel, sosyal hizmetler müdürüdür. Annesi Elsa ise dindar bir Yahudi olan saygın bir Prag ailesinin kızıdır. Frankl üniversitede tıp okumayı tercih etmiş ve psikanalitik bir çalışma olan Schopenhauer üzerine odaklanmıştır. Ne yazık ki, Nazi rejimi tarafından ailesiyle birlikte 1942 yılında toplama kampına gönderilmiştir. Anne, baba, eş ve kız kardeşi bu süreçte hayatını kaybetmiştir. Ancak Frankl, cesaretini hiç kaybetmemiştir. Hatta teorisinin temellerini ortaya koyduğu "The Doctor and the Soul" (Doktor ve Ruh) adlı kitabını kampta yazmıştır. Kitabın taslağı elinden alınmasına rağmen kampı sağ salim atlatmış ve kitabını daha sonra yeniden kaleme almıştır. Ayrıca Auschwitz'deki gözlemlerine dayanarak Logoterapiye giriş niteliği taşıyan "Man's Search for Meaning" (İnsanın Anlam Arayışı) adlı kitabını da yazmıştır. Daha sonra psikoloji ve din ilişkisini incelediği "The Unconscious God" (Bilinçdışı Tanrı) başlıklı kitabını hazırladı. Frankl, 25 yıl boyunca Viyana Nöroloji Polikliniği'nde yöneticilik yapmıştır. Viyana Üniversitesi'nde ders vermiş ve 1997 yılında vefat etmiştir. Ölümünden önce doktora tezini temel alan "Man's Search for Ultimate Meaning" (İnsanın Nihai Anlam Arayışı) adlı kitabını yayınlamıştır. Frankl birçok kitap ve makale yazmış ve eserleri birçok dile çevrilmiştir. Modern dünyada, insanın yaşadığı anlam sorunu ve bu sorunun çözümüne odaklanan Frankl, Freud'un psikanalizini ve Adler'in bireysel psikolojisini yetersiz görmüş ve "Logoterapi" adını verdiği, anlamı merkeze alan bir teknik geliştirmiştir. Frankl'a göre insanın en güçlü motivasyonu anlam arayışdır (Ayten 2015: 151-152 akt., Kula & Erden, 2019).

Anlam İstemi

İnsanın anlam arayışı, içgüdüsel dürtülerin sadece ikincil bir ussallaştırması değil, yaşamın temel bir güdüsüdür. Bu anlam, sadece bireyin kendi içinde bulunabilecek ve bu şekilde değer kazanabilecek eşsiz ve özel bir yapıya sahiptir. Frankl'a göre, bir kişinin anlam arayışının önemli olabilmesi için bu anlamın kendi tarafından bulunabilir olması gereklidir. İnsan, her türlü koşul ve ortamda anlamı bulabilir ve hayatta kalabilmek için temel bir anlam isteği güder. Bazı otoritelere göre, anlamlar ve değerler sadece savunma mekanizmaları, tepki oluşumları veya yüceltmelerden ibarettir. Ancak Frankl'a göre anlam, bu basit açıklamalardan ötede, derin ve bireysel bir deneyimdir. Her birey kendi yaşamında anlamı keşfedebilir ve bu şekilde hayatta tutunabilir. Frankl'ın logoterapi yaklaşımı, insanların anlam arayışına odaklanır ve onlara kişisel anlamlarını keşfetme ve yaşama anlam katma becerisi kazandırır. Bu sayede insanlar, zorluklarla başa çıkabilir ve anlamlı bir yaşam sürebilirler (Frankl, 2023:105). Varoluşsal engellenme, geleneksel ruhsal kökenli nevrozlara karşıt olarak nöjenik nevrozlara yol açabilir. Nöjenik nevrozlar, itkilerle içgüdüler arasındaki çatışmalardan ziyade varoluşsal sorunlardan kaynaklanır. Bu sorunlar arasında anlam sisteminin engellenmesi önemli bir rol oynar. Ancak her çatışma zorunlu olarak nevrotik değildir; bazı çatışmalar normal ve sağlıklıdır. Benzer şekilde, acı çekmek her zaman patolojik bir durum olmayabilir; acı,

özellikle varoluşsal engellenmeden kaynaklanıyorsa insanın içsel bir başarısı olabilir. Varoluşsal engellenme kendi başına patolojik veya patojenik değildir. Bir insanın yaşamın anlamlılığıyla ilgili endişesi, hatta umutsuzluğu, varoluşsal bir sıkıntıdır. Ancak bu durum kesinlikle bir ruh hastalığı değildir (Frankl, 2023:106-107).

Varoluşsal Boşluk

Varoluşsal boşluk, çağımızda yaygın bir fenomendir. Geleneklerin hızla azaldığı ve insanları yönlendiremediği son dönemde, insanlar başka bir kayıpla karşı karşıya kalmışlardır. İçgüdüleri ne yapmaları gerektiğini söylemez. Geleneklerin yerine, insanlar genellikle başkalarının yaptıklarını takip eder veya başkalarının kendilerinden beklediklerini yaparlar. Varoluşsal boşluk, temel olarak can sıkıntısı durumunda kendini gösterir. Schopenhauer'in ifade ettiği gibi, insanlık sonsuza kadar bunaltı ve can sıkıntısı arasında gidip gelmeye mahkumdur. Varoluşsal boşluk, çeşitli maskeler altında ortaya çıkabilir. Engellenmiş anlam isteği bazen güç isteğiyle dengelemeye çalışılır, bu güç isteği paradan diğer temel güç arayışlarına kadar uzanabilir. Diğer durumlarda, engellenmiş anlam isteği yerine haz isteği gelir. Varoluşsal boşluk, birçok durumda cinsel doyumla sonuçlanır. (Frankl, 2023:111-113).

Yaşamın anlamı insanlar arasında, hatta bir kişiden diğerine, bir günden diğerine, hatta bir saatten diğerine bile farklılık gösterir. Bu nedenle, genellikle yaşamın genel anlamı değil, özellikle bir insanın belirli bir anındaki yaşamının özel anlamı önemlidir. Soyut bir "yaşamın anlamı" arayışına girmek yerine, herkesin özel bir mesleği, peşinde koşulacak bir misyonu veya yerine getirilmeyi bekleyen somut bir görevi vardır. Bunun yeri değiştirilemez ve yaşam tekrarlanamaz. Bu nedenle, herkesin görevi, kendine özgü fırsatlarla birlikte bunu yerine getirmektir. Yaşamdaki her durum, insana meydan okuyarak çözülmesi gereken bir sorunu beraberinde getirdiği için yaşamın anlamı sorunu aslında tersine çevrilebilir. Sonunda, kişinin yaşamın anlamının ne olduğunu sormak yerine, sorunun muhatabının kendisi olduğunu kavraması önemlidir. Tek kelimeyle, her insan yaşam tarafından sorgulanır ve herkes sadece kendi yaşamı için cevap verirken yaşama cevap verir; sadece kendisi bunun sorumluluğunu üstlenebilir. (Frankl, 2023:114)

Sevginin Anlamı

Bir başka insanı gerçek anlamıyla anlamamanın tek yolu sevgidir. Bir kişi, sevmediği sürece, başka bir kişinin içsel çekirdeğini tam olarak kavrayamaz. Sevgi vasıtasıyla insan, sevdiği kişinin temel kişilik özelliklerini ve eğilimlerini görebilir ve ayrıca gerçekleşmemiş potansiyellerini fark eder, bunların sadece gerçekleştirilmesi gerektiğini görür. Kişi, sevdiği insanın ne olabileceğini ve ne olması gerektiğini anlayarak, onun potansiyellerini gerçekleştirmesine yardımcı olur (Frankl, 2023:116-117).

Acının Anlamı

Yaşamda anlam bulmanın üçüncü yolu acı çekmektir. Umutsuz bir durumla karşılaşıldığında, değiştirilemeyecek bir kaderle yüz yüze gelindiğinde bile yaşamda anlam bulunabilir. Çünkü o zaman önemli olan, kişisel bir trajediyi bir zafere dönüştürmektir. Kendi zor durumunu bir başarıya çevirmek, insanın özgün bir potansiyeliyle ilgilidir. Durumu değiştiremeyecek bir noktaya geldiğinde, örneğin iyileşme şansı olmayan bir hastalıkla karşılaşıldığında, insan kendini değiştirme yoluna gidebilir (Frankl, 2023:117-120).

Varoluşun Özü

"İkinci defa yaşamışçasına ve şu anda ilk kez yapmak üzere olduğunuz gibi hatalı hareket edin." İnsanın sorumluluk duygusunu hiçbir şey, şu anın geçmiş olduğunu ve geçmişin değiştirilemeyeceğini düşünmeye çağırın bu özdeyiş kadar etkileyemez. Bu farkındalık, insanı yaşamın belirli oluşuy-

la birlikte, kendi yaşamıyla ve kendi eylemleriyle ilgili ne yapacağını belirleyici hale getirir. Yaşamın gerçek anlamının, insanın sorumlu olduğu ve yaşamın potansiyel anlamını gerçekleştirmesi gerektiğini söylemek, kişinin kendi içinde ya da ruhunda değil, dünyada keşfedilmesi gerektiğini ifade eder. Bu temel özellik, "insan varoluşunun kendini aşkınlığı" olarak adlandırılır. Bu, insan olmanın her zaman için, anlam arayışıyla karşılaşacak bir insan olsun ya da olmasın, kişinin kendi dışındaki bir şeye veya birisine yönelmesi anlamına gelir. Kişi, kendini unutarak bir dava veya bir insan için kendini adadıkça, kendini daha fazla gerçekleştirir ve insan olur. Frankl, yaşamın anlamının her zaman değiştiğini ancak hiçbir zaman yok olmadığını belirtmektedir. Frankl'a göre yaşamın anlamı üç farklı yoldan keşfedilebilir. İlk olarak, bir eser yaratmak veya bir iş yapmak yoluyla. İkinci olarak, bir şeyi yaşayarak veya bir insanla etkileşimde bulunarak. Üçüncü olarak, kaçınılmaz bir acıya yönelik bir tavır geliştirerek. İkinci ve üçüncü yol biraz daha ayrıntı gerektirse de, yaşamda anlam bulmanın yolları olarak önemli bir role sahiptir. Yaşamda anlam bulmanın ikinci yolu, yaşamın eşsizliğiyle bir insanı yaşamaktır. Bu, doğayı ve kültürü yaşamak, bir şeyi yaşamak anlamına gelir ve en önemlisi, insanı sevmektir (Frankl, 2023:114-116).

Nihai Anlam

Nihai anlam, insanın sınırlı zihinsel yeteneklerini aşan bir gerçekliği ifade eder. Logoterapide, bu bağlamda bir nihai anlamdan bahsedilir. İnsandan beklenen, bazı varoluşçu filozofların öne sürdüğü gibi yaşamın anlamsızlığına katlanmak değil, yaşamın koşulsuz anlamlılığını kavrama yeteneğinden yoksun oluşudur. Logos (anlam), mantıktan (mantık) daha derin bir kavramdır. Bu ifadeyle, Logoterapi Viktor Frankl'ın geliştirdiği bir terapi yöntemi olan "anlam terapisi"ni kastediyor. Logoterapi, insanların yaşamda anlam ve amaç bulma sürecine odaklanır. Frankl, insanın anlam arayışının zihinsel yetilerin ötesinde olduğunu ve derin bir anlama olan ihtiyacı vurgular. Logos terimi, Yunanca'da "anlam" veya "anlamı ifade eden" anlamına gelir ve insanın varoluşsal anlam arayışını ifade etmek için kullanılır. Logoterapi, insanlara yaşamın anlamsızlığına değil, yaşamın içindeki anlamı keşfetme ve gerçekleştirme potansiyeline odaklanmayı amaçlar (Frankl, 2023:123-124).

Yaşamın Geçiciliği

Frankl, insanın anlamdan yoksun gibi görünen şeylerin, acı ve ölüm gibi, sadece yaşamın geçici yönlerini içerdiğini belirtir. Ona göre, potansiyeller gerçekleştiği anda gerçekliğe dönüşür ve geçicilikten kurtulmak için geçmişe gönderilir. Varoluşumuzun geçici olması, yaşamı kesinlikle anlamsız kılmaz, ancak sorumluluklarımızı ortaya çıkarır. Çünkü her şey, bizim geçici olan olasılıkları gerçekleştirme sorumluluğumuza dayanır. Logoterapi, insan varoluşunun temelde geçici olduğunu aklında tutar ve bu nedenle kötümserlik yerine eylemcilik üzerine odaklanır. İnsanın yaşamına anlam katmak için eyleme geçme ve potansiyellerini gerçekleştirme çağrısında bulunur. Logoterapi, insanın anlam arayışının önemini vurgulayarak, anlamsızlık hissini aşmanın yollarını keşfetmeyi amaçlar. Bu terapi yaklaşımı, insanların yaşamda anlamı bulma potansiyeline sahip olduklarını ve sorumluluklarını yerine getirerek anlamı gerçekleştirebileceklerini öne sürer (Frankl, 2023:125).

Bir Teknik Olarak Logoterapi

Viktor Frankl, kariyerinin başından itibaren özellikle "anlamın" psikopatoloji ve terapideki yerine odaklanmıştır. Frankl, "logoterapi" terimini ilk kez 1920'de kullanmıştır. Başlangıçta "varoluşsal analiz" terimini logoterapiyle eşanlamlı olarak kullanmış olsa da, diğer varoluşçu yaklaşımlarla karışmasını önlemek için daha sonra kendi yaklaşımını ifade etmek için logoterapi kelimesini tercih etmiştir. Logoterapi, anlam arayışının merkezi olduğu bir terapi yaklaşımıdır ve insanların anlamı keşfetme ve gerçekleştirme potansiyellerine odaklanır (Yalom 1999: 693 akt., Kula & Erden, 2019). Logoterapi, gerçekçi korkuların yanı sıra nevrotik korkular gibi farklı türdeki korkular için de özel bir teknik geliştirmiştir. Logoterapi, insanların anlam arayışını merkeze alarak, korkuların altında

yatan anlam eksikliğini ele alır. Gerçekçi korkuların kaynağı olan ölüm gibi evrensel bir korku, logoterapi ile anlamlandırılarak insanın yaşamına anlam katmasına yardımcı olabilir. Nevrotik korkular ise daha çok kişinin içsel çatışmalarından kaynaklanır ve logoterapi, bu çatışmaları anlamlandırma ve kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirme üzerine odaklanarak iyileşmeyi destekler. Logoterapi, bireye kendi değerleri ve anlamları doğrultusunda yaşama gücü ve motivasyonu kazandırmayı hedefleyen bir terapi yaklaşımıdır (Frankl, 2023:126). Evet, logoterapi uygulamasında çeşitli teknikler kullanılarak birçok nevrozun tedavisinde etkili olunmaktadır. Bunlardan biri çelişik (paradoksik) niyet tekniğidir. Bu teknik, korkunun korkulan şeyi yarattığı beklentisel kaygı ve aşırı niyetin (hiper-yüksek niyet) arzulan şeyi olanaksız kıldığı gerçeğine dayanmaktadır. Yani, kişi ne kadar çok korkuyla veya aşırı bir niyetle bir şeyi istemeye çalışırsa, o şeyi gerçekleştirmek o kadar zorlaşır. Bu teknik, kişinin korku ve aşırı niyet arasındaki paradoksal ilişkiyi fark etmesini ve bu tutumları değiştirmesini sağlar. Aynı zamanda, logoterapide aşırı niyet gibi aşırı dikkat veya hiper-reflection denilen düşünme tarzının da hastalığa yol açtığı varsayılır. Bu durumda, dereflection tekniği kullanılır. Dereflection, düşünce odağının değiştirilmesini ifade eder. Kişi, aşırı düşünme ve aşırı dikkatle meşgul olmaktan çıkarılır ve daha anlamlı ve yapıcı düşüncelere yönlendirilir. Bu teknik, kişinin kendi düşüncelerinden uzaklaşarak daha geniş bir perspektif kazanmasını sağlar ve böylece nevrozlarının hafiflemesine yardımcı olur. Bu teknikler logoterapi pratiğinde kullanılan örneklerden sadece birkaçıdır ve logoterapi, kişinin anlam arayışını merkeze alarak çeşitli yöntemlerle insanların nevrozlarının üstesinden gelmesine yardımcı olmayı amaçlar (Frankl, 2023:126:133).

Ortak Nevroz

Her çağın kendine özgü ortak bir nevrozu olduğunu ve bu nevrozla başa çıkmak için o çağa özgü bir psikoterapiye ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. Çağımızın kitlesel nevrozu, varoluşsal boşluk olarak adlandırılabilir ve özel bir nihilizm şekli olarak ortaya çıkar; çünkü nihilizm, varlığın hiçbir anlamı olmadığı inancını ifade eder. Ancak çağdaş eğilimlerin nihilist felsefeden etkilenmediği sürece, psikoterapi bu tür bir olayla kitlesel düzeyde başa çıkamaz; aksi takdirde, kitle nevrozunun semptomunu temsil etmekten öte bir tedavi üretmez. "Nihilizm" öğretisinde, insanın biyolojik, psikolojik ve toplumsal koşulların veya çevrenin ürünü olduğuna dair bir görüş olduğunda, yapısal bir tehlike söz konusudur. Bu görüş, nevroitik bir bireyin zaten inanmaya yatkın olduğu şeye, yani dış etkilerin veya içsel koşulların kurbanı olduğuna inanmasına yol açar. İnsanın özgür olduğunu reddeden bir psikoterapi, bu nevroitik ölümcül yapının beslenmesine ve güçlenmesine yardımcı olur (Frankl, 2023:133-134).

Pan-Determinizmin Eleştirisi

Frankl, "pan-determinizm"i (topyekün belirlenimcilik) insanın herhangi bir koşula karşı tutum alabilme yetisini göz ardı eden bir görüş olarak tehlikeli ve hatalı olarak görür. İnsan tamamen koşullandırılmış veya belirlenmiş değildir; daha çok, koşullara boyun eğmek veya onlara direnmek arasında kendini belirler. Başka bir deyişle, insan kendi varoluşunu belirleyen bir varlıktır. İnsan sadece var olmakla yetinmez, aynı zamanda her an kendisinin ne olacağına karar vererek varoluşunun kaderini belirler. İnsan, mümkün olduğunda dünyayı ve gerektiğinde kendisini daha iyiye doğru değiştirme yeteneğine sahiptir (Frankl, 2023:134-136).

Psikiyatrinin Yeniden İnsani Kılınması

Frankl, uzun bir süredir psikiyatrinin insan zihnini sadece bir mekanizma olarak gördüğünü ve ruh hastalığının tedavisini sadece teknik terimlerle açıklamaya çalıştığını belirtir. Ancak, kendini temel olarak bir teknisyen olarak gören bir doktorun hastasında, hastalığın arkasındaki insana bakmak yerine sadece bir makine gördüğünü itiraf etmek gerektiğini söyler. İnsan sıradan bir nesne

değildir; nesnelere birbirini belirlerken, insan nihai anlamda kendini belirleyen bir varlıktır (Frankl, 2023:137).

İnanç Gelişimi ve Anlam Arayışının İlişkisi:

İnsan, anlam arayan ve anlamla yaşayan bir varlıktır. Anlam, insan için bir ihtiyaçtır ve bu ihtiyaç anlam arayışıyla kendini gösterir. Viktor Frankl ve James Fowler gibi düşünürlerin perspektiflerine göre, insanın anlam arayışı hayatta var olduğu sürece tartışılmaya devam edecektir.

Viktor Frankl, insanın anlamı hayatta bulduğunu ve anlamın bireyin içsel değerlerine dayanan bir amaç ve yönelim olduğunu vurgular. James Fowler ise, inanç gelişimiyle ilgili olarak insanların anlam arayışının ilişkili olduğunu ve bu arayışın güvene ve bağlılığa dayandığını ifade eder.

Psikoloji, felsefe ve sosyoloji alanlarında yapılan çalışmalar, insanın ve dünyanın anlaşılmasına yönelik çabalara katkıda bulunur ve her gün yeni fikirler sunar. Her bireyin "hayatın anlamı nedir?" sorusuna farklı yanıtları olabilir. Bu yanıtlar, bazen dinî düşüncelerle ilgili olabilirken bazen kişisel felsefe veya amaçla ilişkilendirilebilir. İnsanların bu anlam arayışına, geleneksel dinlerin yanı sıra farklı inanç sistemleri de cevap verebilir. Buna bağlı olarak, Türkiye'de yapılan araştırmaları size sunmaktan memnuniyet duyuyorum.

Zeliha Çamur 2014 yılındaki *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)* çalışmasında Analiz sonuçlarına göre yaşamda anlamın varlığı puanları ile dindarlık ölçeğinin kişi açısından önem, ibadet, duygu, bilgi ve etki boyutları arasında pozitif yönde yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir Türkiye'de bu alanda gençlerle yapılan ilk araştırma olan çalışmamızın, ülkemizdeki üniversiteli gençlerin yaşamlarında anlam bulup bulmadıklarını bunun ve dindarlık tutumları ile ilişkisini ortaya koymasından bir yol gösterici olma niteliği taşımaktadır (Çamur, 2014). Bu çalışma, yaşamda anlamın varlığı ve dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmektedir. Viktor Frankl'ın perspektifine göre, insanın anlamı hayatta bulduğunu ve anlamın bireyin içsel değerlerine dayanan bir amaç ve yönelim olduğunu vurgulamıştık. Bu bağlamda, anlam arayışı ve içsel değerlere dayalı bir dindarlık arasında bağlantı kurulabilir.

Abay, 2021 yılında *'Yaşlılık Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1967-2021) Üzerine Bir Araştırma* isimli çalışmada, yaşın ilerlemesiyle birlikte bireylerin dini ilgi düzeyinde farklılıklar olduğuna dair çeşitli ampirik araştırmaların sonuçlarına rastlanmıştır. Bu konuda farklı araştırma sonuçlarının ortaya çıkmasındaki en önemli faktörlerden biri, yapılan saha çalışmalarında farklı araştırma yöntemlerinin ve örneklemelerin kullanılmış olmasıdır (Kılavuz, 2006: 105). Ek olarak, yaşın ilerlemesiyle birlikte dini ilginin arttığına dair araştırmaların sayısının az olması ve söz konusu dönemle ilgili yapılan araştırmalarda kullanılan örneklem gruplarının sosyo-kültürel yapılarındaki farklılıkların da göz ardı edilmemesi gerekmektedir (akt., Abay, 2021). Bu çalışma, yaşın ilerlemesiyle birlikte bireylerin dini ilgi düzeyinde farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır. James Fowler'ın inanç gelişimi teorisi, insanların yaşları ilerledikçe inanç sistemlerinde değişiklikler yaşadıklarını ve bu değişimlerin güvene ve bağlılığa dayandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda, yaşlanma sürecinde dini ilginin artması, Fowler'ın perspektifiyle ilişkilendirilebilir.

Şen, 2020 yılında *Değiştirilmez Gerçekte Anlam Bulmak: Varoluşçu Logoterapinin MS Tanılı Birayelerde Depresyon, Anksiyete, Affektif Kişilik ve Yaşam Kalitesi Düzeylerine Etkisi* çalışmada MS tanılı kadınların varoluşçu felsefeye temellendirilmiş logoterapi sonrası depresyon, anksiyete, affektif sinir bilim ölçeği alt boyutlarından öfke ve oyun düzeylerinin ve yaşam kalitesinin fiziksel fonksiyon, sosyal fonksiyon, ağrı düzeylerinin anlamlı düzeyde azaldığı belirlenmiştir (Şen, 2020). Bu çalışma, varoluşçu logoterapinin MS tanılı kadınlar üzerinde depresyon, anksiyete, affektif sinir bilim ölçeği alt boyutlarından öfke ve oyun düzeyleri ile yaşam kalitesi üzerinde olumlu etkileri olduğunu belirtmektedir. Viktor Frankl, logoterapi yaklaşımıyla insanların anlamı bulabileceğini ve anlamın yaşam kalitesi üzerinde olumlu etkileri olduğunu savunmuştur. Bu çalışma, Frankl'ın perspektifini destekleyen bir sonuç sunmaktadır.

Cüneyd Aydın 2015 yılındaki *İnsanın Anlam Arayışı İle Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki* çalışmasında hayatın anlamı ile Yeni Çağ inancı arasında negatif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu bulgular, Yeni Çağ inancının hayatın anlamlı kılınmasında etkili olabileceğini göstermektedir (Aydın, 2015). Bu çalışma, Viktor Frankl'ın perspektifini yansıtmaktadır. Frankl, insanın anlamı hayatta bulduğunu ve anlamın bireyin içsel değerlerine dayanan bir amaç ve yönelim olduğunu vurgulamıştır. Aydın'ın çalışması da hayatın anlamının önemini ve anlam arayışının varlığını vurgulayarak, anlam düzeyi düşük bireylerin alternatif inanç sistemlerine yönelme eğilimini ele almaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmanın sonucunda, James Fowler'ın inanç gelişimi teorisi ve Viktor Frankl'ın logoterapi kuramı arasında hayatın anlamıyla ilgili önemli bağlantılar olduğu ortaya çıkmıştır. Her iki yaklaşım da insanların hayatlarındaki anlam arayışını ele almada etkili olmuştur.

Yapılan literatür taraması sonucunda genel bir değerlendirme yapıldığında, Türkiye'de çocukluk ve ergenlik dönemine kıyasla yaşlılık dönemi üzerinde daha az sayıda çalışmanın yapıldığı gözlemlenmiştir. Yaşlılık dönemi dinsel gelişim çalışmalarının çoğunlukla yüksek lisans düzeyinde olduğunu ve doktora düzeyindeki çalışmaların yetersiz olduğunu göstermektedir. Gelişim psikolojisi kitaplarının bazılarında dinsel gelişim, ahlaki gelişim içinde ele alınırken bazılarında ise hiç değeriilmemektedir. Bu nedenle, bu alanda yapılan çalışmaların güncelliğini koruması için düzenli olarak bibliyografik ve literatür çalışmalarına devam edilmesi önemlidir. Ayrıca, taranan literatür çalışmalarına göre, yaşlılık dönemine özgü kitap ve çevirilerin sınırlı sayıda olduğu gözlenmiştir. Hatta yaşlılık kavramıyla ilgili doğrudan bir ansiklopedi maddesine rastlanmamıştır (Abay, 2021).

MS tanılı kadınlarda görülen depresyon, anksiyete, affektif semptom belirtilerini azaltmada ve yaşam kalitesini arttırmada logoterapinin etkili bir yöntem olarak tedavi ve bakıma katılması önerilebilir. Gelecek araştırmalarda MS tanılı bireylerin uyum sürecinde yaşamdaki anlamın önemine odaklanan çalışmaların artmasıyla, fiziksel engele ve psiko-sosyal kayıplara karşı pozitif duyguların oluşmasını sağlayacak daha geniş grupları içeren kontrollü çalışmalar yapılması önerilebilir (Şen, 2020).

Batı dünyasında 1950 yıllarından sonra bir inanç sistemi olarak ele alınmaya başlanmıştır. Türkiye'de de bu konuda araştırmaların yapılmaya başlandığı görülmektedir. Ancak bu çalışmalar, Batı'da yapılan araştırmalara göre oldukça azdır (Aydın, 2015).

Zeliha Çamur 2014 yılındaki *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi) çalışmasında* Analiz sonuçlarına göre yaşamda anlamın varlığı puanları ile dindarlık ölçeğinin kişi açısından önem, ibadet, duygu, bilgi ve etki boyutları arasında pozitif yönde yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir

Abay, 2021 yılında *'Yaşlılık Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1967-2021) Üzerine Bir Araştırma* isimli çalışmada, yaşın ilerlemesiyle birlikte bireylerin dini ilgi düzeyinde farklılıklar olduğuna dair çeşitli ampirik araştırmaların sonuçlarına rastlanmıştır

Şen, 2020 yılında *Değiştirilmez Gerçekte Anlam Bulmak: Varoluşçu Logoterapinin Ms Tanılı Birayelerde Depresyon, Anksiyete, Affektif Kişilik ve Yaşam Kalitesi Düzeylerine Etkisi* çalışmada MS tanılı kadınların varoluşçu felsefeye temellendirilmiş logoterapi sonrası depresyon, anksiyete, affektif sinir bilim ölçeği alt boyutlarından öfke ve oyun düzeylerinin ve yaşam kalitesinin fiziksel fonksiyon, sosyal fonksiyon, ağrı düzeylerinin anlamlı düzeyde azaldığı belirlenmiştir

Cüneyd Aydın 2015 yılındaki *İnsanın Anlam Arayışı İle Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki* çalışmasında hayatın anlamı ile Yeni Çağ inancı arasında negatif bir ilişki olduğunu göstermektedir

Yaşamda anlam ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğu, yaşın ilerlemesiyle dini ilgi düzeyinde farklılıkların olduğu, logoterapinin MS (multipl skleroz, kronik sinir sistemi hastalığı)tanısı olan bireylerde depresyon, anksiyete ve yaşam kalitesi üzerinde olumlu etkilerinin olduğu ve insanın anlam arayışı ile Yeni Çağ inancı arasında negatif bir ilişki olduğu sonuçlarına ulaşılabilir. Sonuç

olarak, bu araştırma, yaşamın anlamı, dindarlık, logoterapi ve inançlar arasındaki ilişkilerin karmaşık olduğunu ve bu faktörlerin birbirini etkilediğini vurgulamaktadır. Yaşamın anlamını bulma sürecinde inançlarımızı keşfetmek, değerlerimize bağlı kalmak ve logoterapi gibi yöntemlerden faydalanmak önemlidir. Bu şekilde içsel tatmin ve anlamı bulma şansımız artabilir.

KAYNAKLAR

- Abay, K. C. (2021). 'Yaşlılık Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1967-2021) Üzerine Bir Araştırma. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 45-67.
- Adem, A., & Mehmedoğlu, A. U. (2006). James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 117-139.
- Aydın, C. (2015). İnsanın Anlam Arayışı İle Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Samsun.
- Çamur, Z. (2014). Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi(Geç ergenlik dönemi). (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Frankl, V. E. (2023). İnsanın Anlam Arayışı. (Ö. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Kula, T., & Erden, M. (2019). Victor Frankl, Logoterapi ve Vicdanın Varoluş Analizi. 177-188.
- Ok, Ü. (2007). "Hayatı Anlamlandırma Biçiminin Yaşam Boyu Gelişimi".
- Şen, G. O. (2020). Değiştirilmez Gerçekte Anlam Bulmak: Varoluşçu Logoterapinin Ms Tanılı Bireylerde Depresyon, Anksiyete, Affektif Kişilik ve Yaşam Kalitesi Düzeylerine Etkisi. *Samsun Sağ Bil Der*, 182-190.
- Yeşilçayır, C. (2022). Viktor E. Frankl'ın Yaşam Felsefesi ve Anlam. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 55-67.

Kur'an Nazarında Tabî Eğilimlerden Taklit ve İman Arasındaki İlişki

Betül Göçer*

ÖZET

Bu çalışma Betül Göçer tarafından Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan “Kur'an'a Göre İnsandaki Tabî Eğilimler – İman İlişkisi” isimli yüksek lisans tez çalışmasından yola çıkılarak oluşturulmuştur. Çalışmanın amacı insandaki tabî eğilimlerden biri olan taklit eğilimi ile iman arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktır. Buna göre taklit eğilimi insanları iman etme ya da inkâr etme noktasında yönlendirdiği gibi insanın imanı da kendisinde bulunan taklit eğilimini dönüştürme noktasında etkilemektedir. İnsanın tabiatında, yaratılıştan donatıldığı bir takım eğilimler vardır ki bunlara tabî eğilimler denilmektedir. Tabî eğilimler insanların kolayca yöneldiği potansiyel meyilleridir. Bu tabî eğilimlerden biri de taklit eğilimidir. İnsan tabiatı gereği gördükleri, işittikleri, yaşadıkları şeyleri doğduğu andan itibaren taklit etmeye meyillidir. Tabî eğilimlerden taklit bilinçsizce ve yüzeysel gerçekleşen bir şeydir. İşte bu taklit eğilimi körü körüne bir halde gerçekleşince insanı iman etmesi konusunda olumsuz şekilde yönlendirmektedir. İnsan kendisinden önceki adetlere, atalarının kültürüne körü körüne bir taklit ile bağlanırsa cahiliye döneminde yaşamış bazı insanlar gibi kendilerini imandan soyutlamış olur. Bu haldeki bir taklit iman etme konusunda insan için bir engel oluşturur. Tam tersine baktığımızda da iman eden kişi bu tabî eğilimi amaç noktasında değiştirmektedir. İman kişideki taklit eğilimini körü körüne bir inanma amacından örnek alma amacına dönüştürür. Örnek alma taklitten farklı olarak bilinçli ve kalıcı gerçekleşen bir şeydir. Bu haliyle insan imanı için kendisine fayda sağlayacak kişileri örnek alır. Kur'an ise en güzel örnek alınacak kişinin Hz. Peygamber olduğunu bildirir. İman eden insan bilinçli ve kalıcı bir etki oluşturmak amacıyla başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve âlimleri örnek alır.

Anahtar Kelimeler: Eğilim, İman, Taklit, Örnek Alma

GİRİŞ

Eğilimin Arapça karşılığı olan meyil ortadan sapma ve bir yere meyletmek demektir. ¹ Cismin aslından olmayan, hareketi muğâyir olan, kendisini engel bir durum olmazsa tabiatına uyan hal meyildir.² İnsan tabiatında birçok eğilim bulunmaktadır. Eğilimler insanın bir konuya meyletmesi, o konuda bir yatkınlığının bulunmasıdır. Bu eğilimlerin bazıları insanda doğuştan bulunan tabî eğilimlerken bazıları da sonradan kazanılan eğilimlerdir.³

İnsan tabiatı itibarıyla bir davranışı sergileme konusunda başka davranışları sergilemekten daha yatkın olmaktadır. Şu halde insan kendisini etkileyecek bir uyarıcı olmadığı takdirde tabiatı gere-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Rağib el-İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, ter. Abdülkâki Güneş - Mehmet Yolcu (Çıra Yayınları, 2010), “myl”, 1023.

² Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, ter. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 227.

³ Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 91.

ği kendisine kolay gelen davranışı sergilemeye meyillidir. Kişi bir davranışa karşı kendisinde bulunan potansiyel haldeki meylini kendi iradesiyle sergilemeyi tercih edip pekiştirirse bu davranış o kişide yerleşerek kişiliğini oluşturan bir unsur haline gelir. Mesela bir kişide potansiyel halde yazmaya karşı tabî bir yatkınlık bulunursa kişi bu yatkınlığını sergilemeyi tercih ederek bir alışkanlık haline getirip kişiliğine yerleştirebilmektedir.

Kişide hem iyi hem de kötü potansiyel eğilimler tabî olarak mevcut olabilir. Bu potansiyel haldeki eğilimlerden hangisini davranış olarak sergileyerek alışkanlık haline getirip kendi kişiliğinde bir unsur olarak yerleştirmek ise kişinin aklına ve iradesine kalmıştır. İnsan potansiyel olarak kötü halde bulunan tabî eğilimlerinin kendisini yönlendirmesine izin vererek onları pekiştirip alışkanlık haline getirirse bu eğilimler kişiliğinde yer edinirler. Aynı şekilde insan potansiyel olarak iyi halde bulunan tabî eğilimlerinin kendisini yönlendirmesine izin vererek onları pekiştirip alışkanlık haline getirirse bu eğilimler kişiliğinde yer edinirler.

Ayrıca kişi kendisindeki bir davranışı sergileme konusundaki meylinin potansiyel halini değiştirerek sergileyebilmektedir.⁴ Nasıl ki hayvanlarda tabiatlarında bulunan meyilli oldukları davranışlar insanlar tarafından eğitilerek istedikleri şekilde değiştirilebiliyorsa insanlar da yaratılıştan sahip oldukları potansiyel meyillerini değiştirerek sergileyebilmektedirler. Mümin kişi için bu değişikliğe sebep olacak şey ise imandır.⁵

İnsanın yaratılıştan sahip olduğu taklit tabî eğilimi ile iman arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki iki noktada olmaktadır.

Birincisi nokta potansiyel haldeki taklit eğilimini sergilemeyi tercih eden insanın bu eğiliminin de yönlendirmesiyle inkâr etmesidir. Tabi ki insanın inkâr etmesinde tek sebep sahip olduğu taklit tabî eğilimi değildir. Fakat bu eğilim insanı inkârı konusunda yönlendirmektedir. İnsan potansiyel olarak olumsuz halde olan eğilimlerini aklına rağmen sergiler, bu eğilimlerinin kendisini inkâr etme konusunda yönlendirmesine izin verirse inkâr eder.⁶

İkincisi nokta ise insanın imanını kendisine kıstas edinerek potansiyel haldeki taklit tabî eğilimini değiştirerek sergilemesidir. İnsan iman ettikten sonra taklit tabî eğilimini dininin çerçevesine uygun olarak dönüştürür. Din insandaki eğilimlerle karşılıklı işbirliği kurarak yeni davranışlar oluşturmalarını sağlar. İnsan iman ettikten sonra sahip olduğu kişiliğini iman ile yoğurur.⁷

TAKLİT KELİME ANLAMI

Taklit kelimesi Arapça bir kelime olmakla birlikte تَكْلِيَة kökünden türemiştir. Kök anlamı itibariyle bükme, eğirmek anlamlarına gelmektedir. Boyuna takılmak üzere bükülmüş ip anlamı bulunmaktadır.

Ayrıca kolye, şal gibi etrafını kuşatarak boyna takılan nesnelere için benzetme yoluyla aynı anlam verilmektedir. Şal giymeden benzetme yapılarak kılıç kuşanmak için de kullanılmaktadır.⁸ Bununla birlikte bir yerde nesneyi biriktirmek, bir nesneyi başka bir nesne üzerine burarak sarmak, ekin için suvarmak, anahtar, hazine anlamları da bulunmaktadır. Taklit ise kökün tefil babında mastarıdır. Taklit boyna gerdanlık dolamaya, boyna takılan şeye ve hac kurbanını işaretlemek için boynuna nesne takmaya denir.⁹

Terim olarak da kişinin başkasının söylediği bir söze ya da yaptığı bir fiile uyması, tâbi olmasıdır. Fakat bu tâbi olma düşünmeden ve delilsiz bir şekilde yapılmıştır. Terim anlamının sözlük an-

⁴ Fârâbî, Fusulü'l- Medeni, ter. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 31-34.

⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, ter. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 342.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu – Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2/19.

⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 85.

⁸ el-İsfahanî, "kld", 864.

⁹ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "kld", 2/1565-1568.

lamı açısından tanımı ise kişinin başkasının sözüne ve fiiline tâbi olarak adeta onun söz ve fiilini kendi boynuna gerdanlık yapmış olmasıdır.¹⁰

Gazali taklidi bir sözün delilsiz bir şekilde onaylanması olarak tarif etmiştir.¹¹ Mevlana ise taklidi iyilik için zarar olarak tanımlarken taklidi dağ gibi görünen saman olarak taklitçiye ise kendinden akan sudan içemeyen dere yatağı, dinleyici toplamak amacıyla acıklı inleyen ney olarak betimlemiştir.¹²

Şu halde bir kişinin başkasının söz ve fiillerini sorgulamadan ve tefekkür etmeden körü körüne taklit etmeye meyletmesi sahip olduğu özelliklerini ortadan kaldırarak boynuna yular takılmış hayvan gibi hareket etmesine sebep olmasıdır.¹³

TAKLİT 'İN İMANA ETKİSİ

İnsan başkasını taklit etmeye karşı yaratılıştan bir meyil sahibidir. Yani insan tabiatı itibarıyla taklit tabî eğilimine sahiptir. Buna göre insan dünyaya geldiği andan itibaren çevresinde gördükleri, işittikleri şeyleri ve fikirleri taklit etmeye eğilimlidir. Bu eğilim insanların birçok şeyi öğrenmesine aracılık eder. Nesiller de bu eğilim sayesinde kültürlerini bir sonraki kuşağa aktarırlar. Bununla birlikte bu eğilim nesillerde sorgusuz bir tekrar şeklinde gerçekleştiği için gelişim açısından da bir engel oluşturur.¹⁴ İnsanın sahip olduğu bu eğilime Kur'an'da geçen Habil ve Kabil'in kıssasını örnek olarak verebiliriz.

*“Nihayet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü: bu yüzden de kaybedenlerden oldu. Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyerek bir karga gönderdi. (Katil kardeş) “Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki, kardeşimin cesedini gömeyim” dedi ve ettiğine yananlardan oldu.”*¹⁵

Buna göre ayetlerde kardeşi Habil'i kıskançlık sonucu öldüren Kabil'in ilk etapta kardeşinin cesediyle ne yapacağını bilememesi daha sonra da bir karganın öldürdüğü kargayı eşeleyerek gömmesini gözlemleyip onu taklit ederek kardeşinin cesedini toprağa gömmesinden bahsedilmektedir. Ayetler üzerinden İbn Âşur da çirkin şeylerin örtülmesi olayını taklit yoluyla elde edilen ilk bilgi şeklinde yorumlamıştır.¹⁶

İnsan başkasında gördüğü davranışları ve duyduğu sesleri sorgulamadan olduğu gibi sergileyerek onu taklit etmiş olmaktadır. İnsan bu meylinin yönlendirmesiyle hem fiziksel ve zihinsel olarak hem de olumlu ve olumsuz olarak birçok şeyi taklit eder. Zihinsel ve olumsuz bir taklit olarak da insanın iman etmemek konusunda atalarını taklit etmesi örnek verilebilir. İnsanın taklit ettiği şeyler arasında kötü alışkanlık ve yanlış inançlar da bulunmaktadır.

Öyle ki insan iman konusunda kendisinde bulunan taklit meylini bulunduğu hal üzere sergilemeyi tercih ederek atalarının inandıkları şeyleri sorgulamadan ve doğru olduğunu zannederek taklit eder. Atalarının yanlış inançlarını taklide meyilli olan insan ise aklını kullanmadığı için hakikatleri idrak edemez. Taklit tabî eğilimini yönlendirmesine uyan insan ise kendisini imana yönlendirecek delillere karşı kulağını tıkamış ve giderek Allah'tan uzaklaşıp inkâra sapsmıştır.¹⁷

¹⁰ Cürçânî, *Tarifât*, ter. Arif Erkan, 64.

¹¹ İmam Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l- Usûl: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2/371.

¹² Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, trc. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 195.

¹³ Nuran Döner, “Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 69 (2018), 257.

¹⁴ Ahmet İnciler, *Temiz Fitrat ve Olumsuz Eğilimler Karşısında İnsan* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 52, 53.

¹⁵ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), Mâide Sûresi 5/30, 31.

¹⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/256, 257.

¹⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 206, 207.

“Hayır! “Sadece, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz” derler.”¹⁸

Şu halde insanlar iman hakkında da taklide meyillidirler. Atalarını buldukları inanç üzerinde delil aramadan, akıllarını kullanmadan, sorgulamadan kendileri de devam eden insanlar ise aynı ataları gibi inkâra saparlar.¹⁹

“Onlara (müşriklere): Allah’ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, “Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız” dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyse-ler?”²⁰

İnkârcılar doğru yola, hak dine çağrıldıklarında ise atalarını taklit edeceklerini söylemişlerdir. Öyle ki onlardaki bu taklit atalarının doğru ya da yanlış bir yolda olduklarını düşünmeden sırf atalarının yolundan gitmek amacıyla gerçekleştirdikleri bir meyildir.²¹ İnkârcılar kendilerinde bulunan taklit tabî eğilimini yanlış amaçlar doğrultusunda sergilemeyi tercih etmişlerdir. Aynı zamanda körü körüne ve tefekkür etmeden gerçekleştirdikleri bu eğilim üzerinden şeytan da onları kışkırtabilmiştir. Bütün uyarı ve delilleri dikkate almayan inkârcılar akıllarını kullanmak yerine taklit etmeyi tercih etmişler ve inkârda ısrar etmişlerdir. Bu tutum hem cahiliye dönemindeki bazı insanlarda hem de bu dönemden önceki helak olmuş kavimlerde de görülmektedir.²²

Cahiliye dönemine baktığımızda atalarını taklit etme eğilimini sergilemeyi tercih eden insanlara en iyi örnek Ebû Tâlib’dir. Bununla birlikte atalarının yoluna bağlı olan Ebû Tâlib’in iman edip etmediği konusu ise tartışmalıdır.²³

Kur’an’da da imana engel olarak bildirilen taklit tabî eğilimi yerilmiş ve her dönemde hidayet önünde en büyük engellerden biri olarak görülmüştür.²⁴ Atalarının inançlarını taklit etme eğilimini sergilemeyi tercih eden kavimleri körü körüne hareket edenler şeklinde betimleyen Kur’an bu kavimlerin sonunun ise büyük bir helak oluş olduğunu bildirir.²⁵

Helak olmuş kavimlere baktığımızda ise taklit tabî eğilimlerini sergilemeleri sebebiyle peygamberlerin davetlerini reddetmeleri hakkında Kur’an’da birçok örnek bulunmaktadır. Körü körüne sergiledikleri taklit meyilleri sebebiyle Firavun ve çevresindekiler Hz. Mûsâ’nın çağrısına “Onlar dediler ki: Babalarımızı üzerinde bulduğumuz (dinden) bizi döndüresin ve yeryüzünde ululuk sizin ikinizin olsun diye mi bize geldin? Halbuki biz size inanacak değiliz.”²⁶ şeklinde, babası ve kavmi Hz. İbrâhim’in çağrısına “Dediler ki: Biz, babalarımızı bunlara tapar kimseler bulduk.”²⁷ şeklinde, Âd kavmi Hz. Hûd’un çağrısına “Dediler ki: Sen bize tek Allah’a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta olduklarını bırakmamız için mi geldin? Eğer doğrulardan isen, bizi tehdit ettiğini (azabı) bize getir.”²⁸ şeklinde, Medyen kavmi de Hz. Şuayb’ın çağrısına “Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını (putları), yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa sen yumuşak huylu ve çok akıllısın!”²⁹ şeklinde karşılık vermişlerdir. Dönemler farklı da olsa bilinçsiz bir şekilde taklit meylederek inkâra sapma davranışı hep aynıdır.

Sonuç olarak aklını kullanıp düşünmeyi reddeden insan tabiatında bulunan taklit tabî eğilimini bulunduğu hal üzere sergilemeyi iradesiyle tercih eder. Bu tercihle insan aslında doğru ve yanlış

¹⁸ ez- Zuhruf 43/22.

¹⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/770, 771.

²⁰ el- Bakara 2/170, 171.

²¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, 1/337..

²² Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/255, 256.

²³ Ethem Ruhi Fırlalı, "Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (05.05.2023).

²⁴ Kasapoğlu, *Kur’an’da İman Psikolojisi*, 207.

²⁵ Ramazan Biçer, “Matürîdî’ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaafırlar Ve Tezahürleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2004), 46.

²⁶ Yûnus 10/78.

²⁷ el- Enbiyâ 21/53.

²⁸ el- A’raf 7/70.

²⁹ Hûd 11/87.

sorgulamadan atalarına tabî olmayı seçmiştir. Bu durumu gurur verici bir davranış zanneden insan ise aslında Allah'ın bütün delillerine rağmen inkâra sapanlardan olur.

İMANIN TAKLİDE ETKİSİ

İman taklit tabî eğilimine imanî bir boyut kazandırır ve eğilim iman vasıtasıyla bir değişim geçirir. İman insanın körü körüne gerçekleştirdiği taklit etmeye olan meylini tefekkürle gerçekleştiren örneğe almaya dönüştürür. Taklit ve örnek almak arasında büyük farklar vardır. Bu farkları şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Taklit bilinçsiz bir şekilde gerçekleşirken örnek alma bilinçli, iradeli bir şekilde gerçekleşir.
- 2- Taklit negatif bir yönelimken örnek alma pozitif bir yönelimdir.
- 3- Taklit de şekilcilik hâkimken örnek alma da temel sebep, amaç hâkimdir.
- 4- Taklit eden kişinin taklit ettiği şey hakkında neden ve niçin bilgisi bulunmazken örnek alan kişinin neden ve niçin bilgisi bulunmaktadır.
- 5- Taklit de taklit edilene körü körüne, sorgusuz bir uyma davranışı varken örnek alma da örnek alınana akılcı, sorgulayıcı bir uyma vardır.
- 6- Taklit de taklit edilen şeyin değişmesiyle son bulma söz konusuysen örnek alma da devamlılık söz konusudur.³⁰

İman davranışın sebebini bilmeksizin tekrar etmeye dayanan taklit eğilimini amacı ve sınırları belli bir örnek alma eğilimine dönüştürür. Zira İslam insanların aklını kullanıp tefekkür etmelerine çok önem vermektedir. Kur'an insanları körü körüne taklit yerine aklını kullanmaya, delilleri dikkate almaya ve bilinçli bir şekilde davranış sergilemeye davet etmiştir.³¹

*"Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz."*³²

Şu halde insan eğer başkasının davranış veya sözlerini tekrar etmeye meylerse bunu örnek alma şeklinde yapmalıdır. Örnek almaya meylettğinde de örnek aldığı kişinin davranış veya sözünün asıl amacına inerek kişiyi değil amacını örnek almalı ve bunu farkında olarak kendi iradesiyle yapmalıdır.

Kur'an da taklit eğilimi yerilmekle birlikte peygamberlerin, salih insanların örnek alınmasını da tavsiye etmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamberin örnek alınması da özellikle belirtilmektedir.³³

Kur'an peygamberlerin doğru yolu olan tevhit yolundan giderek onları örnek alan kişilerin olduğunu bildirmektedir. *"Yoksa Ya'kub'a ölüm geldiği zaman siz orada mı idiniz? O zaman (Ya'kub) oğullarına: Benden sonra kime kulluk edeceksiniz? Demişti. Onlar: Senin ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilâhı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz; biz ancak O'na teslim olmuşuzdur, dediler."*³⁴ *"Atalarım İbrahim, İshak ve Ya'kub'un dinine uydum. Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmamız bize yaraşmaz. Bu, Allah'ın bize ve insanlara olan lütfundandır. Fakat insanların çoğu şükretmezler."*³⁵ Hz. İbrahim'den bahsedilen ayetlerde ise özel olarak örnek alma kelimesi zikredilmektedir.

"İbrahim'de ve onunla beraber olanlarda, sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır. Onlar kavimlerine demişlerdi ki: "Biz sizden ve Allah'ı bırakıp tapıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanuncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke belirmiştir." Şu kadar var ki, İbrahim babasına: "Andolsun senin için mağfiret dileyeceğim. Fakat Allah'tan sana gelecek her-

³⁰ Mustafa Ünverdi, "Klasik İslam Geleneğinde Taklidi İmanın Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)* 10 /1 (Şubat 2012), 231, 232.

³¹ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 207.

³² el- Haşr 59/21.

³³ Veli Ulutürk, "Kur'anı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (Aralık 1986), 223.

³⁴ el- Bakara 2/170, 171.

³⁵ Yûsuf 12/38.

hangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez ” demişti. (O müminler şöyle dediler:) Rabbimiz! Ancak sana dayandık, sana yöneldik. Dönüş de ancak sanadır.”³⁶

Ayette geçen üsve örnek alınacak, kendisine uyulacak kişi için kullanılmaktadır. Buna göre müminlerden müşriklerle ilişkilerinde nasıl bir yol tutmaları, onlara karşı nasıl davranmaları konusunda Hz. İbrahim ve beraberinde bulunanları örnek almaları istenmektedir. Müşriklere karşı bu tutumun sebebi ise onların Allah'ı inkâr etmeleridir.³⁷ Müminler de örnek almanın özellikleri düşünüldüğünde bu tutumun temel sebebinin farkında olarak ve iradeli bir şekilde Hz. İbrahim ve beraberinde bulunanları örnek almalıdır.

Bununla birlikte Kur'an'da özellikle örnek alınması istenen kişi ise Hz. Peygamberdir. “*Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.*”³⁸ Hz. Peygamber ahlakı, güvenilirliği, izzet sahibi olması gibi bütün söz ve davranışlarıyla örnek alınacak en güzel insandır. Peygamberde müminler için güzel bir örneklik yani üsve-i hasene vardır.³⁹ Bu örneklik hem Peygamberin şahsı açısından olabileceği gibi hem de Peygamberde kendisine uyulacak güzel hasletlerin olması açısından olabilmektedir.⁴⁰

Hz. Peygamber inancındaki kararlı tutumu, Allah'a bağlılığı ve davranışlarını bu yönde sergilemesi, sabrı, fedakârlığı, şefkati, dürüstlüğü, adaleti, ahlakı ile müminler için en güzel örnektir.⁴¹

Sonuç olarak iman etmiş bir insan kendisinde bulunan taklit tabî eğilimini imanı doğrultusunda şekillendirerek örnek alma eğilimine dönüştürmüştür. Mümin adeta körü körüne olan bir taklit meylini aklını kullanmasını isteyen dininin kıstaslarıyla yoğurmuş ve sonuçta da bilinçli bir örnek alma eğilimi şeklinde değiştirmiştir.

SONUÇ

İnsanda tabiatı itibariyle kendisinde yaratılıştan bulunan birçok tabî eğilime sahiptir. Tabî eğilimler insanlarda doğuştan bulunan, davranışlarını etkileyen, potansiyel haldeki yatkinlıklardır. İnsanlar bu yatkinlarının yönlendirmesine uyarak davranışlarını sergilerler. İnsan bu yatkinlıkları ya buldukları halleriyle sergiler ya da buldukları hallerini değiştirerek sergiler. Yatkinlıkları sergileme ya da sergilememe konusunda tercih ise insanın iradesine aittir.

Tabî eğilimlerden taklit tabî eğilimi ile iman arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki iki şekilde olmaktadır.

Birincisine göre potansiyel haldeki taklit tabî eğilimi insanları inkâr etme konusunda yönlendirir. İnsan da tercih yaparak bu eğilimin kendisini yönlendirmesine izin verir ve inkâra saplanır. İkincisine göre de iman eden insan sahip olduğu taklit tabî eğilimini iman çerçevesinde şekillendirerek değiştirir. Buna göre mümin kendisinde potansiyel olarak kötü halde bulunan taklit tabî eğilimini iman ile yoğurup dönüştürerek kişiliğine kazandırır.

İnsanlar tabiatları itibariyle başkalarının söz ve davranışlarını taklit etmeye eğilimlidir. Bu eğilim insanlarda potansiyel olarak kötü halde bulunan bir eğilimdir. İnsanlar da kendi tercihleriyle akıllarına rağmen körü körüne gerçekleşen ve yapısında bilinçsiz ve sorgusuz bir tekrar bulunan bu tabî eğilimi sergilemeyi tercih ederek kendilerini inkâra yönlendirmesine izin vermiş olurlar.

Bunun tersi olarak iman eden insan ise kendisinde bulunan potansiyel taklit tabî eğilimini değiştirerek imanı çerçevesinde örnek alma eğilimine dönüştürür. Yani mümin kişi potansiyeli itiba-

³⁶ el- Mümtehine 60/4.

³⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 6/674.

³⁸ el- Ahzâb 33/21.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Ayğın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 11/364.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 5/368.

⁴¹ Mustafa Çağrı, “Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (06.05.2023).

riyle kötü durumda olan bu eğilimini imanı ile yoğurup yeni ve iyi bir eğilime dönüştürerek sergilemeyi tercih eder. Örnek alma ise taklitten ayrı olarak bilinçli ve sorgulanarak sergilenen bir eğilimdir. İnsan başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve âlimleri örnek alır.

Kur'an'da ise taklit eğilimlerinin yönlendirmesine uyararak inkâra saplanan birçok kavim örnek verilmekte ve onlar akıllarını kullanmadıkları için yerilmektedirler. Aynı şekilde insanların akıllarını kullanarak örnek almaları istenen birçok peygamber de bulunmaktadır. Örnek almamız istenen en güzel örnek ise Hz. Peygamberdir.

KAYNAKLAR

- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Biçer, Ramazan. "Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/1 (Haziran 2004), 41-60. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/222951>.
- Celâleddin-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Ma'nevî*. tec. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. ter. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1.Baskı, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Mayıs 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed#7-ornek-olusu>.
- Döner, Nuran. "Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 69 (2018), 253-68. https://isamveri.org/pdfdr/D03989/2018_69/2018_69_DONERN.pdf.
- el-İsfahanî, Rağîb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. ter. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. Çıra Yayınları, 2010.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd "Açıklamalı Tercüme"*. ter. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 6.Basım, 2014.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 17 Cilt. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûnî'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. 6 Cilt. çev. Muhammed Coşkun vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Fârâbî. *Fusulü'l-Medenî*. ter. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1.Baskı, 1987.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-talib>.
- Gazâlî, İmam. *el-Mustasfa min İlmi'l- Usûl: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolijisi*. ter. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2005.
- İnciler, Ahmet. *Temiz Fitrat ve Olumsuz Eğilimler Karşısında İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1. Baskı, 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. haz. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18.Baskı, 2007.
- Ulutürk, Veli. "Kur'anı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 0/7 (Aralık 1986), -. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30950>.
- Ünverdi, Mustafa. "Klasik İslam Geleneğinde Taklidi İmanın Değeri". *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)*. 10 / 1 (Şubat 2012), 221-254. <https://dergipark.org.tr/tr/d+ownload/article-file/179823>.

Ahmedî Dîvânı'nda İnsan Tipleri

Büşra Hatice Biçgel*

ÖZET

İslam Ahmedî (öl. 815/1412-13), on dördüncü yüzyılın son çeyreği on beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış klasik Türk şiirinin kurucu isimlerindedir. Onun Dîvân'ı, Türk dîvân edebiyatının en önemli örneklerinden birisidir. Güzel üslubu, derin düşünceleri, yalın bir Türkçe kullanmış olması yüzyıllar sonra adından söz edilmesinin en önemli sebeplerindedir. Bu çalışmada onun dokuz bin beyitlik Dîvân'ında yer alan bazı insan tipleri seçilmiştir. Ahmedî'nin bu insan tiplerini sosyal ve psikolojik yönden nasıl ele aldığı metne yansıtılmıştır. Çalışmada Dîvân'da yer alan tipler başlıklara ayrılmış, bu başlıklara uygun beyitlere dipnotlarda yer verilip Ahmedî'nin bu tipleri ele alış şekli değerlendirilmiştir. Beyitlerin öncesinde ve sonrasında geçen beyitlere dikkat edilmeye çalışılmış, bağlam göz önünde tutulmuştur. Araştırmada Ahmedî'nin sadece bir şair olmadığı aynı zamanda insanın dışarıdan fark edilmeyen zihinsel süreçlerini, duygu ve düşüncelerini okumaya çalışan iyi bir gözlemci olduğu sonucuna varılmıştır.

Dîvân'da çok çeşitli insan tipleri yer almaktadır. Bu tiplerin hepsine yer vermek çalışmanın kapsamını artıracığı için çerçevesi belli başlıklar seçilmiştir. Bu eserdeki insan tip ve şahsiyetlerine dair yapılacak olan bir çalışmanın, doktora tezi seviyesinde olduğu tespit edilmiştir. Bu noktada tez konusu arayan araştırmacılar için bir öneri niteliğinde olabilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Edebiyat, Şiir, Dîvân Şiiri, Ahmedî, İnsan Tipleri.

GİRİŞ

Tip, sözlükte; “aynı cinsten olan varlıkların veya nesnelerin temel niteliklerini kendinde topladığı için o cinsin temsilcisi durumunda olan örnek, edebi eserlerde, roman ve piyeslerde kendine has duygu, düşünce ve davranışları ile tanıtılan, canlandırılan kişilik, karakter”¹ anlamlarına gelmektedir. Klasik Türk şiirinde insan merkezî bir konuma sahiptir. Şairler bu tipler üzerinden kendilerinin içinde buldukları hâli anlattıkları gibi diğer insanlara da kendilerini görmelerini sağlayan bir ayna olurlar. Genel anlamda dîvân şiirlerinde insan tipleri müspet ve menfî tipler olarak ikiye ayrılır. Menfî tipler “ben” merkezli tiplerdir. Bunlar tasavvufta nefs-i emmâre basamağını temsil eden, arzu ve isteklerine göre hareket eden tiplerdir. Müspet tipler ise benliği ve senliği bırakmış, odak noktasına kendini yetiştirmeyi koymuş, sözü doğru ve mârifet sahibi olan, son noktada kâmil insan tipinde birleşen tiplerdir. Genel anlamda her şâir şiirlerinde müspet tipin karşısına menfî tipi yerleştirerek, vermek istediği mesajı bu tipler üzerinden ortaya koymaktadır.

Ahmedî'nin Hayatı

Ahmedî (öl. 815/1412-13), on dördüncü yüzyılın son çeyreği on beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış klasik Türk şiirinin kurucu isimlerindedir. Tam adı Tacüddin İbrahim b. Hızır'dır.² Şiirle-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Lugati, 2010), 1258.

² M. Fuad Köprülü, “Ahmedî”, *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 216.

rinde Ahmedî mahlasını kullanmaktadır. Doğum yeri akademik kaynaklarda net olarak ortaya konulamamıştır. Kütahyalı, Tokatlı, Amasyalı, Sivaslı veya Uşak ilinin Sivaslı köyünden olduğuna dair iddialar bulunmaktadır. Son yapılan çalışmalara göre kullanmış olduğu ağız sebebiyle Amasyalı olması daha muhtemel görülmektedir.³ Ahmedî, temel eğitimini ailesinin yanında almıştır. Daha sonra Mısır'a giderek tıp eğitimi almıştır. Tarih, din, tasavvuf, astronomi, geometri, felsefe, dilbilgisi ve belâgat ilimlerine de vukûfiyeti bulunmaktadır. Mısır'dan hangi tarihte döndüğü bilinmemektedir. Ancak onun döndükten sonra Germiyanogulları beyi olan Süleyman Şah'ın (öl. 789/1387) hocası ve müşaviri olduğu bilinmektedir.⁴ Süleyman Şah, kızı Devlet Hatun'u Yıldırım Bayezid'e (öl. 805/1403) ile evlendirmiştir. Ahmedî'nin bu olaydan sonra Osmanlı saraylarında bulunduğu düşünülmektedir. Zira Ahmedî *Cemşîd ü Hurşîd ve İskender-nâme* isimli eserlerini Yıldırım'ın ikinci oğlu olan Emir Süleyman'a (öl. 813/1411) sunmuştur. Emir Süleyman'ın vefatından sonra Ahmedî, Çelebi Mehmed'in (öl. 824/1421) yanına geçmiştir. Ömrünün son dönemlerinde Çelebi Mehmed tarafından dîvân kâtipliğine getirildiği ve 1412 veya 1413 yılında Amasya'da vefat ettiği ifade edilmektedir.⁵ Ahmedî'nin hayatındaki pek çok şey gibi kabrinin bulunduğu yer de muğlaklığını korumaktadır.

Ahmedî'nin Dîvân'ı

Hız. Ömer'in Ahmedî'nin *Dîvân*'ı klasik Türk edebiyatının ilk örneklerinden olup onun edebî sanatını ortaya koyan önemli bir çalışmadır. *Dîvân* içerisinde 8 tevhid, 4 na't, 1 İsa Peygamber medhiyesi, 23 Emir Süleyman medhiyesi, 7 Sultan Mehmed medhiyesi, 1 hazâniyye, 10 bahâriyye, 16 nasihat, 1 rümûz, 1 mukâleme, 1 bülbüliyye, 1 konusu belli olmayan kaside olmak üzere 74 kasîde, 2 Emir Süleyman tercî-i bend medhiyesi, 5 Emir Süleyman terkîb-i bend medhiyesi, 1 Melik Süleyman terkîb-i bend medhiyesi, 1 musammat, 766 gazel mevcuttur.⁶ *Dîvân*'daki toplam beyit sayısı 9000 veya 9010 beyittir.⁷ Eserin başta Süleymaniye Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Kütüphanesi olmakla beraber, yurt içinde ve dışında toplam yedi nüshası bulunmaktadır. *Dîvân* baştan sona belli bir bütünlükte ve ahenk içerisinde. *Dîvân*'ın teknik yönden sağlam ve sanatkarâne bir üslûba sahip olduğu konusunda ittifak vardır. Bu yönüyle kendi devrinde ve sonraki devirlerde şairleri etkilemiştir.⁸

Ahmedî Dîvânı'nda İnsan Tipleri

Ahmedî Dîvânı'nda peygamberler, tarihî şahsiyetler gibi, sosyolojik, psikolojik, dinî, ilmî ve felsefî bağlamda insan tipleri pek çok karakter ele alınmıştır. Bu tiplerde de bu zıtlıkların işlendiği görülmektedir. Örneğin peygamberlerden bahsettiği yerlerde, Firavun ve Nemrut gibi tipleri de tasvir etmektedir. Biz bu çalışmanın kapsamını düşünerek ancak dinî ve tasavvufî birkaç tipe yer verebilmek durumundayız. Bunlar, muhlis tipin karşısında mürâî tip, âşık tipin karşısında rakîp ve sûfî tip, tüm tiplerin karşısında ise kâmil insan tipidir.

Muhlis İnsan Tipi

*“Zi muhlişler yiri durur harâbât
Ki yoĥ anda riyâ vü zerĥ ü tāmâ
Kamu yoĥluĥdur u üftâzeliĥdür
Haĥîkatde budur ĥoz aşl-ı tã'at⁹*

³ Ahmedî, *Dîvân*, thk. Emrah Gülüm (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 20.

⁴ Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 1/387.

⁵ Hüseyin Menç, *Tarih İçinde Amasya* (Ankara: Net Ofset, 2000), 123.

⁶ Melike Erdem Günyüz, *Ahmedî Divân'ının Tahlihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 13.

⁷ Ahmedî, *Dîvân*, 97.

⁸ Bilal Kemikli, “Bir Kurucu Şair: Ahmedî, Dönemi ve Eserleri”, *Ahmedî Sempozyumu*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 13.

⁹ Ahmedî, *Dîvân*, 618.

Ahmedî'ye göre muhlis insan, Hak rızası için amel eden, niyetini sadece dili ile değil gönlü ile alan, riyadan uzak duran kimsedir. Muhlisin yerinin harâbat olmasını, onun ibadet ve taatında bir yer elde etme çabasında olmadığını ifade etmek için kullanır. Muhliste sadece riyâ değil tamah da bulunmamaktadır. Muhlis ibadetlerini bir sevap için veya dünyalık elde etmek için yapmaz. Onun ibadetten tek gayesi Hakk'ın rızasıdır.

*Sevâb idüb baña kulum muhibb ü muhlişüm dirseñ
Ola saña te'âlâ'llâh mu'în ü hâfız u yâver¹⁰*

İnsan psikolojik anlamda sevme ve sevilme temâyülüne sahiptir. Bu nedenle Ahmedî muhlisin, Hakk'ın rızasının yanında O'nun muhabbetini istemesine de dikkat çekmektedir. Nitekim "Allah onları, onlar da Allah'ı severler"¹¹ âyetiyle, Allah ile kul arasındaki münasebetin muhabbet ile olacağını vurgulanmıştır. Ahmedî buna işaretle Allah'ın "kulum" hitabının yanında "muhibb ü muhlişüm" hitabını ekleyerek, kullukla muhabbet ve ihlâsin ilişkisini ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere Ahmedî muhlis kimseyi müspet insan tipi olarak ele almış tevhidin hakikatini onun üzerinden göstermiştir. Muhlisin muhabbetli bir kul anlamına geldiği üzerinde durarak muhlis ve muhabbet kavramı arasındaki anlam ilişkisine dikkat çekmiştir.

Mürâi İnsan Tipi

*Riyâ şirk-i hafidür şer' de olur
Mürâyî müşrik ü bî-dîn ü fâsık¹²*

Ahmedî'ye göre mürâi, ihlası terk etmiş gizli şirke düşmüş tiptir. Şair, mürâi tipi ayağı prangalı olarak tarif eder. Böyle bir kişi Hak yolunda giderken derin tuzaklara takılmıştır.¹³ Ancak tuzaklara takıldığı farkında değildir.

*Küfrdür zerķ ü şirki maħz-ı riya
Süfîyâ ol ikisi Lât u Menât
Ne şalât u şıyâm aña ki ide
Tâ'ati bulmağıçun ecr-i şalât¹⁴*

Riyâ, bir tür davranış ve kişilik bozukluğudur. Riyâkâr kişi övülmekten hoşlanır, yerilmekten icinap eder. Mürâi yerilmek istemediği için zâhidâne takılır. Bu nedenle Ahmedî *Dîvân*'ında özellikle sûfî olup mürâi olan şahıslar üzerinde durmaktadır. Onlar için riyâyı, Lât ve Menât putu olarak tanımlar. Ahmedî'ye göre sûfî ecir ve mükâfat için ibadet etmemelidir. Zirâ riyâ bahsini enine ve boyuna açıklayan ilk kişi olan Muhâsibî (öl. 243/857) en vâhim riyânın Allah'a itaat ederken kulları irade etmek, en hafif riyânın karşılığını Allah'tan beklemekle birlikte yaratılmışları irade etmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Kısaca Ahmedî, mürâi insan tipini muhlis insan tipinin karşısında menfî tip olarak ele almıştır. Taleple yapılan ibadeti, ribâ yani faiz ummak olarak tanımlamıştır. Riyâyı özellikle gizli şirk olarak tarif etmesi dikkat çekicidir.

*Aşıkam diyende gerek işķ odından derd ola
Kişi kim gönlinde derdi yoħdur ol nâ-merd ola
Yârdan dermân dilerseñ derdi iş it cânuña
Kim tabib aña ider dermân ki anda derd ola¹⁶*

¹⁰ Ahmedî, *Dîvân*, 986.

¹¹ el-Mâide 5/54.

¹² Ahmedî, *Dîvân*, 397.

¹³ "Riyâyı ko Haķ'ı bulmağ dilerseñ

Riyâ durur Haķ'uñ yolında pā-bend." Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 784.

¹⁴ Ahmedî, *Dîvân*, 253. Benzer beyitler için: Ahmedî, *Dîvân*, 690/1300/1323/1540/1055/1357/397 vd.

¹⁵ Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 297.

¹⁶ Ahmedî, *Dîvân*, 618.

Ahmedî Dîvânı'nın büyük kısmını âşık insan tipi oluşturmaktadır. Bu tip kimi zaman tabipten şifa bekleyen hasta tiplmesiyle karşımıza çıkmaktadır. Kendisini kimi zaman mumun etrafında dönen bir pervâne, bazen de güle derin nâmeler döken bülbül tipiyle göstermektedir.

*'Akl u ma'kül u 'aql u âşık u ma'sûk u 'ışk
Cümle sensin pes nireden geldi bunca kıl u kâl¹⁷*

Ahmedî kendisini her bakımdan âşık insan tipi olarak tasvir eder. Kimi zaman bir kadını tasvir ediyor, ona olan aşkını ifade ediyor gibidir. Sevgilinin saçları, kaşı, dudağı her ayrıntısıyla tasvir edilmekte çeşitli anlamlar yüklenmektedir. O *Dîvân*'ını âşıklara bir reçete olarak sunmaktadır. Kimi zaman da hakikî aşkı ifade etmekte, Hakk'ın aşkıyla kendinden geçtiğini göstermektedir. Aşkın her türlüşü üzerinden derde düçâr olduğunu anlatmaktadır. Öyle olmuştur ki, gözlerinden yaş yerine artık kan akmaktadır.

*'Aşık olan şem' bigi cân oda yaħmaħ gerek
Kendüzin pervâne bigi'ddan kaçuran neng olur¹⁸*

Ahmedî âşık insan tipini *Dîvân*'ın pek çok yerinde içten içe yanan bir muma veya ateşin etrafından dönen pervaneye benzetmektedir. Ona göre âşık olma iddiasında bulunan kişinin yanmayı bilmesi gerekmektedir. Âşık ya mum gibi içten yanıp bitmeli ya da pervane olup ateşe atılmalıdır. Ahmedî, âşık insan tipinin olduğu yerde deli/divâne insan tipine yer vererek aşk derdinin onu ne hâle getirdiğini göstermek istemektedir.

Ahmedî'nin âşık tipiyle ilgili beyitleri tek başına bir bildiri başlığı niteliğindedir. Zira hemen her sayfada mutlaka aşka ve âşık insan tipine yer vermektedir. *Dîvân*'da, hakikî ve mecâz aşkın birbirinden ayrıldığı görülmektedir. Farklı metaforlarla ele aldığı bu tip, deli/divâne, hasta ve tabip gibi tipleri de içermektedir.

Âşık İnsan Tipi

*'Aşıkam diyende gerek 'ışk odından derd ola
Kişi kim gönlinde derdi yoħdur ol nâ-merd ola
Yârdan dermân dilerseñ derdi iş it cânuña
Kim tabib aña ider dermân ki anda derd ola¹⁹*

Ahmedî Dîvânı'nın büyük kısmını âşık insan tipi oluşturmaktadır. Bu tip kimi zaman tabipten şifa bekleyen hasta tiplmesiyle karşımıza çıkmaktadır. Kendisini kimi zaman mumun etrafında dönen bir pervâne, bazen de güle derin nâmeler döken bülbül tipiyle göstermektedir.

*'Akl u ma'kül u 'aql u âşık u ma'sûk u 'ışk
Cümle sensin pes nireden geldi bunca kıl u kâl²⁰*

Ahmedî kendisini her bakımdan âşık insan tipi olarak tasvir eder. Kimi zaman bir kadını tasvir ediyor, ona olan aşkını ifade ediyor gibidir. Sevgilinin saçları, kaşı, dudağı her ayrıntısıyla tasvir edilmekte çeşitli anlamlar yüklenmektedir. O *Dîvân*'ını âşıklara bir reçete olarak sunmaktadır. Kimi zaman da hakikî aşkı ifade etmekte, Hakk'ın aşkıyla kendinden geçtiğini göstermektedir. Aşkın her türlüşü üzerinden derde düçâr olduğunu anlatmaktadır. Öyle olmuştur ki, gözlerinden yaş yerine artık kan akmaktadır.

*'Aşık olan şem' bigi cân oda yaħmaħ gerek
Kendüzin pervâne bigi'ddan kaçuran neng olur²¹*

¹⁷ Ahmedî, *Dîvân*, 199.

¹⁸ Ahmedî, *Dîvân*, 970.

¹⁹ Ahmedî, *Dîvân*, 618.

²⁰ Ahmedî, *Dîvân*, 199.

Ahmedî âşık insan tipini *Dîvân*'ın pek çok yerinde içten içe yanan bir muma veya ateşin etrafından dönen pervaneye benzetmektedir. Ona göre âşık olma iddiasında bulunan kişinin yanmayı bilmesi gerekmektedir. Âşık ya mum gibi içten yanıp bitmeli ya da pervane olup ateşe atılmalıdır. Ahmedî, âşık insan tipinin olduğu yerde deli/divâne insan tipine yer vererek aşk derdinin onu ne hâle getirdiğini göstermek istemektedir.

Ahmedî'nin âşık tipiyle ilgili beyitleri tek başına bir bildiri başlığı niteliğindedir. Zira hemen her sayfada mutlaka aşka ve âşık insan tipine yer vermektedir. *Dîvân*'da, hakîkî ve mecâz aşkın birbirinden ayrılmadığı görülmektedir. Farklı metaforlarla ele aldığı bu tip, deli/divâne, hasta ve tabip gibi tipleri de içermektedir.

Rakip İnsan Tipi

Senden beni rakīb nice idebile ba'îd
*Benden baña çü sini Haq idüp durur qarīb*²²

Ahmedî'ye göre rakip, âşığın karşısında menfî tipin ifadesidir. Âşığı yolundan alıkoyar. Aldatıcı ve hilekârdır. Sevgiliyi görmenin önündeki perdedir.²³ O sevgiliye yaklaşmak istedikçe onu mâşukundan uzak tutmaktadır.

Sen baña benden yahın ma'nîde senden ben saña
*Gerçi şüretde irâğ itdi beni senden rakīb*²⁴

Ahmedî'ye göre rakip, âşığı yolundan etmek ister. Ancak ona göre, hakîkî âşığı sadece sûreten meşgul edebilir. Ahmedî burada, Kur'ân-ı Kerîm'de “*Biz, ona şah damarından daha yakınız.*”²⁵ âyetine telmihte bulunmaktadır. O Hakk'a yaklaşmak istedikçe rakip onu gereksiz şeylerle meşgul etmekte dikkatini dağıtmak istemektedir. Ancak ona göre yakın olan kul değil Hakk'ın kendisidir. Hak kuluna yakın olmayı istediği için araya rakip girememektedir.

Ahmedî rakip tipini; âşığın mâşuğuna ulaşmasına, mâşuktan ilgi görmesine engel olan bir tipleme ile karşımıza çıkarmaktadır. Birkaç yerde de şairliğine olan rakiplerde bulunmaktadır.

Sûfî/Zahid İnsan Tipi

Yi yidür güş it ney nüş kıl mey
Ne hâcet taş bigi olmak huşk-zâhid
Ne aşşı şüfî olub evrâd oğumağ
*Safâdan olmaduğda nesne vârid*²⁶

Ahmedî'nin *Dîvân*'ında iki farklı sûfî tipi bulunmaktadır. Bunlar müspet anlamda derviş olan sûfî tipi ile âşığın karşısında yer alan menfî sûfî tipidir. Müspet sûfî tipi, sadece evrad okumakla sûfî olmamıştır. Bilakis benliği bırakıp, yetmiş iki milleti bir görmüş, yaratılanı yaratandan ötürü sevme şuuruna ermiştir. O nefsiyle mücadelesini tamamlamış olduğu için ruhunu pâk eylemiştir. Bu nedenle Ahmedî onu safa sahibi sûfî olarak ilan eder.²⁷ Bu tip sûfîyi çeşitli yerlerde derviş, mürid ve sâlik tipi olarak göstermektedir.²⁸

²¹ Ahmedî, *Dîvân*, 970.

²² Ahmedî, *Dîvân*, 675.

²³ “*Hâcib durur rakīb bizi andan ayıran*
Kim başa çıhdi hâcib ü yâhuz rakībile.” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 1453.

²⁴ Ahmedî, *Dîvân*, 687.

²⁵ Kâf 50/16.

²⁶ Ahmedî, *Dîvân*, 786.

²⁷ “*Yigrek durur hezâr riya ehl-i şüfiden*
Bir şâfî işk eri kim işinde riyâsı yoğ.” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 762.

²⁸ “*Yol kanda diyü hayrete düşmegil iy refik*
Ger sâlikiseñ uş didüğüm râh-ı müstakîm.” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 441.
“*Yoluña fidi varlığum it neyse murâduñ*

*Safāsuz şüfler baña şarābı terk it dirler
Nice terk eyleye 'akıl anı kim şeyhi şāb eyler²⁹*

Menfî anlamda sūfî ise âşığa sataşan, onu kınayan bir tiptir. Âşığın taşkın hâlleri, mübtedî sūfîleri rahatsız eder. Bu nedenle âşığa sataşmakta onu dinden çıkmakla veya sarhoş olmakla nitelemektedir. Âşık ise sūfîyi riyâkar ve çıkarıcı sıfatlarıyla niteler. Ahmedî bu tip sūfîleri, safasız sūfîler olarak tanımlar. Riyâ başlığında da görüleceği üzere bu tipler Ahmedî'yi yaşantısı sebebiyle kınamıştır. Ahmedî de bu tiplere kendi içlerine yönelmesini tavsiye etmektedir.

Kâmil İnsan Tipi

Ahmedî'nin *Dîvân*'ında ele aldığı en önemli insan tipi kâmil insan tipidir. Kâmil insan tüm hakikatleri, tüm müspet tiplerin özelliklerini kendisinde toplamıştır. Kâmil insan tipi karşısındaki bütün tipler benlik basamağında takılı kalmıştır.

*Penâh-ı mîlketi vü Sultân Muhammed ki anuñ
Kemâl-i 'adliyle dutdı tâc u taht qarâr³⁰*

Ahmedî'ye göre, kâmil insanın en güzel örneği Hz. Peygamberdir (s.a.v.). Ahmedî, Hz. Peygamberi (s.a.v.) “*zirve-yi memalik*” şeklinde tanımlamaktadır.³¹ Onu, yaratılış olarak peygamberlerin sonuncusu, ancak mana itibariyle onların önderi olarak değerlendirmektedir.³²

*Bâg-ı devlet anuñladur ser-sebz
Ki hayātu'n-nebâtı bi'l'emtâr
Zübde-yi cümle kâinât oldur
Ke'l-yevâkıtü mühcetü'l-ahcar³³*

Ahmedî, “*Muhammedün beşerun lâ ke'l-beşer. / Bel huve ke'l yâkûti beyne'l-hacer.*” (Muhammed bir beşerdi, lakin sıradan bir değildir. / Taşlar arasında yakut ne ise O da insanlar arasında öyledir.) beyitlerine telmihte bulunarak beşerî ve ruhânî yönden kemâline işaret etmektedir.

*Anuñçun virdi saña bu cemâli ol celîl
Kim kemâl-i şun'ına ola yüzüñ rüşen delil³⁴*

Ahmedî'ye göre insan Hakk'ın bütün sıfat ve isimlerinin görüldüğü bir mir'attır. Kâmil insana nazar edildiğinde çehresinden Hakk'ın isimleri yansımalıdır. Bu aynanın cilâsı ne kadar düzgün ve temiz olursa hem aynaya bakan net görünür hem de aynadan yansıyan hakikat o derece net olur. Bu aynadan sadece Hakk'ın isimleri görünmekle kalmaz ona bakan kendi iç aynasını da oraya yansıtır. Nitekim Abdülkerim el Cîli (öl. 832/1428) insan-ı kâmilî, tek başına zatî isimlerin ve diğer isimlerin mazharı olarak tanımlar. İnsandan başka hiçbir varlığın bu mertebeye ulaşamayacağını “*Şüphesiz*

Çün saña mürîdem ne gerek baña irâdet.” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 721.

“Hağka ola mürîd her ki diler

Ki murâdından olmaya merdûd.” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 266.

“İnâyetile nazar kıl baña ki dervişem

Cirâhatuma devâ eylegil ki dil-rişem.” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 1280.

²⁹ Ahmedî, *Dîvân*, 830.

³⁰ Ahmedî, *Dîvân*, 314.

³¹ “Hem zirve-yi memalik ü hem server-i rüsül

Hem zübde-yi beşerdür hem kuṭb-ı evliya.” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 215.

³² “Vücûdi sûretâ soñ geldi ammâ

Kamuya ma'nîsile*ol mübtedâdur” Bk. Ahmedî, *Dîvân*, 350.

³³ Ahmedî, *Dîvân*, 280.

³⁴ Ahmedî, *Dîvân*, 1141.

*biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi.*³⁵ âyetini delil göstererek ifade etmektedir.³⁶

Ahmedî kâmil insan tipinin, kemâl mertebesine ulaştığını ve ilahi hikmetlere mazhar olduğunu savunur. Bu kişilerin yüzleri ilahi sırların toplandığı bir kitap gibi olup, sembollere ve işaretlere gerek kalmadan hakikatin okunabileceği bir delildir. Ancak bu mertebeye ulaşmak için alakaların pa-sından gönül temizliği gerekmektedir. İnsanın varlığı, Hakk'ın sıfat ve isimlerinin görüldüğü bir ay-nadır ve bu aynanın temizlenmesi, geçici varlıklardan arınmasını gerektirmektedir.

SONUÇ

Dîvân şii, Türk edebiyat tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Şairler dîvânlarında kendi halle-rini anlatmak ve başkalarına örnek olmak için insan tiplerini kullanmışlardır. Görüldüğü üzere *Ah-medî Divanı*'nda olumlu ve olumsuz olmak üzere iki ana karakter türü görülmektedir. Menfî karakterler ben merkezli, insan arzu ve güdülerinin en alt seviyesini temsil eden tiplerdir. Müspet karakterler ise egolarını geride bırakmış, bilgi ve bilgelik için çabalayan tiplerdir. Ahmedî, *Dîvân*'ında muhlis tip, ihlasın en üst derecesini temsil ederken, murâî tip, münafıklık tuzağına düşmüş kişiyi temsil etmektedir. Âşık tip, yoğun duygularla karakterize edilmiş, bazen şifa arayan hasta bir kişi veya aleve çekilen bir pervâne olarak tasvir edilmiştir. Rakip, sevgiliyi ilâhî arayışından uzaklaştır-maya çalışan olumsuz bir tip olarak görülür. Sûfî tip iki türlü bakış açısıyla ele alınmıştır. İlki nefsini yenmiş ve saf bir bilinç durumuna ulaşmış kişidir. İkincisi, âşığı kınayan, çıkarıcı ve riyâkar tiple öz-deşleşen sûfî tipidir. Kâmil insan tipi ise diğer tüm tiplerin müspet niteliklerini bünyesinde barındı-ran, manevî basamakları terakkî etmiş ve en üst basamağa ulaşmış olan kişidir. *Dîvân*'dan ele alınan bu tiplerin her birinin çeşitli alt basamakları da bulunmaktadır. Ahmedî, insanı derin ve temel bo-yutlarıyla teşhis edebilmiş bir şairdir. Eserde insan her niteliğiyle ele alınmıştır. Peygamberler, tarihi şahsiyetler, sosyolojik, psikolojik ve felsefî olarak ele alınacak tipler gibi pek çok tip bulunmaktadır. Bu denli büyük bir dîvândan çıkarılacak insan tipleri, iyi bir çalışma ile doktora tezi olarak sunulabi-lecek seviyededir.

KAYNAKLAR

- Ahmedî. *Dîvân*. thk. Emrah Gülüm. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dok-tora Tezi, 2021.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugati, 1. Basım, 2010.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Cîlî, Abdülkerim el-. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Abdülkadir Akçiçek. 2 Cilt. İstanbul: Kitsan Yayınları, 1974.
- Erdem Günyüz, Melike. *Ahmedî Divanı'nın Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dok-tora Tezi, 2001.
- Kemikli, Bilal. "Bir Kurucu Şair: Ahmedî, Dönemi ve Eserleri". *Ahmedî Sempozyumu*. ed. Alim Yıldız. 7-14. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Köprülü, M. Fuad. "Ahmedî". *İslâm Ansiklopedisi*. Eskişehir: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Menç, Hüseyin. *Tarih İçinde Amasya*. Ankara: Net Ofset, 2000.
- Muhâsibî, Haris el-. *er-Riâye*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

³⁵ Ahzab, 72/33.

³⁶ Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Kitsan Yayınları, 1974), 1/288.

Kur'an-ı Kerim'de Geçen "Nüşûz" Kavramının Kadına Şiddet Bağlamında Değerlendirilmesi

Büşra Yiğiter*
Doç. Dr. Halis Demir**

ÖZET

İslam, kadını erkekten daha aşağı konumda görmemiş, üstünlüğü kadın ya da erkek olmaya izafe etmemiştir; Üstünlüğün Allah'a kulluk etmede olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışmada Nisa suresi 34. Ayette geçen nüşûz kavramı incelenmiştir. Burada aile içindeki anlaşmazlıklara önerilen çözüm yollarına dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca kadına yönelik şiddet söyleminin bu ayete dayandırıldığı fark edilmiştir. Ayetin ilk muhatabı olarak Allah Resulü şiddete hiçbir şekilde taraftar olmamış, teşvik etmemiş, hatta müsamaha ile de bakmamıştır. İslam'ın kadına sunduğu haklar kadının hak ettiği değeri elde etmesini sağladığı kanaatindeyiz. Ayetin kimi yorumlarının kadına aile içi şiddete imkân veya fırsat verecek şekilde yorumlandığını görmekteyiz. Şaşırtıcı bir husus ise şudur: Savaş ortamında bile şiddeti azaltmak için çeşitli tedbirler öne süren bir Peygamberin ümmeti olarak çeşitli Müslümanlar anne ve babadan müteşekkil toplumun en küçük birimine yönelik şiddet söylemlerine ayet ve hadisleri dayanak olarak gösterebiliyorlar?
Anahtar Kelimeler; Nüşûz, Nisâ Suresi 34. âyet, Şiddet, Kur'ân, Kadın.

GİRİŞ

Bu çalışmamızda Kur'an'ın kadına verdiği değeri göstermek için Nisa suresinin 34. ayetinde geçen "nüşûz" kavramını ele alarak bu ayette İslam'ın kadına şiddeti meşrulaştırmasının ayetlerle sabit olduğu düşüncesinin yanlış bir tutum olduğunu ele alacağız. Çünkü bu ayetin mahiyetinin tam manasıyla anlaşılabilmesi ve bağlamından bağımsız yorumlanması Kur'an'ın şiddeti meşru kıldığı anlayışına yol açmıştır. Halbuki Kur'an'ın getirdiği hükümler ve Hz. Peygamber'in uygulamaları aile hayatındaki problemleri çözme ve kadının haklarını koruma açısından bir teminattır.

NÜŞUZ VE KADINA ŞİDDET ALGISI

Nüşûz kavramı sözlükte "yerin yüksek olan kısmı, diriltmek, yattıktan sonra ayağa kalkmak, fenalık, geçimsizlik"¹, "huysuzluk etme, itaat etmeme, kalkmak"² "irtifa(yükseklik)ve tümseklik"³ manalarına gelmektedir. Nüşûz fıkhîde "kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi" demektir.⁴ Nüşûz kavramı Arap şiirinde "korkmak veya korku sebebiyle uzaklaşmak" manasında kullanılmıştır. Bu ayetteki anlamıyla şiir-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Rağıp el-İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâfi Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları 2010), "N-Ş-Z", 1057-1058.

² Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lügati*, (İstanbul: Timaş Yayınları 2010), "Nüşûz", 509.

³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Emir Yayınevi 1996), 3/6.

⁴ Hacı Mehmet Günay, "Nüşûz", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33/303.

deki anlamı arasındaki ortak nokta ise “uzaklaşmak” ifadesidir. Karı koca arasındaki uzaklaşma nefret, korku, isyan gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır.⁵ Muhammed Esed nüşûz kelimesini “kötü niyet” olarak tanımlamıştır. Ona göre “Günümüzde ruhsal baskı olarak tanımlanan durumu da içine alan kadının kocasına veya kocanın karısına karşı her türlü bilinçli kötü davranışı ifade eder. Bu terim koca ile ilgili olarak kocanın karısına fiziksel anlam da kötü muamelesini gösterir.”⁶ İmam Kurtubi, 34. ayetteki nüşûz kavramını isyan etmek olarak kabul etmiş ve ayetin anlamını “Allah’ın kendilerini farz kıldığı kocaya itaat hususunda isyan etmelerinden, serkeşlik edip kabarmalarından korktuğunuz kadınlar” şeklinde yorumlamıştır.⁷ Nüşûz, kadının kocasına kafa tutup isyankâr bir tavır alması, kendisini yüksek zannedip itaat etmeyi ortadan kaldırmasıdır.⁸ Razi’ye göre nüşûz, “Bil ki korkma istikbalde kötü bir şeyin olacağı zannedildiği zaman kalpte meydana gelen halden ibarettir. Şafîi “nüşûz/serkeşlik bazen söz bazen fiil ile olur” demektedir. Söz ile olması kadının daha önce çağrıldığında “Efendim, buyur” diyen, kendisine seslenildiğinde sözünü dinleyen bir tavırda iken sonradan değişmesidir. Fiil ile olan ise daha önce yanına girdiğinde ayağa kalkıp emrine koşarken ve kendisini istediğinde güler yüzle yatağına gelirken sonra birdenbire değişivermesidir. İşte bunlar o kadının geçimsizliğinin (nüşuzunun) ve isyan ettiğinin emareleridir.” Nüşûz kocaya isyan ve başkaldırmadır.⁹ Bazı Arapça sözlüklerde erkeğin nüşûzuna temas edilmiştir. Ancak buradaki nüşûza kadını dövmek ve zarar vermek gibi manalar verilmiştir. Bu da erkeğe nispet edilen nüşûzun kadını dövmesini mübah kıldığı düşüncesi kelimeyi asıl manasından uzaklaştırmıştır.¹⁰ Bununla birlikte Kur’an’da “nüşûz” kavramı 5 yerde geçmektedir. Bunlar;

- 1- *“Ey iman edenler! Size, ‘meclislerde yer açın’ denildiği zaman açın ki Allah’ta size genişlik versin. Size ‘Kalkın’ denildiği zaman da kalkın ki Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”*¹¹ Bu ayette iki kez “kalkmak” manasında kullanılmıştır.
- 2- *“Yahut altı üstüne gelmiş bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, ‘Allah burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek?’ demişti. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: ‘Ne kadar ölü kaldın?’. O ‘Birgün veya bir günden daha az kaldım’ diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: ‘Hayır yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! Böyle yapmamız seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. Eşeğin kemiklerine de bak nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?’ Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: ‘Şimdi biliyorum ki; şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.’”*¹² Beslemek, birleştirmek, iskeletini kurmak¹³ manasını ifade etmektedir.
- 3- *Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmuştur. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamaktadırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yaptıklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.*¹⁴ Bu ayette ise başkaldırma, itaat etmeme olarak kullanılmıştır.

⁵ Mesut Erdal, “Kur’an’da “Nüşûz” Kavramı, Dicle Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, 3/2 (2001), 39-40.

⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları 1996), 1/143.

⁷ Kurtubi, *el- Camiu li- Ahkami’l- Kur’an*, 5/173.

⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/6.

⁹ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihul- Gayb*, 8/21.

¹⁰ Erdal, “Kur’an’da “Nüşûz” Kavramı, 38.

¹¹ Mücadele 58/11.

¹² Bakara 2/259.

¹³ Çanga, *Kur’an-ı Kerim Lügati*, “Nüşuz”, 509.

¹⁴ Nisa 4/34.

- 4- *Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik eder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.*¹⁵ Geçimsiz davranma manasıyla karşımıza çıkmaktadır.

Konumuzla ilgili olan Nisa suresinin 34. ayeti inceleyeceğiz. Bu ayetin nüzul sebebi ise rivayete göre “Ensar’ın ileri gelenlerinden olan Sa’d b. er-Rebî hanımı Habibe binti Zeyd b. Ebû Züheyr’in nüşûzu/serkeşliği üzerine ona bir tokat atmış. Kadının babası kızını alıp Peygamber (s.a.v.)’in yanına götürmüş ve şöyle demiş: “Ben ciğerparemi ona nikâhladım, o ise onu tokatlamış!..” Peygamber “O da ona tokat atarak hakkını alsın.” demiş. Bu ayet inince Hz. Peygamber “Biz böyle arzuladık, Allah başka türlü arzuladı. Allah’ın murad ettiği daha hayırlıdır.” buyurmuş ve kadının kocasına tokat atması hükmünü kaldırmış.”¹⁶

Evlilikte kadın ve erkeğe yüklenen birtakım hak ve sorumluluklar vardır. Bu görevler sevgi, saygı, eşlerin birbirine bağlılığı, cinsel yönden yararlanma, birlikte yaşama, çocukların bakım ve terbiyesi gibi eşlerin birlikte yapması gereken sorumlulukları bu şekilde sıralamak mümkündür.¹⁷ Sadece eşlerin birbirine olan sorumlulukları da vardır. Erkeğin karısına karşı sorumluluğunu mehir ve nafaka gibi mali sorumluluğu ve şahsi sorumluluğu şeklinde olduğu söylemek mümkündür. Kadının sadece kocasına dair sorumlulukları ise itaat etme, evinin ve eşinin mallarını korumak gibi sorumlulukları vardır.¹⁸

Kadın kocasına dine ve örfe aykırı durumlarda itaat etmez ise naşize sayılmamaktadır. Kadının nüşûzunu içeren hal ve tavırları şöyle sıralamak mümkündür: kocasına isyanı, koku sürünmemesi, kocasını nefisinden uzaklaştırması, kocasına önceden davrandığı gibi davranmaması, kocasından hoşlanmamasıdır.¹⁹ Fıkıh âlimleri arasında hangi hal ve davranışların nüşûz sayılacağı konusunda farklılık olsa da genel kabule göre, “kadının geçerli bir mazereti bulunmadığı halde kocasının evine taşınmaması ya da kocasının rızası olmadan evi terk etmesi, onun izin vermediği kimseleri eve alması, kocasından izinsiz veya mahremsiz yolculuğa çıkması, ev dışında bir iş veya meslek icra etmesi, kocasıyla birlikte yolculuğa çıkmaktan veya onun cinsel isteklerine cevap vermekten kaçınması, maddî veya dinî temizliğe riayet etmemesi, farz ibadetleri yerine getirmemesi, kocasının karşı çıkmasına rağmen nafile ibadetlerle meşgul olması, kocasının malını koruma hususunda gerekli özeni göstermemesi” gibi konulardır. Dört mezhep âlimi kadının kocasının izni olmadan veya haklı bir sebep yokken evinden çıkmasını ve özü bulunmadığı halde eşiyile cinsel ilişkiden kaçınmasını nüşûz olarak kabul görmektedir. Kadının nâşize sayılması kural olarak onun nafaka ve süknâ hakkını düşürmektedir. Kadın bu durumdan vazgeçerse nafaka hakkına yeniden kavuşacağı da ittifakla kabul edilmiştir.²⁰

Nüşûz kavramı kadına özgü bir davranış gibi algılanmış olsa da kocanın karısına kötü davranması da erkeğe nisbet edilen nüşûzun olduğunu Kur’ân-ı Kerîm göstermektedir. “*Bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltme-*

¹⁵ Nisa 4/128.

¹⁶ Ebu’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi ez-Zemahşeri, *el- Keşşaf An Hakaiki Gavamid’t- Tenzil ve Uyuni’l-Ekavil Fi Vucuhit’-Tev’il* çev. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/122; İmam Kurtubi, *el- Camiu li- Ahkami’l- Kur’an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları 1998), 5/169; Vehbe Zuhayli, *Tefsir’ül Münir*, çev. Hamdi Arslan- Ahmet Efe- Beşir Eryarsoy- H. İbrahim Kutlay- Nurettin Yıldız (İstanbul: Bili-mevi Basın Yayınevi, 2005), 3/51; Fahrudin Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihul- Gayb*, çev. Suat Yıldırım- Lütfullah Cebeci- Sadık Kılıç- Sadık Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları 1990), 8/18.

¹⁷ Günay, “Nüşûz”, 33/303.

¹⁸ Bkz. Rifat Uslu, “Nisa Suresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslam Hukukunda “Nüşûz” Kavramına Bir Yaklaşım”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 9/47 (Aralık 2016), 1134-1135.

¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/6.

²⁰ Günay, “Nüşûz”, 33/303.

lerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. İyilik eder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır"²¹ ayeti kocanın nüşûz sebeplerini açıklamasa da buradaki nüşûz kelimesi "erkeğin herhangi bir sebeple kendisini karısından çok yükseklerde görmesidir. Nüşûz kocanın kendisini, nafakasını ve sevgisini karısından esirgemesidir."²² İslâm âlimleri de "kocanın, evlenme akdinin gereği olarak kadının hakkı olan nafaka, cinsel yararlanma, geceleyin evinde kalma gibi hususlarda ödevlerini yerine getirmemesini veya karısına ilgisiz, sevgisiz ve soğuk davranmasını yüz çevirme şeklinde değerlendirirken aile reisliği hakkını kötüye kullanmak suretiyle kadına sert davranıp fena muamelede bulunmasını" nüşûz diye açıklamışlardır.²³ Kur'an-ı Kerim kadın ve erkeği eşitliğine değinerek üstünlüğün Allah'tan en çok sakınma (takva) da olduğunu ifade etmektedir.²⁴ "Erkek üstündür, ayrıcalıklıdır" gibi ifadeler kadın ve erkek arasındaki ayrımcılığa neden olmaktan başka bir şeyi ifade etmemektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber veda hutbesinde: "Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu konuda Allah'tan korkmanızı isterim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın emri ile helal edindiniz. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız onların da sizin üzerinde hakkı vardır." diyerek kadınları "Allah'ın emaneti" olarak nitelemiştir. Bundan dolayı hayatı birlikte yaşayan eşlerin bunun bilincinde olmasını istemiş ve erkeklerin kadınları Allah'ın emaneti olarak bilmesini öğütlemiştir.²⁵

Kur'an-ı Kerim hem kadına hem erkeğe ayrı sorumluluklar yüklediğine göre burada kısaca "kavvam" ifadesinden bahsetmek gerekir. Nisa suresi 34. ayette "kavvam" ifadesiyle aile reisliğini kocanın yetkisine verilmiştir.²⁶ Kavvam kelimesinin anlamına kısaca bakacak olursak "erkeğin kadının işlerini hakkıyla yerine getirip onu korumaya itina gösteren kimsedir."²⁷ "Kavvâm" kelimesi koruma ve yönetme hak ve yetkilerine müştereken sahip olmayı ifade etmektedir.²⁸ Kavvam "bir şey üzerinde durmak, onu gözetmek, bütün gayreti ile onu korumak ona nezaret etmek" anlamındadır. Erkeklerin kadınlar üzerinde kaim olmaları işte bu çerçevede içindedir.²⁹ Kıvame kelimesi "erkeklerin aile reisi olduğu ailenin ve evin işlerini yürütecekleri" manasındadır. Allah onlardan bazısını bazısından üstün kılmıştır. Erkekleri ilim, akıl, velayet (idarecilik) ve başka bakımlardan kadınlara üstün kılmıştır.³⁰ Kıvame olmalarının iki sebebi vardır: yaratılıştaki fiziki özellikler, karısına ve yakın kadın akrabaya bakması onların masraflarını karşılaması erkeğe vaciptir.³¹

Aile reisliğinin kocaya verilmesi, toplumun bu en küçük biriminde ortaya çıkacak karmaşayı önleme ve huzuru sağlama hedefine yöneliktir. Burada ontolojik bir üstünlükten ziyade fonksiyonel bir yetki farklılığının söz konusu olduğunu söylemek gerekir. Bu kural, yetenek ve harcama yükümlülüğünün yer değiştirdiği münferit örneklerde farklı bir durumun ortaya çıkmasına engel teşkil etmez. Bazı çağdaş yazarlar, harcama yükümlülüğünün yer değiştirebildiği zamanımızda bu kuralın değişmez olmadığı hususu üzerinde durmaktadır.³² "Erkekler kadın üzerinde yöneticidirler" ifadesi kadının nafaka gibi maddi durumlarını sağlamanın yanında onları dışarıdan gelecek tehlikelere karşı

²¹ Nisa 4/128.

²² Erdal, Kur'an'da "Nüşûz" Kavramı, 46.

²³ Günay, "Nüşûz", 33/304.

²⁴ Bkz. Hucurat 49/13.

²⁵ Abdulkadir Karakuş, Kur'an Perspektifinden Kadın, Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 11/2 (Ağustos 2019), 851.

²⁶ M. Akif Aydın, "Kadın" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/89.

²⁷ Fahrüddin Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihul-Gayb*, çev. Suat Yıldırım- Lütfullah Cebeci- Sadık Kılıç- Sadık Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları 1990), 8/18.

²⁸ Aydın, "Kadın", 24/89.

²⁹ İmam Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları 1998), 5/171.

³⁰ Vehbe Zuhayli, *Tefsir'ül Münir*, çev. Hamdi Arslan- Ahmet Efe- Beşir Eryarsoy- H. İbrahim Kutlay- Nurettin Yıldız (İstanbul: Bilimevi Basın Yayınevi, 2005), 3/50.

³¹ Zuhayli, *Tefsir'ül Münir*, 3/51.

³² Aydın, "Kadın", 24/89.

koruma görevini üstlenmiştir. Bu yüzden “kavvam” ifadesi yönetici manasındadır.³³ Erkeklerin kadınlar üzerinde yönetici olmasının ilk nedeni yaratılış/fiziki özellikleri bakımından daha güçlü bir yapıya sahip olmaları, ikicisi ise akıllı olmalarıdır.³⁴ Buradaki akıllı olma durumu erkeklerin duygularını kontrol etme açısından kadınlara oranla daha iyi olmalarıdır. Bazı kadınlar erkeklerden daha iyi işler yapabilmektedir. Kadının da kocasına itaat etmesi ve masiyet olmadığı sürece emrini kabul etmesi görevidir. Gerekçe olacak fazilet nafaka, yükümlülüğü, akıl, cihad, miras emri bil maruf nehyi anil münker hususlarında daha güçlü oluşu olarak gösterilmiştir.³⁵ Allah Teâlâ birbirlerinden istifade de kadın ve erkek müsavi olsalar da erkekler kadınlara hakim oldukları için erkeklere mirasta kadınlara üstün kıldığını bundan dolayı erkeklere kadının mehirlerini verme ve onların geçimlerini temin etmelerini emrettiği bu ayette zikretmiştir. İki taraftan birinde olan üstünlük diğer tarafın üstünlüğü ile denk olmuştur. Arada üstünlük yok gibidir.³⁶ “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”³⁷ nitekim bu ayette bu durumu bize açıkça göstermektedir.

Aile birliğinin devam etmesi ve aile içi problemlerin büyüüp dışarıya aksetmeden ve boşanma noktasına gelmeden çözülmesi esas kabul edildiği için kocanın, aile reisine tanınan sınırlı yetki çerçevesinde evlilik hukukuna riayet etmeyen karısına yönelik bazı tedbirler uygulayabileceği kabul edilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de toplumsal telakkiyi ve uygulamayı göz ardı etmeyen bir örnekleme olarak dövmeden söz edilmekle birlikte başvurulması istenen yol öğüt ve ikna yöntemidir.³⁸

Kadının Nüşûzunda Alınacak Tedbirler

“İtaatsizlik” mânasına gelen “nüşûz” kelimesi, “ailenin huzurunu bozan basit bir davranıştan ifetsiz yaşamaya kadar geniş bir alanı” kapsamaktadır. Huzuru bozan her davranışın ağırlığına denk bir yaptırımla karşılanması hem ailenin birliğini koruma noktasında hem de fiil ve yaptırım arasında gözetilmesi gereken denge açısından önemlidir.³⁹ Kocasına itaatten ayrılan kadınlar için öngörülen birtakım tedbirler vardır. “Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün”⁴⁰ ayeti kadının itaatsizliği karşısında kocanın uygulayacağı davranışlar açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu tedbirlerin ilk ikisi herhangi bir tartışma oluşturmamaktadır. Ancak “dövme” olarak ifade edilen “darabe” kelimesi Kur’an’ın şiddeti önerdiği gerekçesiyle tartışma konusu olmuştur. Bu tedbirleri inceleyelim:

Öğüt

Sosyal ilişkilerde tartışma yapılmadan önce kişiler öğüt vermeyi öncelemelidir. Bu İslam’da ön görülen önemli bir husustur. Bu konu da Kur’an-ı Kerim şöyle buyurmaktadır: “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.”⁴¹ Buradaki öğüt vermeden maksat bir haksızlığın giderilmesi ya da haklı bir istekten doğan karşı çıkmayı ikaz

³³ Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur’an*, 5/169.

³⁴ Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1988), 2/610.

³⁵ Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur’an*, 5/171.

³⁶ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihul-Gayb*, 8/17.

³⁷ Bakara 2/228.

³⁸ Günay, “Nüşûz”, 33/303.

³⁹ Aydın, “Kadın”, 24/89.

⁴⁰ Nisa 4/34.

⁴¹ en-Nahl 16/125. Öğüt verme ile ilgili bkz. Taha 20/43-44.

etme anlamı taşır. ⁴² “Öğüt verin” emri Kur’an-ı Kerim’den öğüt vermeyi kast etmektedir. Allah’ın onlar için emrettiği güzel arkadaşlık ve koca ile iyi geçinmeyi hatırlatmaktadır. ⁴³ Aile için de veya herhangi bir tartışmada öğüt verilmesi diğer yapılması gereken bütün uygulamaların en yapıcısı olduğunu söylemek mümkündür. Öğüt, gerçeğe uygun olur, kişiye rehberlik eder ve muhatap olan kişi öğüt almayı kabul edebilirse bütün sorunların çözümü için ilk adım atılmış olacaktır. ⁴⁴ Eşler birbirlerindeki kusurları, yanlışlıkları veya birbirlerindeki hoşlanmadıkları hususları yumuşak bir sözle birbirlerine iletirlerse aralarında daha büyük sorunlar bertaraf edilmiş olacaktır. Çiftler arasında öğüt/nasihah yarar sağlamaz ise Kur’an’ın emrettiği ikinci tedbir olan yatakları ayırmaya (hecr) başvurulması gerekmektedir.

Yatakları Ayırma (Hecr)

Yatakta terk etmek (hecr), “onunla birlikte yatıp cima etmeksizin ona sırtını dönmesi” manasına gelmektedir. Koca kadının yatağından yüz çevirecek olursa kadın kocasını seven birisi ise bu ona ağır gelir ve doğru yola döner. Şayet ona buğz eden birisi ise kadının serkeşliği açıkça ortaya çıkar. Böylece serkeşliğin onda olduğu netlik kazanmış olur. ⁴⁵ Görüldüğü üzere burada yatakları ayırmının ön görülebilmesi için iki şeyin olması gerekir:

İlki eşler arasında bir sevginin olması lazımdır. Aksi halde bu tedbirin fayda vermesi beklenebilir. İkincisi ise kadın eşini seviyorsa bu durumu fırsat bilerek hal ve hareketlerinin farkına varıp düzeltmek için çaba göstermesi gerektirir. ⁴⁶ Bu tedbir de fayda sağlamıyorsa aileyi kurtarmak için üçüncü tedbir olan dövme (darb) söz konusudur.

Dövme (Darb)

Kurtubi dövmeyle şöyle tanımlamaktadır: “etki ve iz bırakmayan tedip yollu dövme. Bu da bir kemiği kırmadan, herhangi bir uzvunu çirkinleştirmeden dövme. Dürtmek vb. şekilleridir. Bundan maksat salahlıdır. Helak olma sonucu dövme tazminatı gerektirir.” ⁴⁷ Koca karısına “Allah’tan kork benim senin üzerimde hakkım var, bu tutumundan vazgeç, bana itaat etmenin farz olduğunu bil gibi sözlerle ona öğüt verir” ve bu noktada dövmeden bahsedilmez. Kadının serkeşliği devam ederse o zaman onu yatağından terk eder. Buna onunla konuşmama da dahildir. Yatakta yalnız bırakılma noktasında kadın hala geçimsizlik ederse kocası onu dövebilir. Ancak dövmemenin daha hayırlı olduğu da ifade edilmiştir. ⁴⁸

Kadının ön plana çıktığı seküler dünya da “sembolik dövme” dini bir emir olsa da kabul edilmemektedir. Bu yüzden Nisa suresindeki “darb” kelimesinin şiddeti desteklediği algısı oluşmuştur. Darb kelimesinin anlamı modern dünyaya uygun şekilde sınırlandırılarak tercüme edilmek zorunda kalmaktadır. Darb kelimesine birçok mealde ya yer verilmediği görülmüş ya da “buldukları yerden başka yere gönderin”, “geçici olarak evden uzaklaştırın”, “nihayet onları çıkarın”, “geçici bir süreye ayırın” gibi kadının aleyhine olan ve darb kelimesini tam manasıyla karşılamayan anlamlar yüklenmiştir. ⁴⁹ Bu izah şu durumlardan kaynaklanmaktadır:

- a- “Bu çağda bu kafa” düşüncesiyle dini emirleri kabul etmeyen anlayış,
- b- Geleneksel düşünce yapısını dini değerlere dayandırarak düşünce sistemlerini meşrulaştırmak,
- c- Modernlik uğruna dini değerleri modernite etme çabası,

⁴² Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015), 314.

⁴³ Kurtubi, *el- Camiu li- Ahkami'l- Kur'an*, 5/174.

⁴⁴ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 315.

⁴⁵ Kurtubi, *el- Camiu li- Ahkami'l- Kur'an*, 5/175.

⁴⁶ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 316.

⁴⁷ Kurtubi, *el- Camiu li- Ahkami'l- Kur'an*, 5/176.

⁴⁸ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihul- Gayb*, 8/21.

⁴⁹ Uslu, “Nisa Suresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslam Hukukunda “Nüşûz” Kavramına Bir Yaklaşım”, 1138.

d- Bu maddelerin en geniş olanı dini değerleri modernliğe kurban etmeden anlama ve açıklama gayretidir. Son madde de elde edilen sonuçlara inanıp inanmamak kişinin özgür iradesine bırakılmıştır.⁵⁰

Bu çerçevede ayetin değerlendirilmesi bu maddeler üzerinden gerçekleşmektedir. Kur'an, sadece kadına şiddeti değil şiddeti içeren her şeyi yasaklamıştır. Örneğin; bir hayvana eziyet edilmemesi ya da bir ağaca zarar verilmemesi İslam'ın ahlak anlayışını temsil etmektedir. Bu nedenle bu ayetin kadına şiddeti meşru kıldığı şeklinde ifade edilmesi mümkün değildir. Bu ayetteki nüşûzun devam etmesi aile birliğine, eşlerin birbirlerine karşı duydukları her türlü duyguya ve topluma zarar vermektedir. Çünkü nüşûz, kadının kocasına karşı psikolojik baskısı sonucu erkeğin verdiği bir tepkidir. Burada önemli olan şiddetin ölçüsü ve amacıdır. Kur'an'ın belirttiği vurma ile kastedilen aileyi korumak ve devamı için bir mücadeledir.⁵¹ Buradaki belirtilen kriter ise kadını kendine getirecek sembolik bir vurmaktır. "Dövme" ibaresini bu haliyle anlaşıldığında kadına şiddetin meşru olduğu algısı oluşmaktadır. Bu durumun oluşmasında kültür, modern dünyadaki kadın için biçilen roller etkin olabilmektedir.⁵² Hz. Peygamber, bu durumla ilgili olarak veda hutbesinde şöyle buyurmaktadır: "Söyleyeceğim söze dikkat ediniz. Kadınlara hayır tavsiye ediniz. Onlar sizin yanınızda (sizlere tabi olma yönüyle) esir gibidirler. Ancak onlar, açık bir ahlaksızlıkla geldikleri zaman, onların yataklarını terk ediniz ve eziyet verici olmaksızın dövünüz. Bundan sonra size itaat ederlerse onları ayıplamayın." Kur'an'ın tefsiri mahiyetinde olan hadiste de açık bir ahlaksızlıkta bulunan kadına bile uygulanacak tedbirin şeklini "eziyet verici olmaksızın" ifadesiyle açıklamıştır. Abdullah b. Abbas' dan da bunun "misvak ve benzeri bir şeyle" adeta sembolik bir vuruş olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca bu tedbir de istisnai olarak, fayda verecek ise başvurulmasına müsaade edilen bir tedbirdir.⁵³ Güzel ahlak sahibi Hz. Peygamber (s.a.v.) hem kendi eşlerine hem de diğer kadınlara verdiği değeri, onları yücelten sözlerini görmezden gelip Kur'an'ın bir ayetini tam manasıyla anlamadan İslam'ın şiddeti desteklediği söylemleri Kur'an'a karşı yapılan büyük bir haksızlıktır. Kur'an diğer ayetlerinde kadının ne kadar değerli olduğundan da bahsetmektedir: "*Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mü'min erkeklerle mü'min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah'a derinden saygı duyan erkekler, Allah'a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.*"⁵⁴ Görüldüğü üzere bu ayet insanların eşit olduğunu vurgulamaktadır.

Şiddet, "bir rahatsızlık ve engellenme durumuna verilen sertlik" şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla şiddetin etkiye tepki bir davranış biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Şiddet, "bir bencillik, bir sindirme, otoritesini güçle kurma, şiddet uyguladığı kişinin duruşunu tehdit olarak görme sonucu ortaya çıkan haksız eylem" i ifade etmektedir. Kadınlara karşı yapılan her türlü şiddet güçsüzlüğün ve acımasızlığın ifadesidir.⁵⁶ İslam, kadını hiçbir zaman toplumsal hayattan yoksun bırakılarak eve hapsedilmesini istememektedir. Bu ayetteki "dövme" ibaresi bir yönlendirme olmakla birlikte toplumdaki olan fiili durumu tedrici olarak iyileştirmeye yönelik ilk basamaktır.⁵⁷

⁵⁰ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 311-312.

⁵¹ Bkz. Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 333.

⁵² Osman Güner, "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/23 Haziran 2007, 58.

⁵³ Uslu, "Nisa Suresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslam Hukukunda "Nüşûz" Kavramına Bir Yaklaşım", 1138; Süleyman Ateş, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1988), 2/611.

⁵⁴ Ahzab 33/35.

⁵⁵ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 318.

⁵⁶ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 332.

⁵⁷ Güner, "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", 58-59.

Dahası dünyada, Batı'da ve Türkiye'deki şiddet ve öldürme oranının en az olduğu bölgeler Müslüman nüfusun fazla olduğu yerlerdir.⁵⁸ Hal böyle iken İslam'ı şiddetle bağdaştırmak ve kadını değersiz bir varlık gibi göstermek beyhude bir çabadan öteye gidemez. Zira şiddetin dini kaynaklı olduğunu iddia etmekte ona çözüm bulmayı zorlaştırmaktadır. İslam'la birlikte kadına verilen değeri birçok ayette karşımıza çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim kadın ve erkeği eşit kabul etme açısından bizim için ayrıca önem atfetmektedir. *"Ey insanlar! Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır."*⁵⁹ Bir başka ayette ise *"Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz."*⁶⁰ şeklinde kimsenin kimseden üstün olmadığı dile getirilmektedir. Yine İslam'ın yaşayan örneği olan Hz. Peygamber'in uygulamaları, davranışları bize Kur'an'ın kadına verdiği değer ve önemi göstermektedir. Hz. Âişe, Resûlullah'ın eşlerini ve hizmetçilerini asla dövmediğini söylemektedir. Hz. Peygamber, kendisine karşı olumsuz davranışından ötürü Âişe'nin babası tarafından cezalandırılmasına da rıza göstermemiştir. Hz. Peygamber kadınlara karşı bu kadar olumlu yaklaşırken herhangi bir anlaşmazlık durumunda şiddeti tercih etmek uygun olmaz. Nitekim Hz. Peygamber veda hutbesinde kadınlara iyi davranılmasını öğütlemekte, bunun yanında "yataklarını herhangi bir kimseye çiğnetmemelerinin (zina etmemelerinin) kocaların eşleri üzerindeki hakkı" olduğunu söylemekte, aksi takdirde hafifçe dövülebileceklerinden bahsetmektedir. Ayette geçen "nüşûz"un hangi davranışları içermesi halinde dövme cezasının uygulanabileceğini göstermesi bakımından veda hutbesindeki bu ifade dikkat çekicidir. Klasik dönemin bazı âlimleri de dövme yetkisine çok ihtiyatla yaklaşmışlardır. Hz. Peygamber'in, Müslümanların en hayırlılarının eşlerine en iyi davrananlar olduğunu ve kendisinin bu konuda örnek teşkil ettiğini söylemesini, eşlerini ancak kötü kimselerin döveceğini ifade ederek onlara böyle davranılmamasını emretmesi göz önüne alan bu âlimler kadının dövülemeyeceğini veya faziletli davranışın onlara böyle bir cezayı uygulamamak olduğunu belirtmişlerdir.⁶¹ Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili uygulamalarında kadını aşağılayan ya da şiddet içeren bir davranış söz konusu değildir. Bu durumda kadının nüşûzu konusunda aile reisi olan kocaya düşen görev ise nüşûz etmesinden endişe duyduğu eşine ayetteki önerilen tedbirleri uygulamaktır. Ancak şuna dikkat etmesi gerekir: Endişe varsa ki bu kesinlik bildirmez sadece öğüt verir. Kadının durumu daha ileri gider de fiili bir durum (davranışında ve sözlerinde isyan) gerçekleşirse bu durumda yatakları ayırma ve dövme söz konusudur.⁶²

Toplumda meydana gelen şiddet olaylarının temel nedeni beşerî ve toplumsal bilinç zafiyeti gelmektedir. Zira toplum maddi ve manevi açıdan yeterince eğitilemez ise sadece kadına şiddet değil her türlü canlıya yapılan zulüm devam edecektir.⁶³ Bu noktada Kur'an ve hadisi iyi tahlil etmek gerekir. Bu ayetle ne kast edilmiş veya ayetler indiği dönemle mi sınırlıdır gibi değerlendirmeler ciddi önem arz etmektedir.⁶⁴

SONUÇ

Kur'an kadını insan olma açısından bir varlık olarak kabul eder. Kadını erkek için mecburi bir varlık ya da erkekten aşağı bir varlık telakkisi oluşturmamaktadır. Kur'an'a göre erkek ve kadın eşit birer varlıktır. Kimsenin kimseden üstünlüğü yoktur. Ancak yüklendikleri sorumluluklar farklılık arz etmektedir. Bu yüzden kadını cinsiyetçi bir dille ele almak onu cehaletin karanlığına mahkûm

⁵⁸ Uslu, "Nisa Suresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslam Hukukunda "Nüşûz" Kavramına Bir Yaklaşım", 1139-1140.

⁵⁹ Hucurât 49/13.

⁶⁰ Nahl 16/97.

⁶¹ Aydın, "Kadın", 24/89-90.

⁶² Erdal, "Kur'an'da "Nüşûz" Kavramı", 45.

⁶³ Güner, "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", 51.

⁶⁴ Güner, "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", 57.

etmekten başka bir sonuca götürmemektedir. Nisa 34. ayette kadına yönelik şiddet ifadelerinin varlığına dair bir işaret bulmaya çalışanlar esasen kendi düşünce ve ideolojilerini delillendirmek için bu ayeti benimsemiştir.

Ailede kadın ve erkeğe yüklenen birtakım sorumluluklar vardır. Bu sorumluluğu yerine getirmemeleri durumunda yapılması gerekenler Nisa suresi 34-35-128. ayetlerde belirtilmiştir. Yapılan araştırmada “nüşûz” kavramı kadının kocasına itaatini terk etmesi olarak değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda Kur’an aile kurumunun birliğinin ve devamı için hak ve sorumluluğunu yerine getirmeyen kadına uygulanacak tedbirleri açıklamaktadır. Bunlar Kur’an’dan öğüt vermek, yatakları ayırma ve dövme şeklinde bir sırayı gözetmektedir. Ancak dövme ifadesi modern hayatta kadın için kabul edilmediği görülmüştür. Bundan dolayı dövme kavramı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ancak bu yorumlar kadının lehine gibi gözükse de aleyhine olduğu saptanmıştır. Kur’an ve hadisler kadının hangi konumda olduğunu açıkça dile getirmektedir. Buradaki dövme esas anlamı itibariyle kadını korumaya alan bir uygulamadır. Nitekim boşanan kadınların hem aile içerisinde hem de toplum nazarında psikolojik baskılara maruz kaldığını görmekteyiz. Allah’ın hoşlanmadığı helal sayılan boşanma kadını mağdur ettiğinden bu noktaya gelmeden sorunun çözümlenmesi gerekmektedir. Öğüt verme ve yatakları ayırma ön planda tutulmuş dövme aileyi kurtarmak için son çare olarak kabul edilmektedir.

Kur’an’ın ifade ettiği sembolik bir vuruş bazı kesimlerce de anlamı ve bağlamı dikkate alınmaksızın yanlış anlaşılmıştır. Buna göre Kur’an şiddetin kaynağı gibi gösterilmek istenmektedir. Kuran-ı Kerim’in şiddetin temel noktası olarak görülmesi, kadının modern hayatta varlığının kabul edilmesi için onun aleyhine olan bütün düşünce sistemlerini reddetmektir. Kadının aşağılanması, dövülmesi, kadına karşı olumsuz bakış açısının temellendirilmesi için Kur’an’a dayandırmaya çalışmak ayetlerin yeterince tahlil edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

KAYNAKLAR

- Ateş, Süleyman. *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*. 2. Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1988.
- Aydın Akif M. “Kadın” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 24/86-94.
- Çanga, Mahmut. *Kur’an-ı Kerim Lügati*. İstanbul: Timaş Yayınları 2010.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk 1. Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Erdal, Mesut. “Kur’an’da “Nüşûz” Kavramı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/2 (2001) 37-51.
- Günay Mehmet Hacı. “Nüşûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33/303-304.
- Güner, Osman. “İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran): 51-63.
- İsfahani Ragıp el İsfahani. *Müfredat (Kuran Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları 2010.
- İmam Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur’an.*, çev. M. Beşir Eryarsoy 5.Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1998.
- Karakuş Abdulkadir. “Kur’an Perspektifinden Kadın”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 841-859.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015.
- Kutub Seyyid. *Fizılal-il Kur’an*. çev. Bekir Karlığa- M. Emin Saraç- İ. Hakkı Şengüler 3. Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi 2. Basım, 1968.
- Razi, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir Mefatihul-Gayb*, çev. Suat Yıldırım- Lütfullah Cebeci- Sadık Kılıç- Sadık Doğru 8. Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Uslu, Rıfat. “Nisa Suresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslam Hukukunda “Nüşûz” Kavramına Bir Yaklaşım”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (Aralık 2016), 1133-1141.

Zuhayli, Vehbe. *Tefsir'ül Mūnir*. ev. Hamdi Arslan- Ahmet Efe- Beşir Eryarsoy- H. İbrahim Kutlay- Nurettin Yıldız 3. Cilt. İstanbul: Bilimevi Basın Yayınevi, 2005.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. ev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Yazır, M. Hamdi Elmalılı. *Hak Dîni Kurân Dili*, 3.cilt, İstanbul: Emir Yayınevi, 1996.

Yıldırım Nur. *Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.

Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el- Keşşaf An Hakaikı Gavamid't- Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil Fi Vucuhi't -Tev'il* ev. Abdülaziz Hatip. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Tahkim Olayındaki Sır Perdesi

Cemalettin Sert*
Dr. Öğr. Üyesi Murat Bıyıklı**

ÖZET

Yazımızın ana konusunu Cemel, Sıffin ve Tahkim hadiseleri teşkil etmektedir. Bu hadiselerde cereyan eden meselelerin alt yapısını ve görünmeyen taraflarını ele almaktadır. Cemel olayının İslâm ümmeti için nasıl bir değer taşıdığı, hangi değerleri yıktığı, İslâm ümmetindeki fitne kıvılcımını nasıl ateşlediği bununla birlikte hangi vakalara sebebiyet verdiği anlatılmaktadır. Amacımız bir-biri ardına cereyan eden olaylar örgüsünün görünmeyen taraflarını, gizli yönlerini, asıl hedeflerini değerlendirmek ve bunu sizlere sunmaktır. Ayrıca Tahkim olayındaki yöntemlerin altında yatan sebepleri ve meseleleri buraya kadar getiren ve hassasiyet çizgilerini aşan yönlerini, Hz. Ali'nin hilafeti boyunca nelerle karşılaştığı, ümmet-i Muhammed'in bir kısmının nasıl Sebeiyye fırkasına âlet olduğu; makam, mevki, şöhret ve dünyalık için dinin siyasete nasıl âlet edildiği, Hz. Ali'nin nasıl isyancılarla ve Hâricî güruhun ortasında kaldığı fikren ve zikren nasıl bir baskı altında olduğu müşahede edilmektedir. Durumun bu hâle gelmesinde dil ile ikrar ettiği hâlde kalp ile tasdik etmeyenlerin etkisi ve dâhili olduğu görüşü kuvvetle muhtemeldir. Çalışmamızda sahih kaynaklardan yararlanmaya, olayların başlangıç ve bitiş noktalarındaki zıtlıkları ele alarak incelemeye ve sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Tahkim, Hilâfet, Sebeiyye, Fitne

GİRİŞ

Yazımızda genel olarak Hz. Ali'nin halifeliği zamanında cereyan eden Tahkim olayının altında yatan ve bu olayın oluşmasına zemin teşkil eden sebepleri Cemel Vakası, Sıffin Savaşı ve Tahkim olayı üzerinden giderek kapalı olan perdeleri aralamaya çalışacağız. Hz. Ali, halife olduktan sonra Hz. Osman'ın valilerini görevden aldı. Şam'da valilik görevi icra eden Muaviye'nin yerine verilen Sehl b. Huneyf tayin olduğu yere varamamıştır. Muâviye, Hz. Ali'ye biat etmeyi Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması şart koşmuştur. Muhafiflerin büyük çoğunluğu Hz. Âişe'nin liderliği etrafında Mekke'de toplandı. Mekke'de bulunan grup ile Hz. Ali arasında Basra mevkiî yakınlarında meydana gelen Cemel Savaşı'nda muhalifler kesin bir hezimete uğradılar.

Muhalefet liderlerinden ve aşere-i mübeşşereden olan İslâm'ın ilk Müslümanlarından Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvam hayatlarını kaybetti. Sonrasında Sıffin'de Hz. Ali'nin ordusuyla Muaviye'nin ordusu arasında cereyan eden savaş, Muaviye tarafının Hz. Ali tarafını Allah'ın kitabının hakemliğine davet etmesiyle son buldu. Tahkim olayı, İslâm toplumunun içine düştüğü siyasî krizi çözmek için sunulan bir yol olmasına rağmen bu olaydan sonra durum daha da karışık bir hal aldı. Hz. Ali'nin, tahkimi kabul etmek zorunda kalması, Hâricîler denen grubun ondan ayrılmasına sebep oldu. Hz. Ali ile Hâricîler arasında Nehrevan'da meydana gelen savaşta Hâricîler yenilgiye uğratıldıysa da bu savaş, onların Hz. Ali'ye duydukları kını ve nefreti daha da artırdı. Akabinde Hz. Ali,

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Abdurrahman b. Mülcem adında bir Hâricî tarafından öldürüldü. Yazımızın ilerleyen bölümlerinde Tahkim olayının arka planını anlatmaya ve yorumlamaya çalışacağız.

CEMEL VAKASI

O dönemin halifesi olan Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan iç kaos, Hz. Ali'nin hilafete gelmesiyle de yerinde durmamış, fitneyi dayandıracakları bir makam bulmuşlardı. Bu cereyan eden iç kaos, Hz. Ali dönemi fetih hareketlerinin duracak seviyeye gelmesine, toplumun sosyolojik düzeninin bozulmasına, İslâm birliğinin ve bütünlüğünün parçalanmasına ve çeşitli ihtilafların, yalancılardan, münafıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. Öyle bir zamana gelmişti ki İslâm'ın zinnûreyini olan, İslâm için malını, mülkünü feda eden Hz. Osman'a kıymışlardır. Halife Hz. Osman'ın şehadetinden sonra İslâm'ın başkenti Medine beş gün halifesiz kalmıştır.¹ Bu olay, İslâm devletinin merkezî otoritesini zayıflatmış, birçok İslâm düşmanına uygun bir ortam hazırlamıştır.

Hz. Ali hilafete geldiğinde halletmesi gereken en büyük sorun, Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılmasıydı. Hz. Osman'ın son dönemlerinde yanında olan Emevî ailesi ve diğer bazı sahabeler, herhangi bir problem olduğunda her daim Hz. Ali'yi hedef almak istemişlerdir. Buna bir misal verecek olursak Hz. Osman halifeyken kâtiplik görevine Mervan'ı getirmek istemiş, Hz. Ali buna karşı çıkmış, bazı sahabelere uyguladığı yanlış politikalara karşı Hz. Osman'a karşı ılımlı bir muhalif tavır sergilemiştir.²

Müslümanların Annesi, Peygamberimiz'in can yoldaşı Hz. Ebubekir'in kızı Hz. Ayşe validemiz o kargaşa, fitne ortamında hac vazifesini yapmak için Mekke'ye gitmişti. Hac zamanı sona erip Medine'ye dönerken Hz. Ayşe annemiz yolda "Serif" diye adlandırılan bir mevkiye kendi akrabası olan Ubeyd b. Selime ile karşılaşır. Medine'de neler oldu diye sorar. Ubeyd ise: Hz. Osman'ı katlettiler, ondan sonra Hz. Ali'ye biat ettiler diye söyler. Hz. Ayşe bu duruma çok sinirlenir ve şu cümleyi kullanır: "Bu adam'a biat edileceğine gök yerin üzerine düşseydi" diye bir cümle kullanmıştır.³ Bunun üzerine Hz. Âişe Mekke'ye dönmüştür. Ubeyd ise Hz. Âişe'ye: "Sen değil miydin ona yanlış işler yapan, yaşlı diyen; sen değil miydin?" diye söyleyince Hz. Âişe: "Benim şimdiki söylediklerimden evveliyattaki söylediklerimden daha hayırlıdır." demiştir. Burada şunu anlıyoruz ki sahabe de olsa tâbiin de olsa sonuçta insanız beşeriz şaşarız, herkes hata yapabilir. O dönemdeki insanlara olağanüstü bir nitelik yüklemekte fayda olduğunu görüyoruz. Hz. Âişe, Mekke'ye döndükten sonra umre için gelen Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam ile karşılaştılar. Onlarda mücadeleye katılma kararı aldılar. Bir müddet burada bekleyip Ya'lâ b. Ümeyye'nin getirdiği yardımlarla birlikte Basra'ya gitmeye karar verdiler.⁴ Normalde hedef Şam'dı fakat Şam'a Muaviye topyekün hâkimdi. Bundan mütevellit Basra'ya gitmeye karar verdiler. Basra'ya vardıklarında vali Osman b. Huneyfi yakalayıp saçını sakalını yoldular.⁵ Basra'nın hazinesini talan ettiler. Hz. Ali, onların Basra'ya gitmelerine engel olmaya çalışsa da engel olmadı. Ordular "Hureybe" denilen mevkiye karşılaştı. Bir başka kaynakta ise Basra'nın "ez-Zâviye" bölgesinde meydana gelmiştir.⁶ Birkaç barış girişimi olsa da Abdullah b. Sebe gibi münafıkların faaliyetleriyle savaş kaçınılmaz oldu, savaşa bizzat Âişe talimatı ile hareket edilmiştir.

Bu savaş sonucunda cennetle müjdelenen sahabelerden Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam hayatlarını kaybetmiştir. Cemal Vakası, 14 Cemâziyelâhir 36'da (9 Aralık 656) meydana gelmiştir.⁷ Rivayetlere göre Cemal Vakası'nda 20.000 kişi öldürülmüştür. Farklı rivayetlerde ise 7.000 yahut

¹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 366.

² Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri* (İstanbul: Kubbealtı, 2014), 416.

³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008), 70.

⁴ Eyüp Baş – Mustafa Fayda, *İslâm Tarihi El Kitabı*, (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2013), 87.

⁵ İbnü'l-Esir, *El-Kâmil fi't-Tarih*, 89.

⁶ Güler Göçmen, *Nehcü'l-Belağa Perspektifinden Hz. Ali Dönemi Olayları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 49.

⁷ Julius Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), 124.

13.000 kişi olduğu söylenmektedir. Hz. Ali tarafından 400-500 veya 2500 kişinin öldürüldüğü rivayet edilmiştir.⁸ Söz konusu olaylar sonunda Hz. Âişe annemiz çokça üzülen derin bir hüzne kapılmış ve bir daha siyasete girmeme kararı almıştır. Hz. Ali, Cemel Vakası ile az da olsa merkezî otoritesi güçlenmiş halifelliğini biraz daha sağlam bir temele oturtmuştur. Çünkü bu olayla Müslümanların çoğu yanlış yaptığının farkına varıp tövbe istiğfarla Allah'a yakarıştı bulunmuşlardır. Tabii ki her zaman her yerden çürük elma çıkar tabiri buna çok uygundur. Şöyle bir genel intiba ile baktığımızda sahabenin çoğu dersini almış fakat Emevî ailesinden Mervan b. Hakem, Hz. Ali'nin karşısında en büyük tehditlerden biri olan Muaviye gibi isimler içlerindeki zikriyatı korumaktadırlar. Bu tutumları zaten Sıffin Savaşı'na temel hazırlayıp tekrar bir iç kargaşanın hâkim olmasına ve Tahkim'e giden yolu açmıştır.

SIFFİN SAVAŞI

Hz. Ali hilafete geldiğinde ilk işi Hz. Osman'ın tayin ettiği valileri görevden almak olmuştur. Bunların içinde Ebu Süfyan'ın oğlu Muaviye de vardı. Muaviye, Hz. Ömer döneminden beri Şam'da valilik yapmaktaydı. Hz. Ali, Muaviye b. Ebî Süfyan'ın yerine Sehl b. Huneyf'i atamıştı. Fakat yolda Şam askerleri tarafından geri döndürülmüştü. Hani bir söylem vardır, bir insana emanet olarak bir menkul ya da gayrimenkulü uzun müddet verdiği zaman o insan o verilen şey ile zamanla bağdaşır, sahiplenir, kendisinin sanır. Halbuki o sana emaneten verilmiştir. Muaviye yıllarca Şam'da valilik yaptığından oranın halkı onu benimsemiş ve sevmişti. Muaviye ise bunu bir güç olarak kabul ediyor ve bu gücü Hz. Osman da akrabası olması hasebiyle onun diyetini ve katillerini cezalandırılmasını istediği sebebiyle dönemin halifesi Hz. Ali'nin görevden alma isteğine ve emrine karşı çıkıyordu. Başta halifelik makamında bir iddia da bulunmuyordu. Belli bahanelerin arkasına sığınarak bulunduğu konumu korumaya çalışmış ve bunda bulunduğu yerdeki halkın sevgisinden ve yanında bulunmalarından güç alarak böyle bir strateji uygulamaya çalışmıştı. Şam vilayeti sınır bir vilayet olduğundan her daim ordu birliklerinin olduğu bir sınır vilayeti idi. Hz. Ali'nin defaetle mektuplar gönderip kendisine başkaldırmaması gerektiğini ve kendisine biat etmesi gerektiğini söylemesine rağmen Muaviye, Hz. Osman olayını öne sürüp reddetmiştir.

Hz. Ali Cemel olayından sonra Kûfe'ye gitmiş ve orada bulunanların kendisine tâbi olmaları için Hemedan'ın valisi Cerîr b. Abdullah el-Becelî ve Azerbaycan valisi Eş'as b. Kays'ı Kûfe'ye çağırarak biatlarını bizzat almıştır. Cemel olayı, Hz. Ali için bir zafer olsa da fitne hareketlerinin başındakiler şunu anlamışlardı. Allah'ın aslanına demek ki istendiği zaman baş kaldırılabilir, isyan edilebilir, isteklerimizi ve dilekelerimizi hiç çekinmeden aykırı da olsa söyleyebiliriz. Bu bize şunu göstermektedir. Hz. Ali'nin karşısında artık bir güruhun olduğunu ve bu güruhun kışkırtmalarla olayları, meseleleri Sıffin'e kadar taşıyacağı ve oradan da Tahkim'e giden yolun rahatlıkla açılacağı ve Müslümanlığın bir kenara bırakılarak dünya için her türlü şeyin mübah kılınma yolunun açıldığı, haklı ve haksıza bakılmaksızın nefislerine uymaya ve delalete sapmaya götürmüştür. Sonrasında Cerîr'i Muaviye'ye elçi olarak göndermiş ve biat etmesini istemiştir. Muaviye, Hz. Ali'nin bu isteğini reddetmiştir. Hz. Ali sırf Müslüman Müslümanın kanını dökmesin diye bütün yollara başvurmuş fakat o yolların hepsi kapanıp savaş kaçınılmaz olmuştur. Bir rivayete göre Muaviye'nin, Hz. Osman'ın katilleri gönderilmediği müddetçe savaşaacağını duyan Medine ahalisi Hz. Osman'ın katilleri biziz diye haykırmışlardır.⁹

Müminleri halifesi, Amr b. Âs'ın, Muaviye'nin tarafına geçtiğini duyunca şahsına bir mektup yollamıştır. Mektupta günahkar bir insanın dünyasına katıldın. Bir köpek, aslana tâbi olur, aslan avından kalan artığa tâbi oldun. Yüce Allah bana inşallah İslam'a girmek zorunda kaldığı için İslâm'a giren Ebû Süfyan'ın nesline ve size cezalarını vermeyi nasip eylesin diye bir mektup yazmış-

⁸ Göçmen, *Nehcü'l-Belağa Perspektifinden Hz. Ali Dönemi Olayları*, 55.

⁹ İsmail Yiğit, "Sıffin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/107.

tır.¹⁰ Hz. Ali, Şam'a gitmek için ordularına talimatı verip hazırlanmalarını istemiştir. Destek kuvvet için Kûfe, Basra ve Mısır valilerine talimatlar göndermiştir. Hz. Ali ordusuyla Muaviye'nin üzerine yürümeye başladı. Bunu duyan Muaviye de ordusuyla hareket etti. Hz. Ali, 36. Yılın sonuna doğru 657'de 100.000 ve üzeri Irak askerleriyle harekete geçmiştir. Muaviye'de 130.000 Şamlı askerleriyle ilerlemiştir.¹¹ Muaviye'nin kuvvetlerinin Hz. Ali'nin kuvvetlerinden az olduğunu söyleyen rivayetler de mevcuttur.

İki ordu Kûfe ile Şam arasındaki Sıffin ovasında Zilhicce 36/Mayıs 657'de karşı karşıya geldi. Hz. Ali komutanlarına ve askerlerine gerekli konuşmayı yaptı. Allah'ın aslanı hiçbir zaman Müslüman'ın Müslüman'ı kırmasını öldürmesini ister mi? Kesinlikle yaralıları öldürmeyin, kaçan askerinin peşinden gitmeyin. Onlar saldırmadığı müddetçe siz onlara saldırmayın. Kimsenin aciz yönünü ortaya koymayın. Hz. Ali'nin asıl niyetinin savaş olmadığı ve en son çare savaş ile halledileceğini anlayınca zaruretten dolayı bu yola girdiğini görmekteyiz.

Sıffin Savaşı tek bir savaştan meydana gelmeyip aşamalar hâlinde vukû bulan bir savaştır. Savaşta karşı karşıya gelen ordu hemen savaşmamıştır. Çünkü iki orduda da birbiriyle yemek yiyen arkadaş olan, dost olan insanlar vardı. Bunun yanında Hz. Ali tekrar son kez elçi gönderecekti. Elçilerini gönderip tekrar önceki söylenen şeyleri söyletmiş ve Müslüman kanının akıtılmaması ve biat etmesi gerektiğini söylemiştir. Muaviye bu ikazı yine reddetmiş, Hz. Osman meselesinin ardına sığınarak elçileri geri çevirmiştir. Akabinde Muaviye buna karşılık elçilerini Hz. Ali'ye göndermiştir. Burada şunu görmekteyiz. Muaviye'nin önceleri halifelikte gözünün olmadığını gerçekten Hz. Osman'ın katillerini istediğini ve o katillerin teslim edilmesi gerektiğini görmekteyiz. Lakin bazı akıldaneleriyle bu fikrine ek olarak Sıffin'e geline nokta yavaş yavaş halifelik makamını da istediğini görmekteyiz. Buna bir sebep de Sebeiyye fırkasının telkinleri, siyasette ve akıl oyunlarında etkili olan Amr b. Âs'ın telkinleridir.

Sıffin'de küçük çaplı çarpışmalar olmuş tam anlamıyla bir savaş olmamıştır. Daha sonra Hz. Ali bu durumun hep bu şekilde gitmeyeceğini anlayıp ordunun tamamıyla hücumu geçmek için orduya telkin ve talimatlar vermiştir. Hz. Ali, komutanlarıyla birlikte hücumu geçmiştir. Savaş o kadar şiddetli bir hâle gelmiştir ki gece de devam etmiştir. Bu geceye "Leyletü'l-Herîr" denmiştir.¹² Hatta Hz. Ali bir ara Muaviye'ye çok yaklaşmış, ona bağırarak "Karşıma çık, Müslüman kanı dökülmesin, bu meseleyi kendi aramızda halledelim." demiştir. Bunun üzerine Muaviye, Amr b. Âs'a Hz. Ali'nin karşısına çıkmasını söylemiş, Hz. Ali'nin yorulduğunu ve onu alt edebileceğini söylemişse de Muaviye: "O bir aslan, aslan ne olursa olsun yenilmez." deyip karşısına çıkamamıştır. Amr b. Âs'a: "Sen beni öldürtmeye mi çalışıyorsun ben o kadar ahmak bir insan mıyım?" diye Amr b. Âs'a çıkmıştır.

Savaşın seyrini değiştiren Eşter, Muaviye'nin çadırına kadar yaklaşmış, o an Amr b. Âs savaşın kaybedileceğini anlayınca hemen bir savaş stratejisi geliştirmiştir. Askerlere, Kur'an nüshalarının sayfalarının mızrak uçlarına geçirterek karşı tarafın dinî duygularını kullanarak savaşın seyrini değiştirmiştir. Hz. Ali tarafındaki ordu mızraklardaki Kur'an nüshalarının sayfalarını görünce bir an durdular ve Muaviye tarafı: "Kur'an aramızdaki duruma hakem olsun." dediler. Böylece Tahkim olayına giden yol açılmış olup Sebeiyye fırkasının ve Amr b. Âs'ın planları işe yaramış, savaşı kaybetmeden savaş durdurulmuştur.

TAHKİM OLAYI

Sıffin Savaşı'nın kaybedileceğini anlayan Amr b. Âs, Muaviye'ye: "Onlara öyle bir şey yapacağız ki yaptığımız şeyi kabul etseler de etmeseler de bölünmeye mahkumlar." deyince Muaviye nedir diye sordu. Çünkü Muaviye tarafı, tamamıyla telef olacağını hissetmiş, savaşın nihaî bir karara bağ-

¹⁰ Göçmen, *Nehcü'l-Belağa Perspektifinden Hz. Ali Dönemi Olayları*, 64.

¹¹ Göçmen, *Nehcü'l-Belağa Perspektifinden Hz. Ali Dönemi Olayları*, 65.

¹² Murat Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 119.

lanmasını dilese de¹³ Hz. Ali isyan ehlinin tamamıyla yok olmaya doğru gittiğine mutabık olmuş ve bu teklifi kesin bir dille geri çevirmiştir. Bunun üzerine Amr b. Âs ise farklı bir yol bulmuştur. Amr. b. Âs, Muaviye'nin askerlerinin mızraklarına Kur'an sahifelerini takmalarını istemiştir.¹⁴ Hz. Ali tarafı bunu kabul ederse savaştan kurtulmuş, yenilmekten kurtulmuş olacağız. Fakat kabul etmezlerse Hz. Ali taraftarlarının bir kısmı Hz. Ali'ye baş kaldıracak ve Hz. Ali tarafı parçalanmaya mahkum olacaktır. Yani her türlü bu iş bizim menfaatimize diye Muaviye'ye böyle bir teklifte bulunmuştur. Bunun üzerine Muaviye bu teklifin mantıklı olduğunu kabul etmiş ve askerlerine Kur'an sahifelerini mızraklarına takmalarını emretmiştir. Hatta Muaviye tarafından Ebu'l-A'ver es-Sülemî adındaki bir kişi mushafı kafasının üstüne koyarak Hz. Ali tarafına Kur'an hükümleri aramıza hakem olsun diye serzenişte bulunmuştur.¹⁵ Eşter o anda savaşın seyrini nerdeyse değiştirecek pozisyona gelmiş, Muaviye'nin birliklerini yarıp geçmiştir. Önüne geleni silip süpürüyordu tabiri caiz ise. Hz. Ali tarafındaki Kur'an bize hakem olsun, diyenler Hz. Ali'ye: "Ya bizi dinlersin ya da senin de sonun Hz. Osman gibi olur!" deme cüretinde bulunmuşlardır. Bu güruhun böyle bir şeye cesaret etmesine temel teşkil eden en önemli sebeplerden biri Hz. Ali'nin merkezî otoritesinin Cemel olayını galibiyet ile sonuçlandırırsa bile ümmetin halifesine baş kaldırmak eğiliminde bulunulması, otoritesinde ve hükmünde az da olsa çatlakların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu çatlaklar Hz. Ali'yi Sıffin'e sürüklemiştir.

Muaviye'nin ise Sebeiyye fırkası ve Amr b. Âs'ın telkinleriyle başta iddiası olan Hz. Osman'ın kâtillerinin verilmesini istemesi ve valilikten azledilmeye çalışılmasıydı. Durumlar yavaş yavaş level atlayarak ve arkasındaki gücü de görerek ve telkinlerle gizliden gizliye iç niyet olarak halifelik makamına da koltuğuna oturmak istediği açıkça ayan beyandır. Hz. Ali bunun üzerine Eşter'e haber göndererek derhal bulunduğu yerden ilerlememesini söylemişti. Eşter ise gelen haberci Yezid b. Hani'ye şu an bunun ne yeri ne de zamanı Allah'ın izniyle zafer bizimdir telkininde bulunmuştur. Yezid b. Hani tekrar gelerek Hz. Ali'ye durumu anlattı. Yanındakiler Hz. Ali'ye: "Sen gizli gizli savaşıma emri mi verdin?" diye Allah'ın aslanını bir nevi psikolojik baskı altına almışlardır. Durumun vahametini görüyor musunuz? Hz. Ali İslâm'ın halifesi Allah'ın aslanı, Hayber'in fatihinin düştüğü durumu. Bunların en temel sebebi içteki yani Hz. Ali tarafındaki Sebeiyye fırkasının yolundan gidenler ve Hz. Osman'ın katlinde dahil olanlar ve bizzat bulunanlar tayfasıdır. Hz. Ali'ye: "Eşter'i yanına çağır yoksa bizsiz kalırsın." deyince Hz. Ali, Yezid b. Hani'yi tekrar Eşter'e göndererek çabuk yanına gelsin burada fitne ateşi doğdu demiştir. Bunun üzerine Eşter, Hz. Ali'nin yanına gelmiştir. Burada şunu apaçık görmekteyiz. Hz. Ali ne yapsa ne etse bir fayda etmemekte her zaman yanındaki güruhun, Hâricîlerin sözünü dinlemekten başka çaresinin kalmadığını görmekteyiz. Hz. Ali tarafındaki bir Hâricî veya başkaldıran gruplardaki kişilerin karşı tarafla irtibatla olduğunu ve alınan kararların sürekli Hz. Ali'nin aleyhine olduğunu görmekteyiz.

"el-Fitnetü'l-Kübrâ" adlı eserde Amr b. Âs'ın, Hz. Ali tarafından olan Eş'as b. Kays ile irtibatla olduğu ve gizlice görüştüğü ve zaruret hasıl olduğunda Tahkim fikrini birlikte önceden planladıkları ve hakemlere kadar plan yaptıkları, bütün olayları Hz. Ali'nin aleyhine döndürecek plan teorileri geliştirdikleri söylenmektedir.¹⁶ Muaviye hakem olarak Amr. b. Âs'ı tayin etti.¹⁷ Hz. Ali ise başta Abdullah b. Abbas'ı hakem olarak tayin etmek istedi. Yanındaki Eş'as ve grubu Abbas'ın, Hz. Ali'nin izinden çıkmayacağını bildikleri için reddettiler. Hz. Ali bunun üzerine Eşter'i hakem olarak tayin etmek istedi. Eş'as ve güruhu yine reddetti. Hz. Ali'nin bütün telkinlerine rağmen Eş'as, Musa el-Eş'arî'yi hakem olarak tayin ettirdi.¹⁸ Hz. Ali ve Muaviye Sıffin'de iken uzlaştıkları üzere 400'er kişilik gruplarla Musa el-Eş'arî ve Amr b. Âs, Dûmetü'l-Cendel'in "Ezruh" denilen yerinde h.37/658 tarihinde bu

¹³ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 564.

¹⁴ İbnü'l-Esir, *El-Kâmil fi't-tarih*, 171.

¹⁵ Nasr b. Muzahim Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 408.

¹⁶ Ahmet Önkal, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem* 2 (Aralık 2003), 36.

¹⁷ Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 122.

¹⁸ Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 123.

luştular.¹⁹ Musa el-Eş'arî yaşlı olduğundan Amr b. Âs ona saygı göstermekten imtina etmiyordu. Bunun sebebi gerçekten yaşlı olduğu için mi yoksa içindeki gizli emellere ulaşmak için bir basamak olarak mı kullanıyordu. İlk başta Hz. Osman'ın olayını masaya yatırıp bu konuyu konuşular. Her iki taraf da bu konuda Hz. Osman'ın haksız yere canına kıyıldığı konusunda mutabık oldular.

Musa el-Eş'arî temelde Hz. Ali'nin halife; Amr b. Âs ise Muaviye'nin halife olmasını istiyordu. İki taraf da bu konuda uzlaşamadılar. Sonrasında iki taraf da Hz. Ali ve Muaviye'yi halifelikten azletmeyi seçip ümmetin, insanların beğendikleri inandıkları güvendikleri birinin halife olmasının daha uygun olacağı kanaatine vardılar. Her iki taraf da bunu ilan etmek için hazırlandılar. Amr b. Âs güya saygısından dolayı Musa el-Eş'arî'ye ilk sözü tanıdı. Musa el-Eş'arî iki tarafın da kararıyla ümmetin selâmeti ve huzuru için Hz. Ali'yi ve Muaviye'yi görevinden azletmiştir. Söz sırası Amr b. Âs'a gelmişti. Amr b. Âs nasıl ki o kendi halifesini azletti ben de onun yerine Muaviye'yi halife tayin ettim demiş ve ortalık karışmıştır. Amr b. Âs gerçekten saygısından dolayı mı Musa el-Eş'arî'ye ilk söz hakkını tanımıştır yoksa son sözü söyleyen kazanır durumundan mı böyle bir muamele yapmıştır.

Başka bir rivayette ise Musa el-Eş'arî: "Parmağındaki yüzüğü çıkararak bu yüzüğü çıkardığım gibi Hz. Ali'yi ve Muaviye'yi hilafetten azlettim." demiştir. Amr. b. Âs ise buna karşılık: "O halifesini azletti, ben de bu yüzüğü taktığım gibi Muaviye'yi azledilen halifenin yerine halife kıldım." demiştir ve münakaşalar başlamıştır. Burada ince bir çizgi vardır. Her iki taraf da azledilmek üzere anlaşıyor fakat Muaviye hilafet makamından biri olmadığı için azledilemez çünkü zaten hilafette değildi.²⁰ Bu olayla birlikte Hz. Ali'nin hâkimiyeti daha da zayıflamıştır. Tahkim olayıyla ilgili bir diğer rivayet ise bu olaydan hemen sonra Şurayh b. Hani, Amr b. Âs'ın üzerine hücum ederek ona vurmuş, oğlu da Şurayh b. Hani'ye vurmuştur. Amr, Muaviye'yi halifelik selamıyla selamlamış, Musa el-Eş'arî ise mahcupluğundan dolayı Mekke'ye dönmüştür. Şöyle bir baktığımızda Muaviye, Hz. Ali'ye destek ve receğine onun yanbaşı bulacağına, makam-mevki için nefsi olanı tercih edip yardımcısı Amr b. Âs'ın sözüne kulak vermiş, dini ve insanların zaaf noktası olan kutsal kitabımız Kuran-ı Kerim'i kendi nefsanî duyguları için kullanmıştır. Hz. Ali ise Muaviye ve Amr b. Âs'ın ilm-i siyasetleriyle kazandığı savaşı neredeyse kaybetmiştir.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Hz. Ali döneminde gelişen bazı olayların, birbiriyle köprü bağlantısı taşıdığını, ümmetin İslâm'ın en sade ve taze olduğu bir dönemde yine de ihtilaflara düşerek yapmayacak dediğimiz şeyleri yapması ve Hz. Ali'nin bütün bu olaylara rağmen asaletli duruşuna değindik. Bu olaylara genel olarak baktığımız zaman her yerde her zaman bir fitne hareketinin olduğunu ve bu hareketler sonucunda Müslüman Müslümanın kanını döktüğünü, hilafet makamı için bir Müslümanın yapmayacağı şeyleri yapması, her işte o işin ehline verilmedeki önemini ve Tahkim olayının arkasındaki sır perdelerini elimizden geldiğince aydınlatmaya çalıştık. Tahkim olayına gelene kadar her şeyin belli bir plan ve program çerçevesinde ilmek ilmek işlendiğini görmekteyiz. Bu işlenen ve planlanan oyunlar, ilm-i siyaset stratejileri İslâm'a büyük zararlar vermiş, bazı ayrılıklar ve itikadî mezheplerin doğumunda büyük paylarının olduğu bariz bir şekilde görülmüştür. Tarih, tekerrürden ibarettir sözü yabana atılmamalıdır. Her daim Müslümanlar üzerine bu tür oyunlar, plan ve stratejiler kurulacaktır. Burada bizlere düşen olayların sır perdesini asli kaynaklara göre tahkik etmeden hüküm vermemektir.

KAYNAKLAR

Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
Baş, Eyüp – Fayda, Mustafa. *İslâm Tarihi El Kitabı*. İstanbul: Grafiker Yayınları, 2013.

¹⁹ Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 125.

²⁰ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2023), 278.

- Bıyıklı, Murat. *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*. İstanbul: Kubbealtı, 2014.
- Göçmen, Güler. *Nehcül-Belağa Perspektifinden Hz. Ali Dönemi Olayları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İbn Kesîr. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-tarih*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008.
- Minkarî, Nasr b. Muzahim. *Vak'atu Sıffin*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Önkal, Ahmet. "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem* 2 (2003), 33-68. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260599>
- Philip K. Hitti. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2023.
- Wellhausen, Julius. *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*. çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Yiğit, İsmail. "Sıffin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/107-108. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Din Eğitiminde Öğrenciyi Tanımada Enneagramın Rolü

Dilek Özkan*

ÖZET

Eğitim öğretimin başarısında en önemli unsurlardan biri öğrenciyi tanımadır. Çünkü öğrenci, eğitim öğretimin öznesi konumundadır. Öğrenciyi tanıma, onun biyolojik, psikolojik, sosyolojik, zihinsel ve duygusal ihtiyaçlarını tespit etme, din öğretiminde de önemlidir. İşte enneagram öğrenciyi zihinsel ve duygusal yönden tanımayı kolaylaştıran bir mizaç analiz yöntemidir. Tebliğde enneagramın tanımı yapılmakta ve eğitimcinin enneagram hakkında bilgi sahibi olmasının din eğitiminin başarısına sağlayacağı katkı anlatılmaktadır. Helen Palmer'in dokuz maddede özetlediği kişilik tipinden hareketle, enneagramın öğrenciyi tanımada sağlayacağı kolaylık üzerinde durulmaktadır. Din eğitiminde enneagram yöntemiyle mizaç analizi yaparak öğrencilerle ilgili farklılıkları öğrenmenin, onların davranışlarının sebepleri konusundaki düşüncelerini daha doğru bir şekilde değerlendirmede kolaylık sağlayacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, öğrenciyi tanıma, enneagram.

GİRİŞ

Bireyin zihinsel, bedensel ve duygusal bazı kabiliyetleri vardır. Bu kabiliyetleri bir arada geliştirmek, eğitimin en önemli amacıdır. Zihin, irade, vicdan, duygu, dikkat ve alışkanlık gibi ruhî yeteneklerin birlikte ele alınması eğitimde esastır.¹ Sahip olduğu kabiliyetlerinden sadece biri veya birkaçı geliştirilmiş, diğerleri ise ihmâl edilmiş bir insanın iç âleminde huzuru bulması ve toplumuna faydalı bir birey olması düşünülemez. İşte din eğitimi, genel eğitime bu konuda yardımcı olmak durumundadır.

İnanılan dini öğrenip başkalarına da öğretme ihtiyacından doğan *din eğitimi*, dinin bireysel ve sosyal bir olgu olarak eğitime konu edilip, din kültürünün yetişmekte olan nesle aktarılması ve toplum bireylerinde din kişiliğinin geliştirilmesi faaliyetidir.² Bir başka ifadeyle din eğitimi, *dinî bilgilerin, beden, zihin ve duygu gelişimleri dikkate alınarak bireylere aktırılması ve onlarda dinî bilinçlenmenin sağlanması sürecidir.*³ Bu süreçte öğrencinin ilgi, istek ve ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması önemlidir. Çünkü bilgi edinmeye ihtiyaç duyan bireyin öğrenme motivasyonu ve öğrenilen bilgilerin kalıcılığı daha kolay sağlanmaktadır.

Bu tebliğde enneagram yöntemiyle yapılacak kişilik analizinin öğrencilerin özelliklerini tanımadaki rolü analiz edilmekte ve analiz sonucunda elde edilen bilgilerin din eğitimi ve öğretiminin niteliğini artırmaya sağlayacağı katkı üzerinde durulmaktadır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Halis Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1995), 27.

² Bkz: Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995), 43.

³ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 59.

ENNEAGRAM VE ÖNEMİ

Enneagramın Tanımı

Enneagram, Yunanca “dokuz” anlamına gelen *ennea* ve “noktalar” anlamına gelen *grammos* sözcüklerinin bileşiminden türemiş bir kavramdır.⁴ Enneagram, insan tabiatının dokuz temel kişilik tipini ve bunların birbirleriyle olan karmaşık ilişkilerini detaylarıyla açıklamaya katkı sunmaktadır. Birçok farklı gelenekte bireyin ruhi yapısını anlamada değerlendirilen bu sistem, günümüz modern psikolojide kişilik analizi yöntemi olarak kullanılmaktadır.⁵ Sufi gizemciliğinin özünde de bulunan enneagram, kozmolojik süreçlerin haritasının çıkarılmasında ve insan bilincinin açıklanmasında da uygulanmaktadır.⁶

Kullanacağı alan yönüyle enneagramı ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, bireyin kendini tanıyıp benliğinin farkına varması sürecinde bilinçaltını keşfetmede, ikincisi de başkasını anlayıp çözümlenmede kullanılmaktadır.

Enneagram, bireyin fitri özellikleri anlamına gelen mizacın çözümlenmesini kolaylaştıran bir yöntemdir. Arapça kökenli bir kelime olan mizaç, birden fazla şeyin karışımı olarak tanımlanmaktadır. İyice karışarak belli bir kıvama gelmek anlamına gelen mizaç, kadim gelenekte “yapısal unsurların karışımı” demektir.⁷ Bireyin doğuştan gelen bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor özelliklerini ifade eden mizaç, algı temelli, doğuştan var olan, nörogenetik, nöroanatomik ve biyolojik özelliklerin tamamıdır. Bu özellikleri bilmek, bireyin doğduğu çevreyle uyum sağlaması açısından önemli bir faktördür.⁸

Mizaç ile kişilik arasında yakın bir ilişki vardır. Kişilik, mizacın dinamik, dışa dönük ve büyük oranda görünür boyutudur. Kişiliğin ne şekilde gelişeceği, mizaç yapısı ile çevresel etkenlerin karşılıklı etkileşimine bağlıdır. Bireyin karşılaştığı dış etkenlerin her biri, onun mizacındaki potansiyeli tetiklemektedir. Tetiklenen bu potansiyel, kişilik özelliklerini düşünce, duygu, tutum ve davranış olarak yansıtmaktadır.⁹

Kişilik ile mizacın bazen birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Kişilik, bireyin fiziksel ve sosyal ortamda çevresiyle olan etkileşim biçimini belirleyen düşünce, duygu ve davranışının kendine özgü karakteristik örüntüleridir.¹⁰ Bireye özgü dinamik bir organizasyon olması nedeniyle kişiliğin herkesin üzerinde hemfikir olduğu evrensel bir tanımını yapmak oldukça zordur.¹¹

Enneagramın ilişkili olduğu kavramlardan biri de karakterdir. Kelime olarak karakter, katı bir şeyi çizmek veya oymak, bir şey üzerinde sabit izler bırakmak, ayırıcı işaret (distinctive mark), belirgin ayırıcı nitelik anlamına gelmektedir.¹² Bireyin karakteri başkalarının ve kendisinin mutluluğunu etkileyen konulardaki ilgi ve bağlılığını, özellikle de ahlaki seçim konusunda onun normal düşünce ve eylemlerini yansıtan bir özelliktir.¹³ Bir başka deyişle karakter, kişinin varlık ve nesnelere kullanma biçim ve tarzını belirleyen değerler kümesidir. Karakterin bir kısmı mizaçla birlikte doğuştan gelirken, büyük bir kısmı da sonradan eğitim, öğretim ve terbiye yolu ile çocuğa geçmektedir.

⁴ Helen Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 25.

⁵ Don Richard Riso - Russ Hudson, *Enneagram Bilgeliği Dokuz Kişilik Tipi İçin Psikolojik ve Spiritüel Dönüşüm Rehberi* (İstanbul: Lena Psikoloji Yayınları, Kasım), 13.

⁶ Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 25.

⁷ İsmail Acarkan, *Kişiliğin DNA'sı* (İstanbul: Kurtuba Kitap Yayıncılık, 2019), 11; Servet Gülsün Şirin, *Enneagram Metodolojisi Tekniğine Göre Okul Yöneticilerinin Mizaç Dağılımının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi, 2019), 18.

⁸ Yusuf Karabulut, *Yeni Kişilik Teorisi Enneagram ve Din psikolojisi Açısından Kullanım Alanları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007), 8.

⁹ İsmail Acarkan, *Enneagram ile Çocuğunu Keşfet* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 45.

¹⁰ Atkinson, Rita L. Çev. Yavuz, Alogan. (2002, 2014). Psikolojiye Giriş. Ankara: Arakadaş Yayınları.

¹¹ Burhan Çapri, *Geçmişten Günümüze Kişilik Kuramları* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020), 9.

¹² Acarkan, *Enneagram ile Çocuğunu Keşfet*, 45.

¹³ Joel Kupperman, *Character* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 17.

Bu nedenle karakter, bireye kişiliğini değiştirebilme olanağı sunması, mizacındaki yararlı özelliklerden faydalanıp istenmeyen eğilimleri baskılayabilmesi açısından son derece önemlidir.¹⁴

Enneagramın Önemi

Kişiliği analiz etmede kullanılan kaynakların zenginliği açısından dikkat çeken enneagram yöntemi oldukça rasyonel önermelere sahiptir. Enneagram yöntemiyle bireyin içyapısı tutarlı ve detaylı bir şekilde irdelenmektedir. Bu yönüyle enneagramın, bireyin kendini tanımasını ve belli aşamalardan geçerek gelişimini gösteren yapılandırıcı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bireyin 'ben kimim' sorusuna cevap arayışı sürecinde yaşanan tıkanıklığın aşılmasında ve benlik hapisanesinden kurtulmasında enneagram önemli bir çıkış yolu göstermektedir.¹⁵

Öğrencilerin mizacını tanımak, öğretmene bazı avantajlar sunmaktadır. Öğretmen, mizaç yapısını bilerek ve farklılıkları göz önünde bulundurarak öğrencinin tutum ve davranışlarını daha gerçekçi ve tarafsız bir şekilde değerlendirebilir. Öğrencilerin mizacını, potansiyelini, ihtiyacını, beklentisini, stres durumunu, sorunlarını ve bu sorunlarla nasıl baş edebileceğini bilmek, öğretmenin işini kolaylaştırmaktadır. Mizacın bilinmesi, sınıf yönetimi açısından da önemli bir kazanımdır. Değişik mizaca sahip pek çok öğrenciyi aynı sınıfta derse motive etmek, öğretmen için zordur. Ancak öğretmen enneagramla öğrenci psikolojisini çözerse, sınıfın disiplin ve düzenini daha kolayca sağlayabilir.

Öğretmenin derse katılan öğrencilerinin mizaç özelliklerini ve bunların okul yaşamındaki etkisini fark etmesi, öğrencinin kendisinin okuldaki davranışlarını anlaması açısından da önemlidir. Bu anlama sürecinde öğretmen ile öğrenci arasında gelişen iletişim, öğrencinin kendi mizaç yapısını kavraması ve eylemlerini önceden fark edip bunları ne zaman ve nasıl değiştirebileceğini anlaması açısından da önemli bir imkândır. Özetle eğitim sürecinde mizaç odaklı kişilik yorumlama, öğretmen ile öğrenciler arasındaki diyalogun güçlenip aradaki iletişimin niteliğini artırmaktadır.¹⁶

Enneagram ile öğrencilerin mizacını anlama yöntemi, eğitim öğretimin anaokulu döneminde oldukça önemlidir. Çünkü çocuk ilk kez bu dönemde ailenin dışına çıkmakta ve kendi kişiliğini aile bireyleri dışındaki bir eğitimciye yansıtmaktadır. Kişiliğin oluşum sürecinde öğretmenin öğrencilerinin mizaç ve karakterini tanıması, onlara yönelik eğitimin hem içeriğinin hem de yönteminin belirlenmesi açısından önemli bir kazanımdır. Çocuğun sevgi, saygı, hoşgörü ve empati gibi duyguları öğrenip yaşamasında, yardımlaşma, dayanışma, paylaşma ve sorumluluk gibi sosyal rollerin benimsenmesinde enneagramla yapılan kişilik analizlerinden yararlanılabilir. Milli eğitim sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan anaokulu eğitiminin amaç ve görevleri incelendiğinde, öğretmenlerin bu okullarda enneagram merkezli kişilik analizi yapmasının önemi daha iyi anlaşılacaktır.

ENNEGRAMIN DİN EĞİTİMİNDE KULLANILMASI

Din eğitiminde enneagram yöntemiyle bireyin kişiliğini analiz etmede ağaç tasvirinden yararlanılabilir. Bu tasvirde ağacın sahip olduğu unsurlar kişiliğin bazı yönlerine benzetilmektedir. Bu benzetmeyi şu şekilde açıklanabilir:

Ağaç figürü, bireyin mizaç, kişilik ve karakterinin farklı yönlerini temsil eden ve bünyesinde dokuz Enneagram tipini barındıran canlı ve karmaşık bir yapıyı temsil etmektedir. Ağacın kökü, bireyin doğuştan gelen genetik ve biyolojik mizaç özelliklerini; gövdesi, bireyin yaşam boyu etkisinde kaldığı inanç, değer ve deneyimlerini; ağacın dalları da enneagramın dokuz tipini temsil etmektedir. Ağaçtaki her dal, bireyin duygu, düşünce ve davranış kalıplarıyla ilişkili bireysel farklılıklarını yansıtmaktadır.

Helen Palmer, enneagram yöntemiyle kişilik analizinde dokuz kişilik tipinden bahsetmekte ve bu tipleri şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁴ Karabulut, *Yeni Kişilik Teorisi Enneagram ve Din psikolojisi Açısından Kullanım Alanları*, 8.

¹⁵ Uğur Batı, *Enneagram İle Kişilik Analizi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 15.

¹⁶ İsmail Acarkan - Kübra Zencer, *Enneagram ile Öğrencini Keşfet* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 315-316.

- Tip 1 - Mükemmeliyetçi:* İdealist ve prensipli olan mükemmeliyetçiler, doğru bildiğini yapma konusunda kararlıdır. Etik ve sorumlu davranışlara büyük önem veren bu tipler, hataları düzeltmeye ve sürekli iyileştirmeye odaklanırlar.
- Tip 2 - Yardımsever:* Yardımseverler, başkalarının ihtiyaçlarına duyarlı ve insanlara yardım etmeye isteklidir. İlişkilerde sevgi ve takdir arayışında olan bu tipler, başkalarını memnun etmeye ve onların hayatını iyileştirmeye çalışırlar.
- Tip 3 - Başarı Odaklı:* Bu kişiler, hedefe ulaşma ve başarı elde etme konusunda kararlıdır. İmaj ve performansı önemseyen bu tip etkili ve üretken olmak için sürekli çaba gösterir.
- Tip 4 - Bireyselci:* Özgün duygulara sahiptir olup bu duyguları ifade etmeye önem veren bireyselciler, estetik ve yaratıcılığa değer verip kendine özgü bir kimlik geliştirmek için uğraşırlar.
- Tip 5 - Araştırmacı:* Araştırmacı tipler, bilgi toplamaya ve bu bilgileri analiz etmeye önem verir. Düşünceli ve dikkatli olup, bağımsız düşünme ve öğrenmeye değer veren bu tipler, iç dünyasında zenginleşmeyi ve bilgi birikimlerini genişletmeyi amaçlar.
- Tip 6 - Sadık:* Sadıklar, güvenlik ve destek arayışındadır. Başkalarıyla güçlü bağlar kurma ve bu bağları koruma eğilimindedir. Sorumluluk sahibi ve güvenilir olmaya önem veren sadıklar, karşılaşılması muhtemel risk ve tehlikeleri önceden görmeye çalışırlar.
- Tip 7 - Maceraperest:* Bu tipler, neşeli ve enerjik olup, yaşamın sunduğu olasılıkları ve deneyimleri keşfetmeye önem verir. Pozitif düşünceye ve çeşitliliğe de değer veren maceraperestler, monotonluktan kaçınmak ve keyif verici bazı deneyimleri yaşamak için çaba sarf eder.
- Tip 8 - Güçlü:* Güçlü tipler, kontrol ve otorite arayışındadır. Başkalarını koruma ve adalet sağlama eğiliminde olan güçlüler, zorluklarla başa çıkma konusunda kararlı olup güç dengesini iyi yönetmek için yoğun çaba sarf eder. Örneğin bu tipler adalet ve dürüstlük için güçlü bir liderlik gösterebilir.
- Tip 9 - Barışçıl:* Barışçıl bireyler, uyum ve denge arayışındadır. Çatışmadan kaçınmak ve başkalarıyla anlaşmak için çaba gösteren barışçılar, iç ve dış huzuru koruma, insanlar arasında uyum sağlama, sakin ve hoşgörülü bir tutumla çatışmalardan kaçınıp herkesle iyi geçinme eğilimi gösterebilir.¹⁷

İnsan kişiliği üzerine temellenen ve dokuz farklı kişilik tipiyle analiz edilen enneagram sistemi, insanların temel motivasyonunu, güçlü ve zayıf yönlerini anlamak için bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle enneagram, eğitim alanında önemli bir araç olarak değerlendirilebilir. Öğretmenler, öğrencilerinin kişilik özelliklerini ve öğrenme stillerini daha iyi anlamak için enneagram sistemini kullanarak, onların ihtiyaç ve beklentilerine daha uygun bir öğretim yöntemi sunabilir.

Palmer (1998), Riso ve Hudson (1999) gibi yazarlar, enneagramın insan ilişkilerindeki etkisini ve potansiyelini araştırmış ve bu yöntemin eğitimde kullanılmasının olumlu sonuçlar doğurabileceğini öne sürmüştür. Bu çalışmada, Enneagramın öğretmenlik uygulamalarında nasıl kullanılacağı ve bu süreçte öğrencilere nasıl katkı sağlanabileceği üzerine yapılan çalışmalar incelenerek, bu yöntemin eğitimdeki önemine ve etkinliğine dikkat çekilmektedir.

Anaokulları ve ana sınıflarının amaç ve görevleri şu şekilde ifade edilmektedir:

“Anaokulları ve ana sınıflarının amaç ve görevleri, milli eğitimin amaç ve ilkelerine uygun olarak, çocuklarda; vatan, millet, bayrak ve insan sevgisinin, manevî değerlere bağlılığın gelişmesine yardımcı olmak; çocukların sorumluluk yüklenmelerini, dürüst, nazik, saygılı ve düzenli olmalarını sağlamak; Türkçeyi doğru ve güzel konuşmalarını sağlamak; şartları elverişsiz çevrelerden ve ailelerden gelen çocuklar için ortak bir yetiştirme ortamı yaratmak; çocukların beden, zihin, duygu ve sosyal yeteneklerine göre gelişimini ve iyi alışkanlıklar kazanmasını sağlamak; onları ilkokula hazırlamak; ana,

¹⁷ Bkz: Palmer, *Ruhun Aynası Enneagrama Yansıyan İnsan Manzaraları*, 93-397.

*baba ve çevreyi okul öncesi eğitimi konusunda aydınlatıcı çalışmalar yapmak; okul öncesi eğitimi konusunda öğrenimlerini sürdüren öğrencilerin çocukları tanıma ve inceleme amacıyla yapacakları araştırma ve uygulama çalışmalarına imkân hazırlamak; anaokulu açmak ve işletmek isteyenlere rehber olmak; ildeki anaokulu ve ana sınıfı öğretmenleri için eğitim merkezliği görevini yapmaktır.*¹⁸

Okul öncesi dönem (4-5 yaş), çocukların sosyal beceriler ve uyum açısından önemli alışkanlıklar kazandığı kritik bir evredir. Bu dönemdeki hatalar, ileriki yıllarda bazı zorluklara yol açabilir. Okul öncesi eğitim merkezleri, çocukların yaşam koşullarının olumsuz etkilerini düzeltebilir ve becerilerini erken dönemde geliştirmeye yardımcı olur. Bu merkezler ayrıca, farklı özelliklere sahip çocukların erken teşhisini sağlar.¹⁹

Hem anaokulunda hem de daha sonraki eğitim öğretim kademelerinde öğrencilerin mizacını anlamak, öğretmen ile öğrenciler arasında doğabilecek sorunları önceden sezebilme konusunda da öğretmene destek olmaktadır. Çünkü okul ve sınıf ortamında iletişim ve etkileşim yoğun olmaktadır. Bu durum, çeşitli ihtiyaç, beklenti, algı ve hassasiyetlerin karışımını ifade etmektedir. İletişim ve etkileşim sürecinde birçok anlaşmazlık, yanlış yorumlama ve anlam kayması meydana gelebilir. Bazı öğrenciler sınıf kurallarına ve düzenine hızlıca adapte olurken, bazıları bu konuda zorluk çekebilir. Ancak miraç analizi, bu zorluklarla baş etme konusunda öğretmene büyük bir avantaj sağlamaktadır.

Sürekli aynı şeylerden sıkılan bir çocuğun, heyecan verici olmayan bir derste dikkatini yoğunlaştırmakta güçlük çekeceği açıktır. Kendini savunma eğilimi yüksek olan cesur bir çocuğun anlaşmazlık durumunda şiddete yönelme olasılığı şaşırtıcı değildir. İşte bu gibi durumları önceden görebilen öğretmen, hem problem ortaya çıkmadan gerekli uyarılarda bulunabilir hem de bir sorun meydana geldiğinde gerçekçi bir değerlendirmeyle çözüm sunabilir.

Çocukların mizacına dayalı bireysel farklılıklarını tanımak, bu farklılıkların onların sınıf içindeki tutumlarını ve sınıf düzenine verdiği tepkileri nasıl etkilediğini çözümlmek, öğretmenlere zorlukları önceden fark etme ve bunlara karşı önleyici önlemler alabilme imkânı sunarak hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin stres düzeyini azaltmaya yardımcı olacaktır.²⁰

Öğretimde dikkat edilecek en temel ilke, öğretim etkinliğinin belirlenen amaçlara uygun olarak gerçekleşmesidir. Eğitimde amaç, öğrencinin, planlanmış ve tertiplenmiş yaşantılar sayesinde kazanması kararlaştırılan davranışları öğrenmesidir. Birey doğuştan bazı özellikleri geliştirme yeteneğine sahip olarak dünyaya gelir. Eğitim, bu özelliklerin kazandırılmasına ve geliştirilmesine yönelik bir etkinliktir. Eğitim öğretim sürecinde çocuğa kalıcı bazı davranışları kazandırmak, öncelikle amaçların iyi belirlenmesini gerektirir. Amaca dönüklük ilkesi, öğrencinin öğrenme sonuçlarından haberdar olmasını sağlar. Öğrencinin amaca ne oranda ulaşıldığını bilmesi, öğretimin daha etkili bir şekilde sürdürülmesini sağlar.²¹

SONUÇ

Mizaç konusunda duyarlılık, öğretmenin çocuklarla ilgili farklı şekillerde düşünmesini, belirli davranışların sebepleri konusundaki düşüncelerini daha doğru olarak değerlendirebilmesini ve sorunları başka bir bağlamda inceleyebilmesini mümkün kılmaktadır. Bu yaklaşımın en önemli kazanımı, öğretmenlerin zorluklarla yüzleştğinde sıklıkla yaşanan bazı eleştirel tutumlarının azalmasına katkı sunabilir.²²

¹⁸ Beyza Bilgin ve Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, (Ankara: Akid Yayınları, 1991), 56.

¹⁹ Bilgin ve Selçuk, *Din Öğretimi*, 55.

²⁰ Acarkan - Zencer, *Enneagram ile Öğrencini Keşfet*, 318-319.

²¹ Mehmet Zeki Aydın, *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi* (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2005), 76-77.

²² Acarkan - Zencer, *Enneagram ile Öğrencini Keşfet*, 318.

Öğretmenin enneagram bilgisiyle eğitim sunması, öğrencilerin bireysel farklılıklarını daha iyi anlamasına ve onların ihtiyaçlarına uygun bir öğretim süreci tasarlamasına olanak sağlar. Bu yaklaşım, öğrencilerin dini konuları kendi mizacına ve enneagram tipine uygun bir şekilde özümsemesine yardımcı olur. Sonuç olarak, enneagram bilgisine sahip bir öğretmen, öğrencilerin dini öğretileri daha iyi anlamasını, kendi benliğine uygun bir şekilde yorumlamasını ve dini değerleri hayatında daha etkin bir şekilde değerlendirmesini sağlamaktadır. Bu sayede toplumda eğitim öğretimin kalitesi daha da artacak, bilgili, sorumluluk sahibi, ahlaki değerlere bağlı bir nesil yetişmesine katkı sunulmuş olacaktır.

KAYNAKLAR

- Acarkan, İsmail. *Enneagram ile Çocuğunu Keşfet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Acarkan, İsmail. *Kişiliğin DNA'sı*. İstanbul: Kurtuba Kitap Yayıncılık, 5. Basım, 2019. Acarkan, İsmail - Zencer, Kübra. *Enneagram ile Öğrencini Keşfet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2. Basım, 2005.
- Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Şule Yayınları, 1995.
- Batı, Uğur. *Enneagram İle Kişilik Analizi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2018. Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 3. Basım, 1997.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995.
- Bilgin, Beyza ve Mulla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Akid Yayınları, 1991.
- Çapri, Burhan. *Geçmişten Günümüze Kişilik Kuramları*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Karabulut, Yusuf. *Yeni Kişilik Teorisi Enneagram ve Din Psikolojisi Açısından Kullanım Alanları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007. file:///C:/Users/user/Downloads/208637%20(4).pdf
- Kupperman, Joel. *Character*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Palmer, Helen. *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Rıso, Don Richard - Hudson, Russ. *Enneagram Bilgeliği Dokuz Kişilik Tipi İçin Psikolojik ve Spiritüel Dönüşüm Rehberi*. İstanbul: Lena Psikoloji Yayınları, 1. Basım, Kasım.
- Şirin, Servet Gülsün. *Enneagram Metodolojisi Tekniğine Göre Okul Yöneticilerinin Mizaç Dağılımının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi, 2019. file:///C:/Users/user/Downloads/590696.pdf
- Yılmaz, Hüseyin, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Aksiyoner İnsan Olarak İmâm-ı Rabbânî Hazretleri

Elif Telkeş*

ÖZET

İslam dinine göre Cenâb-ı Hakk'ın yarattığı her varlık bir "sebepe, fayda ve hikmet"içindir. Kâinata baktığımızda buna sayısız misaller verebiliriz. Ağacın yaratılmasındaki murad meyvesi, gölgesi, gövdesi, yaprağı vb olduğu gibi; çiçeğin yaratılmasındaki murad da binbir renkle görüntüsü, râyihası ve daha bizim bilemediğimiz nice fayda ve hikmetler için yaratılmıştır.

Herşeyin bir sebepe ve hikmetle yaratıldığı şu âlemde insan da kulluk ve halifelik için yaratılmıştır. İnsanoğlunun bir yandan ibadetle kullukta bulunurken bir yandan da halifelik gerektirdiği Cenâb-ı Hakk'ın vekili olma hüviyeti ile yeryüzünü ihya, inşa ve imar etme, fesat ve bozgunculuk çıkarmama, insanlara ve mahlûkâta fayda sağlama, onlara merhametle nazar etme, gönüller yapma ve gönül insanı olma gibi vazife ve mesuliyetleri vardır.

Cenâb-ı Hakk insanoğluna bu vazifesini hatırlatmak üzere kitap, suhûf, peygamberler ve onların izlerinden giden kâmil insanlar göndermiştir. Bu kâmil insanlar bir yandan âyet-i kerîme ve sünnet-i seniyye çizgisinde yaşama gayretinde bulunurken bir yandan da tüm yaratılmışlara merhametle nazar ederek onların ihtiyaçlarını görmüş, eksiklerini telâfi etmiş ve ardından gelecek nesillere bir şifa reçetesi sunarak rehberlik ve örneklik yapmışlardır.

Bu rehberlerden olan İmâm-ı Rabbânî hazretleri bir yandan kulluk vazifesini yerine getirmeye çalışmış, diğer yandan şariat ve tasavvufa dair ilmi çalışmalarda bulunmuş, talebe yetiştirmiş, diğer yandan mahzun ve mağmum gönüllere ümit vermiş, onları teselli etmiş, fakirleri ve garipleri gözetmiş, kendisi bir ihtiyacı telâfi edemiyorsa bile vesile olmaya çalışmış, cami, mescid, medrese, çeşme vb eserlerin yapımı ve tamiri gibi işlerle meşgul olmuştur.

İşte biz bu çalışmamızda; 17.yüzyılda Hindistan'da yaşayan İmâm-ı Rabbânî Hazretleri'nin yukarıda bahsi geçen gayret ve hizmetlerine özellikle onun Mektûbat-ı Rabbânî adlı eserinden örnekler vereceğiz. Bu vesile ile amacımız; Kur'an ve sünnet çizgisinde kâmil bir insan ve bir sûfi olarak İmâm-ı Rabbânî Hazretleri'nin aktif kişiliğini tanımak, onun ve yetiştirdiği kişilerle nelerin değiştiğini, bir insanın nelere tesir ettiğini görmek ve bu vesile kendini yetiştirmiş bir insanın neleri başarabileceğinin örnekliğini mutasavvıf bir şahsiyet üzerinden vermektir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Dinamizm, Tasavvuf, İmâm-ı Rabbânî, Aksiyoner, Sûfi, Hindistan

GİRİŞ

İslam Dinamizmi

İslam, daima iyilik ve takvâda yarışmaya, hayır yolunda daha da ilerlemeyi, var olan iyilik ve güzelliği hiçbir zaman kâfi görmeyip mümkün olduğunca arttırmayı teşvik eder. Bu fâzilet Kur'ân-ı Kerîm'de "...hayır işlerinde yarışınız!"¹ ve "...onlar hayırda birbirleriyle yarışır..."² ifadeleriyle beyân buyrulmaktadır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ el-Bakara, 148

² Âl-i İmrân, 114

Dolayısıyla İslam'da dinamizm prensibi vardır. Dinamizm; her an hazırlıklı olmayı, harekete geçmeyi ve daima terakkî etmeyi gerektirir. Nitekim Peygamber Efendimiz duâsında; “Allah'ım! Âcizlikten, tembellikten, korkaklıktan, cimrilikten ve ihtiyarlayıp ele avuca düşmekten Sana sığınırım. Kabrin azabından, hayatın ve ölümün fitnesinden Sana sığınırım.”³ buyurarak tembelliğin, Allah'a sığınılacak bir âfet olduğunu bildirmiştir.

Genel anlamda bakıldığında Allah-u Teâlâ'nın bizlere emir buyurduğu ilmin amele dönüşmesi, iyiliği emredip kötülükten sakındırma, cihâd, hizmet, infâk ve güzel ahlâk gibi amel-i sâlihler hep aktif olmayı, aksiyoner insan olmayı gerektirir.

Tasavvufu gerçek manada yaşamaya çalışan sufilerin beslendiği ana kaynak âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflerdir. Onlar âyet-i kerîme'de zikrolunan “Bir işi bitirince (diğer) işe hemen koyul ve sadece Rabbine yönel.”⁴ emri muktezâsınca hem kendilerini ikmâl etmiş hem de toplumun ihtiyaçlarını telâfi mesuliyeti ile hareket etmişlerdir. Neticede tasavvufî bir hayatı içselleştirerek yaşayan sûfiler son nefeslerine kadar gayret ve faaliyette bulunmuşlardır.

Buna ilaveten zaman zaman bunun aksi de görülmüştür. Tasavvufî eğitim usullerinden olan, “halvet, uzlet, inzivâ, çile/erbaîn” gibi kavramlar kimi zaman yoğun duygularla daha uç noktalarda yaşanmış, hayat tarzı haline getirilmiştir. Oysaki bilindiği üzere Hz. Peygamber, peygamberliğe hazırlık döneminde bir müddet Hira'da inzivaya çekilmiş, tefekkür ibadetiyle meşgul olmuş, ilerleyen zamanlarda oruç ibadetinin farz olmasıyla ramazanın son on gününde itikâfa girmiştir. Ancak Hz. Peygamberin bu uygulaması bütünü kapsayan bir hayat tarzı değil, belli zamanlara mahsus olan iç âlemini inkişâf ettirmeye, tefekkür ve tahassüse vesile bir ibadetti. O buradan aldığı feyz ve ruhâniyetle yine insanlığın ihyâsı ve irşâdı ile meşgul oluyordu.

Yine Hz. Peygamber “İnsanların en hayırlısı, onlara en faydalı olandır”⁵ buyurarak insanlığa fayda sağlamayı en hayırlı amel olarak göstermiştir. Bu hissiyatla hareket etmeyenlere ise “Mü'min kardeşinin derdiyle dertlenmeyen, bizden değildir.”⁶ ifadesiyle ikâzda bulunmuştur.

Görüldüğü üzere İslâm, kendini toplumdan tecrid ederek ve kendi halinde yaşamayı düstur edinen ferdiyetçi bir din değildir. Ayrıca İslâm'da halk içinde bulunarak Hakk'a kulluğa devam etme esası vardır. Tasavvufta ise bu “halvet der-encümen” yani “insanların içine karışarak, onlarla birlikte bulunarak Hakk'la beraber olmak” şeklinde hülâsa edilmiştir.

Manevi terbiye yolunda inzivâ ve zühd hayatı, belli zaman aralığında insanlardan uzaklaşıp dünyevi uğraşlardan kaçınmak; tefekkürde derinleşmek, ibadette yoğunlaşmak, mânen dirilip tâzelenmek için bir usûl gibi görülse de bu halin devam edip âdeta ruhbanlık gibi bir hayat tarzı olacak kadar umûmîleştirilmesi uygun görülmemiştir. Hz. Peygamber de ashabına “İnsanların arasına karışıp ezâ ve cefâlarına katlanan bir Müslüman, onların arasına karışmayandan daha hayırlıdır.”⁷ buyurarak ictimâîleşmeyi teşvik etmiştir.

Hz. Peygamber'in bu ikâz, irşad ve uygulamalarına rağmen bazı kişiler dünyadan el etek çekmiş, kenara çekilip sadece ibadetle meşgul olmuş, etrafındaki olaylara duyarsız kalmış, insanların verdikleriyle geçinmiş, dilenmeyi meslek haline getirmiş, âtl ve miskin bir kişilik ortaya koymuşlardır. Bu sebeple de bazı kesimler tarafından tasavvufî yaşantı yanlış anlaşılmış ve eleştiriye maruz kalmıştır.

Oysaki ârifler nezdinde bu dünya çalışıp çabalama yeridir. Yine onlar için insanın yaratılış gayesi, zâhir ve bâtınını ikmâl ederek yüce Allah'ın cemâlini seyredebilme lutfuna nâil olma gayretidir. Bu gaye ile İmâm-ı Rabbânî gibi mutasavvıflar ilim ve irfânla meşgul olup akli ve nakli ilimlerde kendilerini dikey düzlemde ikmâl etmişlerdir. Bunun nihayetinde ortaya çıkan “merhamet ve mesu-

³ Müslim, Zikir, 50

⁴ el-İnşirah, 7-8

⁵ Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 8

⁶ Hâkim, IV, 352; Heysemî, I, 87

⁷ Tirmizî, Kıyâmet, 55/2507

liyet” duygusuyla yatay düzlemde tüm mahlukata yönelerek devrin gidişatından, toplumdan kendini mesul hissedip tebliğ ve irşâd faaliyetlerinde bulunmuş, O’nun rızasını kazanmak için bir ömür cehd etmişlerdir.

İmâm-ı Rabbânî Hazretleri’nin Hayatı ve Aksiyonerliği

Hiz. Ebu Bekir “İmâm-ı Rabbânî” nin asıl adı Ahmed Sirhindî’dir ve “Müceddid-i Elf-i Sâni” olarak da bilinir. O, hicrî 971 (m. 1564) senesinde Hindistan’ın Sirhind şehrinde doğmuş, ilk dinî eğitimi babası Abdülehad Efendi’den almıştır. Abdülehad Efendi devrin âlimlerinden olup Çiştîyye ve Kâdiriyye tarikatlarından icâzetli bir şeyhdir.

İmâm-ı Rabbânî kısa sürede Kur’ân-ı Kerîm’i hıfz etmiş, daha sonra gittiği Siyâlkût şehrinde Kadı Behlûl Bedahşânî, Mevlânâ Kemal Keşmîrî ve Şeyh Ya’kûb Keşmîrî gibi önemli hocalardan tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimler okumuştur.⁸

Ahmed Sirhindî henüz 20 yaşlarında iken o dönemde Hindistan’ın başkenti olan Agra’ya gitmiş, devrin hükümdarı Ekber Şâh’ın önde gelen devlet adamlarından Ebu’l-Fazl Allâmî ile tartışmıştır. Bu tartışmanın sebebi, Ebu’l-Fazl Allâmî’nin felsefe ile uğraşmaları çok övmesi, onları neredeyse peygamberlerden üstün görmesi ve genel anlamda peygamberliği küçümsemesidir. İşte böylesi bir dönemde Ahmed Sirhindî, Ekber Şâh ve Ebu’l-Fazl Allâmî gibi sarayın gâfil ulemâsının bu düşüncelerine karşı *İsbâtü’n-Nübüvve* isimli eserini kaleme almıştır. Ayrıca Meşhed şehrinin Şîfî âlimlerinden Muhammed b. Fahreddin Rüstemdârî; Hiz. Ebubekir, Hiz. Ömer, Hiz. Osman, Hiz. Âişe ve diğer bazı sahabileri küçümsemiş ve onlar hakkında ağır sözler sarf edip bu konuda risâle yazmıştır.

Bu risâlesinin bir nüshası daha sonra başkent Agra’ya ulaşmıştır. Bu risâleyi gören İmâm-ı Rabbânî Hazretleri hemen harekete geçmiş *Te’yîd-i Ehl-i Sünnet* veya *Risâle-i Redd-i Şi’a* olarak bilinen eserini yazmıştır. O, bu eseri kaleme aldığı anda muhtemelen 26 yaşlarındadır.⁹

Görüldüğü üzere İmâm-ı Rabbânî Hazretleri’nin aksiyonerliği çok genç yaşlarda başlamış, aldığı eğitimin gereği üzere kendini mes’ul hissedip harekete geçmiştir.

İmâm-ı Rabbânî Hazretlerinin yaşadığı devirde Hindistan’da idareci olarak Ekber Şah (963-1014) vardı. Ekber Şah, yönetimini güçlendirmek için özellikle Hindulara yakınlaşıp onların isteklerini yerine getirdi. Hindu dinine ait bir takım isimlerle bayramlar düzenlendi. Onların ibadet şekillerinden olan günde dört defa güneşe saygı secdesi yapmak ve tenâsüh-ruh göçü- anlayışı insanlar arasında yaygınlaştı.¹⁰ Ekber Şah işi daha da ileri götürüp "Dîn-i İlâhî" adıyla Hıristiyanlık, Hinduizm, Zerdüştlük ve Budizm dinlerinden müteşekkil yeni bir din ortaya çıkardı. O döneme bakıldığında Müslümanlar eziliyor, zulüm görüyordu. İmâm-ı Rabbânî, o dönemi *İsbâtü’n-Nübüvve* isimli eserinde şöyle anlatır:

"Zamanımızın önde gelenlerinden birisi (Ekber Şah’ın önde adamlarından Ebu’l-Fazl Allâmî işaret ediliyor) âlimlerden birçoğunu, İslam dinine bağlılıklarından dolayı, anlatılması tarafsız bir şekilde cezalandırdı. Hatta iş o dereceye vardı ki, meclisinde Hiz. Peygamber’in ismi anılmaz oldu. O’nun mübarek ism-i şerifini taşıyan kişilerin isimlerini değiştirdi. İslâm’ın en önemli alâmeti olan sığır (inek) kesmeyi Hindistan’da yasakladı. Müslümanların mescidlerini ve kabirlerini tahrip etti. Gayri müslimlerin mâbedlerine, merâsim günlerine ve ibadetlerine ise saygı gösterdi. İslam’ın hükümlerini kendi dilleri olan (Sanskritçe) Farsçaya tercüme ederek dini tahrip etmek istedi."¹¹

⁸ Kışmî, Muhammed Haşim, Berekat: Zübdetü’l- Makamat İmam-ı Rabbani ve Yolundakiler, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Furkan Yayınları, ts.), 106-107.

⁹ Necdet Tosun, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Göüşleri (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 18-20.

¹⁰ Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1999), 70-71.

¹¹ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Göüşleri*, 14.; Ahmed Sirhindî, *İsbâtü’n-Nübüvve*, Resâil-i Müceddidiyye (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 22.

Ekber Şah döneminde zulüm o raddeye varır ki tüm çaba İslam'ın izini yok etmek içindir. Bir Müslüman, İslamî yaşamak adına en ufak bir şey yapacak olsa ölüm ile karşı karşıya geliyordu.¹²

İşte böyle zor bir zamanda yaşayan İmâm-ı Rabbânî Hazretleri yapılması gerekenleri bir mektubunda şöyle dile getirir;

"Müslüman âlemi, sultana yardım etmeyi kendisine bir borç bilmesi lazımdır. Şeriatî yüceltme ve İslam dinini güçlendirme hususunda onu yönlendirmeleri gerekir. Bu yönlendirme ve destek sözlü ve fiilî olabilir. Şu zamanda en acil destek, sözlü olanıdır. Şer'i meseleleri açıklamak ve akâid esaslarını ehl-i sünnet esaslarına uygun bir şekilde izah etmek gerekir. Böylelikle aradan birtakım yanlış düşünen ve uygulayan kişilerin çıkıp da yolu tıkaması ve durumu bozması engellenmiş olur. Bu usülle yardımda bulunmak; takva sahibi, ahiret endişesi duyan Ehl-i Sünnet âlimlerine mahsustur. Zira bütün gayreti dünyalık peşinde koşmak ve onun menfaatlerini elde etmek olan âlimlerle beraberlik, öldürücü bir zehirdir. Bunların fesâd düşünceleri başkalarına da tesir etmektedir.

Nitekim geçen asırda ne sıkıntılar geldiyse hep bunların durumundan dolayı geldi. Bir önceki idareciyi yanlış sürükleyenler de bunlardı. Kötü âlimler kadar fenalığı diğer insanlara geçen başka biri yok denecek kadar azdır. Günümüzde sûfi kılığına girmiş çoğu cahil kimseler de kötü âlimler hükmündedir. Zira onların yanlış fikirleri de başkalarına tesir etmektedir."¹³

Devrinden yaşanan yanlışlıkları tüm vahâmetiyle anlatan İmâm-ı Rabbânî, ölüm tehlikesi olmasına rağmen başkent Agra'ya giderek Ekber Şah'ın bazı yakınları ile görüşüp ikâzda bulunur; ancak nasihâti kabul ettiremez çünkü o yeni dinin sarhoşluğu içindedir. Sonuç ne olursa olsun İmâm-ı Rabbânî, üzerine düşeni korkusuzca yapar, Peygamber Efendimiz'in "*Kim bir kötülük-yanlışlık görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye muktedir olamazsa, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de muktedir olamazsa, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki bu iman en zayıf derecesidir.*"¹⁴ hadis-i şerifi muktezasınca "yanlışlıklar karşısında susmayan" dirâyetli, vakûr ve şecâatli bir tavır sergilemiştir.

İmâm-ı Rabbânî, bir yandan Dîn-i İlâhî adındaki bozuk inançla mücâdele ederken bir yandan da gerek Müslümanların gerekse tasavvuf ehlinin yanlış söylem ve uygulamalarıyla, bid'at ve hurafelelerle mücâdele etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in izinden yürümenin ehemmiyeti ve velîliğin peygamberlikten üstün tutulamayacağını mektuplarında sık sık konu edinmiştir. Yine bir mektubunda şöyle ifade eder;

"İslam, dünya ve ahiret bütün saadetlere kavuşturan dindir. Ondana başka bu ihtiyaçları karşılayacak sistem yoktur. Tasavvuf ise ihlası elde etmede yardımcıdır. Böylece girilen tasavvuf yolundan maksat dinin kâmil manada yaşanmasıdır. Dar görüşlü kimseler zikir anındaki halleri, cezbeleri amaç kabul ederler. İbadet yaparken, murakabe halinde iken hissettiklerini, ilhamlarını hedef sayarlar. Bunun nihayi sonucu da batıla sapsmaları ve şeriatin faziletinden mahrum olmalarıdır."¹⁵

İmâm-ı Rabbânî düşüncesini halkın en alt kademesinden en üst kademesine kadar taşımıştır. Onun mektuplarını gönderdiği kişilere baktığımızda faaliyet alanının ne kadar geniş olduğunu görürüz. Mektuplarında geçen "hân, hânlar hânı, sultân, bey, mîr, mîrzâ, şâh" gibi hitâplar siyâsî ve askerî güç sahiplerine gönderildiğini ifade eder. Toplam 534 mektubun 116'sı bu gruba gönderilmiştir. "Şeyhü'l-islam, müftü, fakih, molla, şeyh, seyyid, hacı, sûfi, mevlânâ, fakir ve derviş" hitaplarıyla ilmî ve irfanî etki sahiplerine yazdığı mektupların sayısı ise 373'dür. Bu sayı da onun ne kadar ilimle meşgul olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Geri kalan mektupların muhatapları hakkında

¹² Ahmed Fârûkî Serhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akççek (İstanbul: Merve Yayınları, 1977), 235, mektup no: 81.

¹³ Serhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 164-165 Mektup no: 47.

¹⁴ Müslim, *İmân* 78. Ayrıca bk. Tirmizî, *Fiten* 11; Nesâî, *İmân* 17

¹⁵ Serhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, mektup no: 36.

ise net bir bilgi yoktur. Mektuplarının gönderildiği sahaya baktığımızda ise Asya kıtasının üçte birine denk geldiğini görürüz.¹⁶

İmâm-ı Rabbânî Hazretleri dini konularda sorulan sorulara cevap verirken muhatabını üslubuyla kuşattığını, onu taltif ettiğini, gerektiğinde teselli ettiğini ve aynı zamanda mektuplarında sosyal konulara temas ettiğini görüyoruz.

Şeyh Dervişe yazdığı mektupda sünnet-i seniyye üzere tâbi olmayı teşvik, tarikat ve hakikâtin seriâtin tamamlayıcısı olduğunu beyân ettikten sonra mektubun son kısmında Mevlâna Hafız Muhammed'in askere gidecek olması ve çoluk çocuğunun kalabalık olmasından dolayı geçim sıkıntısı çektiğini söyler. Onun bu durumuna yardımcı olması için Şeyh Derviş'ten, Reis Mansur Emir Nakib Seyyid Ciyo ile konuşmasını rica eder.¹⁷

Halifelerinden Şeyh Ferid Rabbolî'ye yazdığı bir mektubunda o beldede taun hastalığından vefat edenlerin durumunu izah ettikten sonra sabır ve kadere rıza konularına değinir. O beldedeki insanlara yardımlarından dolayı talebesi Şeyh Ferid'e "Allah sizi hayırla mükafatlandırın." diyerek dua da bulunur.¹⁸

Yine devlet adamlarından Mirza Araphan'a yazdığı mektupta; "Cenâb-ı Hakk size iç ve dış düşmanlarınıza karşı yardımda bulunsun, size kuvvet versin." diye dua ettikten sonra Hafız Hamid Salih adındaki kişinin Kur'ân tilâveti güzel olan bir kişi olduğunu ancak aile efrâdı kalabalık ve geçim derdinde olduğunu söyleyip o kişiye yardımda bulunulmasını talep eder.¹⁹

SONUÇ

İmâm-ı Rabbânî Hazretleri sadece ilmi, irfani ve siyasi çalışmalarla kalmamış içtimai hayatta da insanların ihtiyaçlarını karşılayarak gönüller yapmıştır. Bu yönüyle bir nevi sosyal sorumluluk alanında etkin olmuştur, diyebiliriz. Onun eserinin hâlâ okunuyor olması, ilgi duyulması üslubundaki içtenlik, sorulara verdiği ikna edici cevaplar, insanların ihtiyaçlarını karşılaması ve her yönüyle onları kuşatması etkili olmuştur, diyebiliriz.

O yaptıklarını "ilim, amel ve ihlas" çerçevesinden ele almış, İslama uygun her ameli zikir olarak görmüştür. Bu sebeple İmâm-ı Rabbânî'ye göre yüksek bir şuur yani niyetle ve usûlüne uygun yapılan amel-i sâlihler adı ne olursa olsun ibâdet hükmündedir.

KAYNAKLAR

- Akbulut, Ahmet. "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 1-10.
- Cebecioğlu, Ethem. *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1999.
- Kişmî (son)Muhammed Haşim. *Berekat: Zübdetü'l- Makamat İmam-ı Rabbani ve Yolundakiler*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Furkan Yayınları, ts.
- Serhindî, Ahmed Fârûkî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Akçiçek. 1 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 1977.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Göüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2016.

¹⁶ Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, 141-142.

¹⁷ Serhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, mektup: 43.

¹⁸ Serhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, mektup: 299.

¹⁹ Serhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, cilt:2 mektup: 403.

Ebû Feyd Müerric B. Amr B. El-Hâris Es-Sedûsî El-Basrî En-Nahvî ve Kitabu'l-Emsâl Adlı Eserinin İncelenmesi

Fatih Gülmez*
Prof. Dr. Yusuf Doğan**

ÖZET

Basralı dil ve neseb alimi olan Müerric es-Sedûsî'nin tam adı ve künyesi kaynaklarda Müerric b. 'Amr b. el-Haris b. Sevr b. Hervele b. 'Alkame ibn 'Amr b. Sedus b. Zehl b. Sa'lebe b. 'Ukabe b. Sa'b b. Ali b. Bekir b. Vail Kasıt b. Efsa b. Du'mi b. Cediyle ibn Esed b. Rabi'a b. Nizar b. Ma'ad b. Adnan (öl. 195/810-11) şeklindedir. Çölden Basra'ya geldiği ve dil ile ilgili birikimini attırmak için çöle gidip geldiği aktarılır. Basra'ya ilk geldiğinde nahivle ilgili bilgisinin olmadığı ve ilk nahiv bilgisini Ebu Zeyd el-Ensârî'den aldığı kendi diliyle ifade edilir. Sadece dil değil şiir, Kur'an ilimleri, hadis konularında da ilim sahibi olduğu bilinen es-Sedûsî'nin bu konularla ilgili yazdığı kitaplar kaynaklarda zikredilmesine rağmen günümüze ulaşmamıştır. Basra ve Horasan'da yaşamış halife Me'mun'la Bağdat'a gitmiş, Merv ve Nişabur şehirlerinde ikamet etmiş, daha sonra Cürcan'dan Basra'ya gelerek orada vefat etmiştir. Neseb ilminde günümüze ulaştığı bilinen ilk eser olan Kitâbü Hâzî min nesebi Kureys ve mesellerle ilgili ilk derlemelerden olan Kitâbü'l-Emsâl isimli eserin müellifidir. Biz de bu sempozyumu fırsat bilerek Müerric es-Sedûsî'nin emsâl konusunda kadim eserlerden olan Kitâbü'l-Emsâl isimli bu eserini incelemek istedik.

Anahtar Kelimeler: Mesel, Emsâl, Müerric es-Sedûsî, Kitâbü'l-Emsâl

GİRİŞ

Arap dili tarihi içerisinde birçok emsâl kitabına ve bunlarla ilgili birçok çalışmaya rastlıyoruz. Ayrıca *emsâlü'l-hadîs* (hadislerde geçen atasözleri), *emsâlü'l-Kur'an* (Kur'an'da geçen atasözleri) gibi alanlarda yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak hem emsâl konusunda ilk eser verenlerden olduğunu müşahede ettiğimiz dilcilerden ve ensâb âlimlerinden biri olan Müerric es-Sedûsî hem de alanında yazılan ilk eserlerden olan *Kitâbü'l-Emsâl* hakkında ansiklopedi maddeleri dışında herhangi bir çalışmaya rastlayamadık.

Kaynaklarda, Arap dilinde otorite sahibi olan dilcilerin öğrencilerinden olan ve kendisi de otorite sahibi dilcilerin yetişmesine katkıda bulunan es-Sedusî'nin, sadece mesellerle ilgili değil ensâb, meâni, hadis ve garibu'l-Kur'an konularında da eserler kaleme aldığı belirtilmiştir. Ancak bu eserler, ensâbla ilgili olan *Kitâbü Hâzî min nesebi Kureys* ve emsâlle ilgili eseri *Kitâbü'l-Emsâl* dışında günümüze ulaşmamıştır.

Tebliğde Müerric es-Sedûsî'nin hayatı ve ilmi kişiliği ve eserleri zikredilecek, meselle ilgili kısa açıklamadan sonra günümüze ulaşan önemli eserinden biri olan *Kitâbü'l-Emsâl* hakkında bilgi verilerle özellikleri, önemi ve meseller hakkında yazılmış diğer kitaplar arasındaki yeri ortaya konmaya çalışılacak ve eserden mesel örnekleri sunulacaktır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

MÜERRİC es-SEDÛSÎ'NİN HAYATI İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Basralı dilci ve ensâb âlimi olan es-Sedusî'nin adı ve tam künyesi kaynaklarda şu şekilde aktarılmıştır: Müerric b. 'Amr b. el-Haris b. Sevr b. Hervele b. 'Alkame b. 'Amr b. Sedûs b. Zehl b. Sa'lebe b. 'Ukabe b. Sa'b b. Ali b. Bekir b. Vail Kasıt b. Efsa b. Du'mi b. Cediyle ibn Esed b. Rabi'a b. Nizar b. Ma'ad b. Adnan (öl. 195/810-11).¹

Hicrî II. (VIII.) yüzyılın başlarında Basra'da doğdu. Müerric es-Sedûsî'nin doğum tarihi ve çocukluğuna dair kaynaklarda bilginin olmadığı görülmüş; soyu Benî Sedûs b. Şeybân'a ulaştığı, sık sık çöle giderek fasih bedevîlerden nâdir ve garip lügatler, dil, şiir, emsal ve edebiyatla ilgili malzeme topladığı ifade edilmiştir.² Kaynaklarda onun dil konusundaki derinliğini anlatan ifadelere yer verilmiştir. "Denilir ki: *el-Asma'î dilin üçte birini ezberlerdi ve El-Halil dilin yarısını ve Ebu Feyd de dilin üçte ikisini ezberledi. Ebu Malik el-Arabî de dilin tamamını ezberledi bununla birlikte çoğunlukla Ebu Feyd, Ebu Malik'e üstün gelirdi.*"³

Çöldeki yaşamından Basra'ya gelir. Basra'da Arap dili imamlarından olan iki kişiden ilim tahsil etmiş, bunlardan birsin Halil b. Ahmed (öl.175/791), diğersinin ise kendisi gibi *Kitâbü'l-Emşâl* yazarı olan⁴ ve Sibeveyh'in (öl.180/796) "سَمِعْتُ النَّقَّاةَ" (ilmine) güvenilir kimseden işittim" derken kastettiği⁵ Ebu Zeyd el-Ensârî (öl.215/830) olduğu ifade edilmişti. O sırada Arap dili konusunda sadece doğal yeteneği olmasına rağmen kıyas konusunda bilgisinin olmadığını şöyle söylemiştir: "*Kıyas konusunda ilk bilgilerimi Basra'da Ebu Zeyd el-Ensârî'den öğrendim.*" Çölden Basra'ya geldiğini anlatırken "لَا مَعْرِفَةَ لِي بِالْعَرَبِيَّةِ أَرَأَيْتُمْ بِأَلْقِيَّاسِ فِي الْعَرَبِيَّةِ" *Arapçadaki kıyas konusunda hiç bilgim yoktu*" şeklinde bir ifade kullanmış ve cümlesindeki "kıyas" kelimesinden maksadın nahiv olabileceği ifade edilmiştir.⁶

Kendisini tanıtan şu rivayet aktarılmıştır: "Adım ve künyem şaşırtıcıdır. Adım Müerric ve Araplar iki kavmin arasını açmak anlamında: "أَرَجْتُ بَيْنَ الْقَوْمِ وَ أَرَشْتُ" derler. Ben Ebu Feyd'im ve 'Feyd: Safran Gülü'dür. Aynı zamanda bir kimse öldüğünde فَادَ الرَّجُلُ denir."⁷

Müerric es-Sedûsî'nin öğrencileri arasında Arap dili gramerinin günümüze ulaşan en hacimli eseri denilebilecek *el-Kitab*'ın yazarı Sîbevhî olduğu ifade edilmiştir. Sîbeveyhi, Müerric es-Sedûsî'den şiir ve lügat, Ebu Zeyd el-Ensârî ile Nadr b. Şümeyl'den lügat ilmi alanında faydalanmıştır.⁸

Horosan'da yaşamış, Halife Me'mun'la birlikte Bağdat'a gitmiş, Garîbu'l-Kur'an'la ilgili bir kitap da telif etmiş, Merv âlimleri bu kitabı kendisinden aktarmışlardır. Kendisi de Halil b. Ahmed'in öğrencilerinden olmuştur. Said b. Haccâc ve Ebu Amr b. Alâ'dan ve bunların dışındaki râvilerden hadis rivayetinde de bulunmuştur. Ayrıca Iraklılardan Ahmed b. Muhammed b. Ebî Muhammed el-Yezidî ve es-Sedûsî'den de rivâyette bulunmuştur.⁹

Sadece dil alanında değil neseb ilmi konusunda da ileri bir bilgi düzeyde bilgiye sahip olan Sedusî'nin bu alanda da önemli bir eser olan *Kitâbü Hızz min nesebi Kureyş*'i telif etmiştir. Kureyş kabilesini konu edinen ve alanın ilk örneği olan bu kitap, soy bilimine dair günümüze ulaştığı bilinen ilk eser olup muhtevasında Kureyş kabilesinin soy şeceresinden önemli görülen hususlar söz konusu

¹ Hatîb el Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhû*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 13: 257.

² İbrahim Sarmış, "Müerric Es-Sedûsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 14 Nisan 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muerric-es-sedusi>.

³ el-Enbârî Kemâleddin, *Nüzhetü'l-Elîbbâ' Fî Tabakâti'l-Üdebâ*, thk. İbrâhim es Sâmerî, 3. Bs (Ürdün: Mektebetü'l menâr, 1985), 105.

⁴ Hüseyin Elmalı, "Ebû Zeyd El-Ensârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 16 Mayıs 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-zeyd-el-ensari>.

⁵ Kemâleddin, *Nüzhetü'l-Elîbbâ' Fî Tabakâti'l-Üdebâ*, 101.

⁶ Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'arabî*, trc. Ebû'l-Fazl Fehmî v.dğr. (Riyad: İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi-Melik Suûd Üniversitesi, 1988), 1: 96.

⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhû*, 13: 258.

⁸ İbrahim Halil Üçer, ed., *İslam Düşünce Atlası (3 Cilt)*, 3. Bs (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2017), 1: 254.

⁹ Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî, 1. Bs (Kahire: Daru'l fikri'l arabî, 1406), 3: 327.

edilmiştir. Diğer ensâb eserlerinden farklı olarak isimlerle ilgili biyografiler zikredilmiştir.¹⁰ Bu eserle ilgili olarak kendisi eğer gerçek anlamıyla bir soy kitabı yazsa sadece Hz. Peygamber ve Abbas oğullarının sîretinin bütün ömrünü alacağını söylemiştir.¹¹

Kendisi gibi, Arap gramerinde Halil b. Ahmed'in önde gelen dört öğrencisinden biri ve tebeu't-tâbiinden rivayetlerine güvenilen bir hadis âlimi olan Nadr b. Şümeyl ve Sibeveyhi ile birlikte anılır. İbnü'l-Kıftî bu durumu şöyle aktarır: “Bir gün Ahfeş, Muhammed b. Ebû Mehleb'in yanına gelir. Muhammed b. Ebu Mehleb ona: ‘Nereden geliyorsun?’ diye sorar. Ahfeş ‘Kadı Yahya b. Eksem'in yanından’ diye cevap verir. Ebu Mehleb: ‘Ne yapıyor?’ diye sorar. Ahfeş: ‘Bana Halil b. Ahmed'in önde gelen, güvenilir öğrencileri kimlerdir? diye sordu ben de ona Nadr b. Şümeyl, Sibeveyh ve Müerric es-Sedûsî dedim’ demiştir”.¹²

Bedevîlerden dil ile ilgili bilgiler toplamış ve yedi kıraat imamından biri olan Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebu Amr b. Alâ'dan da rivayette bulunmuştur.¹³ Halil b. Ahmed'in seçkin öğrencilerinden biri olan Müerric es-Sedûsî'nin Arap dili, ensâb, hadis ve ahbâr konularında ilim sahibi olduğu, dil âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre hocasının ömrü vefa etmediğinden tamamlayamadığı, günümüz sözlük çalışmalarında da hala temel alınmaya devam eden *Kitabu'l Ayn* isimli sözlüğü tamamlayan Nadr b. Şümeyl, Nasr b. Ali el-Cehdamî ve bunlarla birlikteki öğrenci tabakası arasında yer aldığı ifade edilmiş¹⁴ ve öğrencilerinin her birinin tamamlayıcı mahiyetteki bu çalışmalarını *İstidrâk alâ Kitabi'l Ayn* adıyla da anılmıştır.¹⁵

Dilciliğiyle birlikte iyi bir şair olduğu ifade edilen es-Sedûsî, İbnü'n-Nedim tarafından Arapların fasihlerinden kabul edilmiş,¹⁶ ancak kendisinden aktarılan iki beyit dışında şiirle ilgili müstakil bir eserine rastlanmamıştır.¹⁷

es-Sedûsî *Garîbu'l-Kur'an, El-Enva', el-Meâni, Cemâhîrû'l-Kabâil* adlı eserler tasnif etmiştir.¹⁸ Bıraktığı eserlerden anlaşıldığına göre, Me'mun'la hilafetinden önce görüşmüş ve onunla birlikte Irak'tan Horasan'a seyahat etmiş, Merv şehrinde oturmuş, daha sonra oradan Nişabur'a geçmiştir. Nişabur'da ikamet etmiş ve görünüşe göre oradan Cürcan'a daha sonra da Basra'ya geçmiş ve orada vefat etmiştir.¹⁹

Kaynaklarda vefat tarihiyle ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte h.194 veya 195'te vefat ettiği ya da 200'den sonraya kadar yaşadığı aktarılır.²⁰ İbnü'n-Nedim onun h.195 yılında şair Ebu Nüvâs'ın öldüğü gün vefat ettiğini zikreder.²¹

ARAP DİLİNDE MESEL (ATASÖZÜ)

es-Sedûsî'nin mesel yani atasözü ile ilgili bir eserini inceleyeceğimizden öncelikli olarak Arap dilinde meselin ne olduğu konusunda bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

¹⁰ Sarmış, “Müerric Es-Sedûsî”.

¹¹ Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris el-Basrî en-Nahvî es-Sedûsî, *Kitâbü Hazf min Nesebi Kureys*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Kahire: Mektebetü dâru'l 'urûbe, 1960), 8.

¹² İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*, 3: 328.

¹³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir tahkik heyeti, 3. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1989), 9: 310.

¹⁴ Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed b. Kaymaz ez-Zehabî, *Tarihu'İslam ve Vefayati'l Meşahîru Ve'l Âyân* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-arabî, 1993), 10: 173.

¹⁵ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 2: 619.

¹⁶ Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, 1: 96.

¹⁷ Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris el-Basrî en-Nahvî es-Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, thk. Ramazan Abdüttevâb, 1. Bs (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1983), 17.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Buğyetü'l-Vu'ât Fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Lübnan: el-Mektebetü'l-asriyye, 2010), 2: 305.

¹⁹ es-Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 8.

²⁰ es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Buğyetü'l-Vu'ât Fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, 2: 305.

²¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, 2. Bs (Lübnan: Daru'l marifeti Beyrut, 1997), 70.

Arapçada mesel kelimesiyle karşılanan atasözleri toplumların örf, adet, gelenek, görenek gibi yaşanmışlıkları ve hâlihazırdaki yaşantıları; olaylar ve durumlar karşısında tavırları ve karakterlerinin ipuçlarını verirler. Arap dili tarihi ve kültürünü inceleyen İbn Abdi Rabbih (öl.328/940) ise özelde Arap atasözleri için şu ifadeleri kullanır: “*Mesel kelâmın süsü, telaffuzun özü, mananın tadı, Arapların seçkisi, Arap olmayanların sunusu, her zamanda ve her lisanda konuşulandır. Şiirden daha kalıcı, hitaptan daha değerlidir. Hiçbir şey onun kadar yayılamaz ve onun kadar kapsayıcı olamaz. O yüzden çok yaygın şeyler için ‘meselden daha yaygın’ denilir*”.²² Her dilde olduğu gibi Arap dili ve edebiyatında da en veciz örneklerine rastladığımız Atasözleri anlatımında tasarruf sağlayarak muhatabın zihninde anlamı hâsil eder.

Arap Dilinde Mesel’in Sözlük Anlamı

Arapça’da mesel (çoğulu emsâl) “benzemek, benzeri olmak” manasındaki müsûl (مُسُوْل) kökünden türemiş bir sıfat olup “benzeyen” demektir.²³ Misl (مِثْل) ve mesîl (مِثِيل) de aynı anlamda kullanılır. مِثْلٌ ve مِثْلٌ iki şeyi birbirine eşit, ve benzer olduğunu ifade etmek için kullanılan شَبَهٌ ve شَبَهٌ kelimeleriyle aynı anlama gelir.²⁴ مُثُوْلٌ kelimesi “dikilmek” anlamına gelir. مُمِثَّلٌ ise “kendisine denk bir şeyle birlikte düşünülen şey” demektir. “مِثْلُ الشَّيْءِ: *ayağa kalkmak, dikilmek*”, “bir şeyi zihinde canlandırmak” demektir.²⁵ مَاسِلٌ (مَائِلٌ) ise “ayakta duran” ve “yere yapışık duran” anlamlarını taşımakla ezdâtdandır.²⁶ Ayrıca مِثْلٌ kelimesi hikâye ve kıssa anlamında geçmiş zamanda olan durumları açıklar. المِثْلُ ise nazîr, eş ve denkteş anlamında olup çoğulu امِثَالٌ şeklindedir.²⁷

Arap Dilinde Mesel’in Terim Anlamı

Kelimenin aslı المِثْلُ olup “benzer” anlamına gelir. Daha sonra bu anlamdan, benzerliği ve kaynağı ile temsil edilen yaygın söz anlamına nakledilmiştir. Kaynak, sözün asıl olduğu durumu; benzerlik ise sözle kastedilen asıl duruma benzer durumu ifade ediyor.²⁸

Kur’an-ı Kerim’de bazen darb kelimesi ile bazen de yalnız olarak bulunan mesel kelimesin “benzerlik”, “yaşantı”, “ibret”, “azap” gibi değişik vecihlerde kullanıldığını görülür.²⁹ “مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ” muttakilere vaat edilen cennetin vasfı” ayetinde³⁰ olduğu gibi mesel kelimesinin “sıfat” anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.³¹ Bu itibarla Kur’an’da ve hadis-i şeriflerde meselin hem anlam hem de temsil ettiği şey açısından daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Yaşanması muhtemel durumlara dair sunulan örnekler, bazı konuların anlatımında kolaylık sağlamak amacıyla kullanılan benzetmeler mesel olarak anıldığı gibi, kıssalar da mesel olarak anılmaktadır.³²

“Meselü” kelimesiyle başlayan hadis-i şeriflerde Kur’an’daki gibi “benzetme” anlamının öne çıktığı görülür. Az sözle çok anlam aktarmasıyla *Cevami’ul-kelim* olan Hz. Peygamber’in (sav) sözleri de

²² İbn Abdürabbih Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-İkdü'l-ferîd*, 1. Bs (Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3/3.

²³ İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2004), 29: 292-297.

²⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 3. Bs (Beyrut: Daru Sadır, 1993), 610.

²⁵ A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, “msl”, *Keşşâfü Istîlâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996), 2: 758.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1991), 288.

²⁷ Mustafa b. Şemseddin Karahisârî, “Mesel”, *Ahterî Kebîr* (Beyrut: Daru ihyai Türesi'l Arabî, t.y.), 259.

²⁸ et-Tehânevî, “msl”, 2: 1449.

²⁹ Mukâtil b. Süleyman, *El-Vucûh ve'n-Nazâir*, thk. Ali Özek, 1. Bs (İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 95.

³⁰ er-Ra'd, 13/35.

³¹ Muhammed b. Ebu Bekr er-Râzi, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an'il-Azîm*, thk. Hüseyin Elmalı, 1. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 422.

³² M.Yaşar Kandemir, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29: 297-299.

mesellere konu olmuştur. Bizzat kaynak olduğu, atasözü diye ifade edilen sözlere benzeyen ve “em-salü'l-hadis” başlığı altında incelenen hikmetli ifadeler bulunmaktadır.³³

Arap dili ve edebiyatı açısından bakıldığında mesel dil içerisinde kalıplaşmış, özlü ve yaygın sözleri ifade eder. “Mesel, atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzi ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslî durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiştir”.³⁴ Bu itibarla mesel, deyim hikmet gibi kavramlardan farklıdır. Deyimler eksik bir nispet içermeleri; hikmetler toplumun önde gelen âlim filozof gibi bilge kişilerinden sâdır olmaları ve yaygın olmamalarıyla meselden ayrılırlar.

Meselin, Arap edebiyatında yaygın kullanıma sahip bir tür olması onu inceleyen bir ilim dalı olarak İlm-i Meseli doğurmuştur. Taşköprizâde (öl.968/1561) İlm-i Meselin Arap dil ilimlerinin dallarından biri olarak ele almış ve tarifini şu şekilde yapmıştır:

“Bu bir ilimdir ki ilm-i lugat furû'undandır. Bunun ta'rifi, beligden şâdır olup aqvâm-ı mahşûşa beyninde meşhure olan elfâz-ı huşuşî ile ve hey'eti ile ve mevrîdi ve sebep-i vurûdu ile ve kâili ve zamanı ve mekânı ile mâ'rifettir. Tâ ki her biri mağâribinde isti'mâl olunduğu zamanda ğalat vâkı' olmaya”.³⁵

Mağrib, meselin olduğu kaynağa benzer bir konumdur. Asıl kaynağa –ki mevrîd kelimesiyle ifade edilir- benzer bir konumda ve hiç bir değişikliğe uğratılmadan kelimesi kelimesine zikredilmesi mesel için önem arz etmektedir. Bu itibarla meseller iki kısma incelenebilir: Darb-ı Mesel ve İrsâl-i Mesel. “Bir meseli vârit olduğu aslî hale benzeyen yeni durum için söylemeye ve kullanmaya ‘darbü'l-mesel’ (darbumesel) dendiği gibi açıklama ve pekiştirme amacıyla söz arasında mesel ve vecize zikretmeye de ‘irsâl-i mesel’ adı verilir”.³⁶

Türkçe açısından bakıldığında Mesel ve darb-ı meselin her ikisinin de atasözü anlamında kullanıldığı görülür:

“Darb-ı mesel eskiden söylenen ve bir hikmeti muhtevi söz manasına bir tâbirdir. Şimdiki deymiyle “atalar sözü” demektir. Daha eski Türkçesi ‘sav’ dır. Arapça ‘mesel’ atalar sözü; ‘darb-ül-mesel’ öyle bir söz söylemek demektir. Ancak bu tâbir vaktiyle dilimize “mesel” manasına alınmış, herkesçe o manada söylenip anlaşmıştır”.³⁷

“İrsâl-i mesel ise meşhur bir fıkranın veya darb-ı mesellerden birinin iradıyla bir fikri kuvvetlendirmek yerinde kullanılır bir tabirdir, şeklinde tarif edilmiştir”.³⁸

Mesel Çeşitleri

Meseller *Vecîz* (mûcez), *Hurâfi* ve *Kıyasî* olarak incelenebilir. *Vecîz Meseller*, *Sâir Meseller* olarak da adlandırılmıştır. Türkçede atasözünün tam karşılığı olan meseller Sâir meseller olarak ifade edilmiştir.³⁹ Kıyasî meseller ise teşbih veya temsil yoluyla herhangi bir fikri yahut o konudaki delilleri açıklama gayesi güden tavsif etme yahut hikâye etme şeklindeki konuşmadır. Meselleri toplayan kitaplarda bu tür olanlara rastlanmaz, şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁰ Dilimizde “temsil getirmek” şeklinde icra edilen mesel türü olarak görülmüştür. Hurâfi meseller ise Fransızcada fabl olarak ifade edilen canlı veya cansız varlıkların konuşurulması şeklinde gerçekleşen mesellerdir.⁴¹ Bir şeyi tasarla-

³³ Kandemir, “Mesel”, 29: 297-299.

³⁴ Durmuş, “Mesel”, 29: 292-297.

³⁵ Ahmet Efendi Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l Ulûm*, trc. Kemalettin Mehmet Efendi, 1. Bs (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313), 1: 295.

³⁶ Durmuş, “Mesel”.

³⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1. Bs (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 2: 393.

³⁸ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2: 81.

³⁹ Durmuş, “Mesel”, 29: 292-297.

⁴⁰ Tacettin Uzun, “Arap Dilinde Meseller”, *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2003): 155-169.

⁴¹ Uzun, “Arap Dilinde Meseller”, 115-169.

mak veya öyle olmasını temennî etmek şeklinde ortaya çıkan bu meseller “*ekâzibu’l-Arab*: أكاذيب العرب” şeklinde de isimlendirilmiştir.

Kaynağı itibariyle meseller, bir olaydan doğup yayılan meseller, bir kıssa ile ilgili meseller, Kur’an’dan doğan meseller, Hz. Peygamberden doğan meseller şeklinde taksim edilmiştir.⁴² Zaman itibariyle meselleri incelemek istediğimizde Cahiliye dönemi, İslamî dönem ve Müvelled (melezleşmiş) dönem şeklinde ele alınabilir.⁴³ Ayrıca tedvin dönemi, tasnif dönemi, ansiklopedik eserlerin verildiği dönemler şeklinde art süremliler olarak ele alınabilir. Böylece mesellerdeki değişimler, eklemeler ve çıkarmalar daha bâriz bir şekilde görülebilir. Şekil olarak, İstiare-i temsiliye, açık teşbih ve kinaye formunda olanlar (أفعل من), secîli ve cinaslı meseller şeklinde sınıflandırılabilir.⁴⁴

es-SEDÛSÎ’NİN KİTÂBÜ’L-EMŞÂL’İ

Kitâbü’l-Emşâl’in Özellikleri ve Diğer Emsâl Kitapları Arasındaki Yeri ve Önemi

Emsal kitaplarının tarih itibariyle hicri ilk asıra kadar ulaştığı görülür. İbnü’n-Nedim (öl.385/995), Hz. Peygamber zamanını idrak etmiş ve Emevi hilafeti zamanına kadar yaşamış Eyyamü’l-Arap denilen kıssalarla öne çıkan Ubeyd b. Şeriyeye (öl.67/686?) adlı bir müelliften ve bizzat gördüğünü söylediği 50 sayfalık *Kitâbü’l-emşâl* isimli eserinden bahseder.⁴⁵ Bu eser günümüze ulaşmakla beraber sonraki kaynaklarda kendisine atf ve içeriğinden nakiller yapılmıştır.

Bütün ilimlerde olduğu gibi dil ilimlerinde de hal-i hazırda malzemenin toplanarak bir araya getirilmesi ilk aşamayı oluşturur. Bu süreci, sınıflandırma ve o konuyla ilgili geniş ve sistematik eserlerin kaleme alınması süreci takip eder. Emsal kitapları için de aynı aşamalar söylenebilir:

“Emsal kitapları üç aşama geçirmiştir. *Birinci olarak* Risâle halindeki cüzi telif aşaması: Mufaddal b. Seleme’nin *el-Fâhîr fi’l-emşâl’i* ile Müerric es-Sedûsî ve Ebû İkrime ed-Dabbî’nin *Kitâbü’l-Emşâl’leri* gibi. *İkinci olarak* konulara göre tasnif aşaması: Zorluğu sebebiyle fazla takipçisi bulunmayan bu aşamada Kâsım b. Sellâm’ın eseri önde gelir. *Üçüncü olarak* kapsamlı telif, alfabetik dizim aşaması: En çok bu yöntem benimsenmiş olup Ebû Hilâl el-Askerî, Meydânî ve Zemahşerî’nin eserleri ön sırada yer alır”.⁴⁶

İncelememize konu olan *Kitâbü’l-emşâl* Arap atasözlerine dair Mufaddal ed-Dabbî’nin kitabından sonra günümüze ulaşan ikinci eserdir. Daha sonraki eserlere kaynak olan *Kitâbü’l-emşâl*, Ahmed Muhammed ed-Dabib tarafından tahkik edilerek 1970 yılında Riyad’da; Ramadan Abduttevvab tarafından tahkik edilerek 1971 yılında Kahire’de neşredilmiştir.⁴⁷

Kendi dönemine yakın eserlerle karşılaştırıldığında es-Sedûsî’nin, eserinde, birçok tedvin dönemi eserde olduğu gibi, konularına göre veya alfabetik sıralama şeklinde sistematik bir yöntem başvurmadığı görülüyor. Bu itibarla doğaçlama tabiriyle ifade edilebilecek, konuya bağlı fakat serbest bir yazım tarzının ön plana çıktığı söylenebilir. “Öte yandan müellif dil ile ilgili açıklamalara özen gösterir. Bununla birlikte mesellerin söyleniş sebebi, tarihi bilgiler ve ricâl ile ilgili bilgilere nadiren değinilir”.⁴⁸ Bu yönüyle kendisiyle aynı dönemde yazılan Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî’nin (öl. 168/784-785 [?]) *Kitâbü’l-emşâl’inden* ayrılır.

Dabbî kitabında Arap atasözlerinin ortaya çıkmasına sebep olan hikâye, haber ve olaylara ağırlık vermiş olmasına karşılık Müerric’in eserinde yoğun bir şekilde lugavî açıklamalar görülür.⁴⁹ Aynı şekilde kaynak olduğu Mufaddal b. Seleme’nin (öl. 290/903’ten sonra) *el-Fâhîr fi’l-emşâl* isimli eserden de farklılık gösterir. Mufaddal b. Seleme de eserinde atasözlerinin hikâyelerinin anlatımına özen

⁴² Durmuş, “Mesel”.

⁴³ Durmuş, “Mesel”.

⁴⁴ Durmuş, “Mesel”.

⁴⁵ İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, 118.

⁴⁶ Durmuş, “Mesel”.

⁴⁷ M.Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 2. Bs (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1995), 101.

⁴⁸ Kenan Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 3. Bs (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2022), 200.

⁴⁹ Sarmış, “Müerric Es-Sedûsî”.

gösterir.⁵⁰ Mufaddal ed-Dabbi'nin öğrencisi ve es-Sedûsî'nin hocası olan Ebu Zeyd el-Ensârî'nin (öl.215/830) de *Kitâbü'l-emşâl* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bu eserden yapılmış bir seçmeyi, Halîl el-Atıyye, Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki (nr. 1476) nüshayı esas alarak neşretmiştir⁵¹. Ancak içeriğiyle ilgili bilgiye ulaşamadık.

Mesel sayısı bakımından ele alındığında *Kitâbü'l-emşâl* 104 mesel ihtiva etmektedir. Daha sonra kaleme alınmış yazma eserlerde, Müerric es-Sedûsî'den yapılan nakillerin eklenmesiyle 13 mesel daha ilave edilerek 117 mesele ulaşmıştır. Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî'nin *Kitâbü'l-emşâl*'i 170, Ebu Amr eş-Şeybanî'nin(öl.205/823) *Kitâbu'l Cîm* adlı eserinden çıkarılarak kitapçık halinde yayımlanan eser 161, Ebû Ubeyde Ma'mer b.Müsennâ'nın *el-Mecelle fi'l-emşâl*'i 102 mesel ihtiva ederken, el-Asma'î'nin (öl.216/831) *Kitâbü'l-emşâl*'i 500'den fazla meseli içermektedir.⁵²

Söz konusu eserlerin tamamının hem hacim hem de yazılış tarzı olarak es-Sedûsî'nin *Kitâbü'l-emşâl*'ine benzediği söylenebilir. Emsâl alanında yazılmış ve meselleri konularına göre sınıflandırarak düzenlemiş ilk emsâl kitabı Ebû 'Ubeyd el-Ķâsım b. Sellâm'ın (öl.224/838) *Kitâbü'l-emşâl*'i olduğu ifade edilmektedir.⁵³ Eserde tekrarlar ile birlikte 1386 mesele yer verilmiştir⁵⁴. Topladığı meselleri konularına göre tasnif etmiştir. Bu yönü ile Ebû 'Ubeyd tedvin sürecinde ilk defa başlıkları konularına göre düzenleyen kişi olmuştur.⁵⁵

es-Sedûsî eserinde, dönemindeki diğer mesel yazarlarında olduğu gibi şiirle şevahide büyük önem vermiş ve bazı beyitleri mesellerle ilgili olmayan şiirler olmakla beraber 140 kadar beyit zikretmiştir.⁵⁶ es-Sedûsî'nin eseri kendi türünde başlangıç dönemi eserlerindedir. Telif dönemi eserleriyle hacim bakımından benzer olduğu söylenebilir. Özellikle tasnif döneminden sonra mesel kitaplarının hacmi artmaya başlamış binlerce meselin bir arada olduğu ansiklopedik eserler yazılmıştır. Bu eserlere örnek olarak Ebû el-Askerî (öl.400/1009) tarafından yazılmış ve içinde 3000 mesel bulunan *Cemheretü'l-emşâl*'i ve yazılmış en hacimli mesel kitabı olan ve 6000 meseli ihtiva eden Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydanî'nin (öl.518/1124) *Mecma'u'l-emşâl*'i verebiliriz.⁵⁷

Bu kısa çalışmamıza *Kitâbü'l-emşâl*'den mesellere örnekler sunarak devam ediyoruz.

***Kitâbü'l-Emsâl*'den Mesel Örnekleri**

Meseller toplumda, dilin doğal seyrine rağmen küçük değişiklikler dışında zamana direnerek ana yapısını koruyan ve değişmeden kalabilen en önemli kalıp ifadelerdendir. Meselleşmiş hikmetler de dâhil, meseller ve atasözleri oluştukları kaynağı muhafaza etmekle, aynı zamanda bir tarihi ve kültürü de muhafaza eder ve nesilden nesile aktarırlar. Örneğin bir tarihi olay esnasında söylenen bir şiirden, hem o tarihi olayı hatırlatan hem de benzer karakteri gösterenlere ders veren mesellerle karşılaşabiliriz. Şiirden doğan mesellerin bir beytin tamamı, ilk veya son mısraı, her iki mısraı mesel olan türleri olduğu gibi bir beyitte ikiden fazla mesel olan neveleri de vardır.⁵⁸ es-Sedûsî nin eserinde de şiirden alınan tarihsel arka planı bulunan yani hikâyesi olan mesellerle karşılaşmaktayız. Bunlardan bir tanesi “مشتري سهر بنوم” meselidir.⁵⁹ Kısaca “uykusuzluğa karşı uykuyu satın alan” şeklinde çevrilebilecek bu mesel aşağıdaki şiirden alınmıştır:

⁵⁰ Süleyman Tülücü, “Mufaddal b. Seleme” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 30: 363-364.

⁵¹ Elmalı, “Ebû Zeyd El-Ensârî”.

⁵² Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 200-202.

⁵³ Çöğenli - Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 101.

⁵⁴ Davut Küçükçetin, *Ebû 'Ubeyd El-Ķâsım B. Sellâm ve Kitâbu'l-Emsâl Adli Eserinin Tahlili* (Necmettin Erbakan üniversitesi, 2019), 71.

⁵⁵ Küçükçetin, *Ebû 'Ubeyd El-Ķâsım B. Sellâm ve Kitâbu'l-Emsâl Adli Eserinin Tahlili*, 71.

⁵⁶ Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 200.

⁵⁷ Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 206-208.

⁵⁸ Durmuş, “Mesel”.

⁵⁹ es-Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 45.

أَلَا مَنْ يَشْتَرِي سَهْرًا بِنَوْمٍ... سَعِيدٌ مَنْ بَيْبِثُ قَرِيرَ عَيْنٍ
فَلَمَّا جُمِرَ غَدْرَتْ وَخَانَتْ... فَمَغْزَرَةُ الْإِلَهِ لِذِي رُعَيْنٍ⁶⁰

“Kim uykusuzluğa karşı uykuyu satın alırsa, Sevinçle akşamlayan gibi mutludur, Ancak Himyer(halkı) terk eder ve ihanet ederse Allah karşısında (bu belge) Zûruayn'ın mazeretidir.”

Bu meseli el-Meydânî *Mecma'u'l-emsâl*'inde şiirdeki formuyla aktarır ve içinde bulunduğu nime-te nankörlük eden ve sağlığın kıymetini bilmeyenler için darb-ı mesel olarak kullanıldığını ifade eder.⁶¹ *Kitâbü'l-Emsâl*'de, mesellerin hikâyelerine çok fazla değinilmediği görülmektedir. Mesel ifade edildikten sonra bazen sadece kimler için darb-ı mesel olduğu söylenmekte; bazen sadece mesel söy-lenip diğer bir mesele geçilmektedir. İnsan tarafından karakter yüklenen bazı hayvanların insanla karşılaştırılması da *Kitâbü'l-Emsâl*'de görülmektedir.

“أفعل من” kalıbıyla öne çıkan bu ifadelerde örneğin tilki ‘kurnazlık’la özdeşleştirilir ve kurnazlıkta bazı insanların tilkiyi bile geçtiği “أَرَوْعٌ مِنْ تَغْلِبٍ”: *tilkiden daha kurnaz*” şeklinde söylenirken; ahmak kimse anlatılırken “أَرَوَى مِنْ بَكَرٍ هَبْنَقَةً”: *Hebenneka'nın devesinden daha fazla sulmuş*” ifadesi söylenir.⁶² İleri derecede zayıf, hata yapan, ahmak, küçük duruma düşen, cahil insanları ifade için “*kelebekten daha hafif*” anlamında أَطْيِشُ مِنْ فَرَّاشَةٍ ifadesi kullanılır.⁶³

Eğitimin zamanla ilişkisi bakımından önemini vurgulayan “أَبْقَى مِنْ حَجَرٍ”: *taştan daha kalıcı*” ifadesi hem güçlü hem de kalıcı bir eğitimi vurgular.⁶⁴ Aceleci insanlar ve durumlar için “أَسْرَعُ مِنْ نِكَاحِ أُمِّ خَارِجَةَ”: *Ümmü Harice'nin nikâhundan daha hızlı*” tabiri kullanılır.⁶⁵ Yine Hz. Salih (as) Peygamberin devesinin

⁶⁰ Bunu ilk söyleyen Zûruayn el-Himyerî'dir. Şu sebeple ki Himyer halkı Hasan'ın yönetimi konusunda ayrılığa düştüler. Kö-tü yaşantısından dolayı onun emrini dinlemez oldular. Kardeşi Amr'a yönelerek ondan kardeşi Hasan'ı öldürmesini istediler ve onu öğütlediler. Onun hükümdar olmasını istediler. Ona güzel bir şekilde itaate ve destek olacaklarına söz verdiler. Zûruayn onun bunu Himyer (halkının gözü) önünde yapmaktan menetti. Kardeşini öldürdüğüne pişman olacağını uykularının kaçacağını ve işlerinin bozulacağını, aynı şeyle kendisinin de cezalandırılacağını kendisine söyledi. Onu aldattıklarını bildirdi. Zûruayn Amr'ın, söylediklerini kabul etmediğini anlayınca ve akbetinden korkunca şu iki beyti söyledi ve bir kâğıda yazdı. Üzerine de Amr'ın mührünü bastı: Bu, senden istediklerime dair sana emanetimidir. Kâğıdı Amr aldı ve onu hazinedara gönderdi. Sandığa koymasını ve kendisi isteyinceye kadar korumasını emretti. Kardeşini öldürünce ve onun yerine yönetime geçince kendisine uyku haram oldu. Uykusuzluğa mahkûm oldu. Bu durum kendisine zarar ver-meye başlayınca Yemen'de bir araya toplamadığı doktor müneccim kâhin falcı bırakmadı. Onlara hikâyesini anlattı. Duru-munu şikâyet etti. Ona dediler ki: “Senin gibi kim kardeşini veya yakını öldürse onu uykusuzluk hastalığı yakalar ve uyku ona haram olur.”Bunu kendisine söylediklerinde Himyer'in ileri gelenlerinden kardeşini öldürmesini önerenlere ve bu konuda kendisine yardım edenlere yöneldi. Köklerini kurutuncaya kadar hepsini öldürdü. Zûruayn'a ulaşınca Zûruayn ona dedi ki: “Ey Melik benim sende, bana ne yapacağına dair beraatım var.”Melik: “beraatın ve güvencen nedir?” diye sordu. Zûruayn: “Hazinedara filanca günde sana emanet bıraktığım kâğıdı sandıktan çıkarmasını emret ” dedi. Melik Ha-zinedara emretti ve hazinedar kâğıdı bulunduğu yerden çıkardı. Sonra üzerindeki kendi mührüne baktı ve sonra mührü parçaladı birde ne görsün! İki beyitli bir şiir:

أَلَا مَنْ يَشْتَرِي سَهْرًا بِنَوْمٍ... سَعِيدٌ مَنْ بَيْبِثُ قَرِيرَ عَيْنٍ فَمَّا جُمِرَ غَدْرَتْ وَخَانَتْ... فَمَغْزَرَةُ الْإِلَهِ لِذِي رُعَيْنٍ
“Kim uykusuzluğa karşı uykuyu satın alırsa, Sevinçle akşamlayan gibi mutludur, Ancak Himyer(halkı) terk eder ve ihanet ederse Allah karşısında (bu belge) Zûruayn'ın mazeretidir.” Ey Melik ben seni kardeşini öldürmemen konusunda kesinlikle uyarmıştım. Şayet onu öldürürsen şu anki duru-muna düşeceğini biliyordum. O sebeple, sana kardeşini öldürmeyi öğütleyenlere yapacağın şeyi bildiğimden, huzurunda beraatim (kurtuluş belgem) olması için bu iki beyti yazmıştım.” Melik onun bu beraatini kabul etti. Onu başışladı ve ödül-lendirdi. Bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muh-yiddin Abdülhamîd (Beyrut, Lübnan: Daru'l-marife, 1961), 1: 73.

⁶¹ el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1: 73.

⁶² Hebenneka Ahmaklığı ile mesel olmuş Yezid b. Servan'dır. Onun genç bir devesi vardır. Sulanan develerle birlikte devesi-ni sular. Sulama işi bittikten sonra yaymak için otağa götürür. Ancak hayvan yayılmadan tekrar meradaki sulananacak hayvanlarla suya getirir. Bundan dolayı ahmaklık konusunda adı anılır olmuştur. Bk. v Ebü Mansûr Abdülmelik b. Mu-hammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Simâri(semerü)'l-Kulûb Fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Daru'l-Maarif, 1965), 354.

⁶³ Ebü'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfî Demîrî, *Hayâtü'l-Hayevân el-Kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-imiyye, 2004), 2: 282.

⁶⁴ Yemen Arapları hikmetin ebedi olarak kalmasını istedikleri için taşa kaydediyorlardı. İnsanlar da şöyle diyorlardı “*Küçük yaşta eğitim, taş üzerine yapılan nakış gibidir*” Bk. Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheratü'l-Emsâl*, thk. Abdülmecid Katâmiş ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Daru'l fikr, 1964), 1: 252.

⁶⁵ Ümmü Harice hakkında anlatılır ki bir adam kendisini evlilik için istemeye gelir ve ona ‘nişan’ der. Ümmü Harice ise ona “nikâh” der. Adam demek ister ki “Ben sana evlilik teklifinde bulunmaya geldim.” O ise adama der ki “Ben sana kendimi

yavrusunun böğürmesi sonucu helak olan Semûd kavmine atıfta bulunan “أَصَابَهُمْ رَاغِيَةُ الْبَكْرِ: *Deve yavrusu böğürtüsüne tutuldular*” ifadesi uğursuzluğa ve toplu helâke mesel olarak kullanılır.⁶⁶

Olumsuz bir durumla karşılaşmadan önce gerekli tedbirlerin alınması “قَبِلَ الرَّمَاءُ ثَمَلًا الْكَثَائِنُ: *Atıştan önce ok kapları doldurulur*” şeklinde anlatılırken, “bir işin son sınırına ulaşması” anlamında “بلغ” sel zahı: *Sel muhakkak çukura ulaştı*” sözü söylenir.⁶⁷ Anlamadığı bir işe karşı çıkan için “مُعْتَرِضٌ لِعُنِّي لَمْ يَغْنِيهِ” denilirken⁶⁸, bir konuda görüş ayrılığına düşen ve asla uzlaşamayan kişiler için “إِخْتَلَفْتُ فَرْتَعْتُ” tabiri kullanılır.⁶⁹ Yine bir şeyden nefret eden ve dönmemek üzere terk eden kişi “تَرَكَ ظَبِيَّ” şeklinde anlatılır. Kişinin dostunu, arkadaşını terk etmesi bu duruma benzetilir. Bazı kaynaklarda “تَرَكَ الظَّبِّيَّ ظَلَّهُ” şeklinde de gelen bu meselde ظَلَّ kelimesi “بَيْتٌ: *ceylan, gölgesini, gölgeliğini terk etti*” şeklinde anlatılır. Kişinin dostunu, arkadaşını terk etmesi bu duruma benzetilir. Bazı kaynaklarda “تَرَكَ الظَّبِّيَّ ظَلَّهُ” şeklinde de gelen bu meselde ظَلَّ kelimesi “بَيْتٌ: *ceylanın yuvası*” olarak ifade edilir.⁷⁰ Ceylan sıcaklığın şiddetinden dolayı burada gölgelenir. Sonra bir avcı gelir ve ceylanı takip eder. Ceylan evini terk eder ve bir daha da oraya dönmez. Yine bazı kaynaklarda meseldeki تَرَكَ kelimesinin de تَرَكَ şeklinde olduğu rivayeti kabul görmüştür.⁷¹

Birinden yardım ve destek gören kimsenin mecazen söylediği “وَرَتَّ بِكَ زَنَادِيَّ” çakmağım seni tutuşturdu” ya da diğer bir şekliyle “وَرَتَّ بِكَ نَارِيَّ” ateşim seni yaktı” meseli “وَرِيْتُ بِكَ زَنَادِيَّ” ve “أُورِيْتُ بِكَ زَنَادِيَّ” biçimleriyle bir meselin birden fazla söyleniş şekline bir örnektir.

İhtiyaçlarından bir kısmına ulaşan kimsenin, tamamına ulaşamasa da mahrum ve perişan olmayacağını ifade eden “لَمْ يُحْرَمَ مِنْ فُصْدٍ لَهُ” sözü de Arapların misafirperverlik hususundaki anlayışlarını temsil eden bir meseldir.⁷² ص harfinin sukûnu veya kesrasıyla söylenen bu mesel atın veya devenin boyun damarlarından birinin yarılarak kanının boşaltılması ve bu kanın bağırsağa doldurulması, kızartılması olayını anlatır. Kaynaklarda yokluk durumunda cahiliye Araplarının başvurduğu bir ikrâm yöntemi olarak anlatılır.⁷³

“Asıl çocuğun senin doğurduğundur, başkası değil” anlamına gelen “وَأُولَئِكَ مِنْ دَمِي عَقِيْبِيَّ” meseli de, kendisinin olmayan bir şeyin kendisinin olduğunu iddia eden kimseler için kullanılır.⁷⁴ Bir kadının evlatlığına oğlu gibi davranması üzerine söylenmiştir.⁷⁵

Bir samimiyet ölçüsü sunan ve يَزْحَل fiilini olumsuz malum muzari fiil olarak aldığımızda lâfzen “*Seninle olmayan seyahatine katılmaz*” şeklinde çevirebileceğimiz “لَا يَزْحَلُ رَحْلُكَ مِنْ لَيْسَ مَعَكَ” meseli, “Se-

nikâhladım.” Her şey bu iki kelimeyle sınırlanır. Araplar da bunu darb-ı mesel yapmışlar ve “Ümmü Harice’nin nikâhından daha hızlı” demişlerdir. Bk. Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârî, *El-İbâne fi’l-Lugati’l-Arabiyye*, thk. Abdülkerim el-Halife v.dğr. (Maskat Umman: Vizaretü’t-Türâsi’l-Kavmi ves-Sekafe, 1999), 1: 297.

⁶⁶ “البكر” deve yavrusu demektir. “الرَّاعِيَةُ” kelimesi “الرَّغَاءُ” manasındadır deve sesi (böğürtüsü) anlamına gelir. “البكر” kelimesiyle Hz. Salih’in devesinin yavrusu kastedilir. Semûd kavmi deveyi öldürdüğünde yavrusu böğürür ve ses çıkaran bütün canlılar onun sesine katılırlar. Bu esnada Semûd kavmi helak olur. Araplar da bunu toplu helaklerde darb-ı mesel olarak kullanmışlardır. Muhammed b. Muhammed Hasan Şurrah, *Şerhu’s-Şevahidi’s-Şi’riyye fi Emâti’l-Kütübi’n-Nahviyye* (Beyrut-Lübnan: Müessesetü’r-risale, 2007), 1: 392.

⁶⁷ es-Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 40.

⁶⁸ es-Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 40.

⁶⁹ el-Askerî, *Cemheratü’l-Emsâl*, 1: 198.

⁷⁰ el-Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, 1: 121.

⁷¹ Ahmet Efendi Fârisî, *el-Casûs ale’l-Kâmûs* (İstanbul: Matbaatü’l-cevaib, 1881), 333.

⁷² فَصْدٌ kelimesi, hastayı tedavi etmek için damarından kanının bir miktarını akıtılmasını ifade eder. Yine devenin genellikle boyun damarlarından birinin yarılarak kanının çıkarılması ve içilmesi anlamında da kullanılır. لم يجرم القرى من فصد له. Bu şekilde vardır. Bk. İbrahim Mustafa v.dğr., “فصد”, *el-Mu’cemü’l-vasîf* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1996), 2: 690.

⁷³ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûn es-Sevd (Lübnan: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1998), 2: 24.

⁷⁴ Mustafa v.dğr., “akz”, 2: 1056.

⁷⁵ Mufaddal ed-Dabbî’nin anlattığına göre Tufeyl b. Malik b. Cafer b. Kilâb’ın karısının, Akil b. Tufeyl adı bir çocuğu dünyaya gelir ve Kebşe binti Urve b. Cafer b. Kilab onu evlat edinir. Bir gün Akil b. Tufeyl asıl annesinin yanına gelir. Asıl annesi onu döver. Anneliği Kebşe, asıl annesine gelerek buna engel olur ve “Oğlum! Oğlum!” diye feryâd eder. Benî Kayn kabilesinden bir cariye olan Kayniyye adlı bir kadın: “senin oğlun, kanından topuklarının kirlendiği kimsedir, benim bildiğim, senin oğlun loğusa olduğun, doğurduğun ve doğum kanının topuklarını kirlettiği kimsedir, bu değil!” Bk. Ahmed b. Faris b. Zekerriyya el-Kazvîni er-Râzi - Abdusselâm Muhammed Harûn, *Mu’cemü’l-Makâyisi’l-Luga* (Lübnan: Daru’l fikr, 1979), 4: 82.

nin ihtiyaçlarını giderme arzusu ve tutkusu olan insan, o ihtiyaçları yerine getirme gücü ve senden hiçbir beklentisi olmadığı halde bunu yapandır” anlamı taşır.⁷⁶ Bu mesel farklı kaynaklarda “لَا يُرْجَلَنَّ رَحْلَكَ مَنْ لَيْسَ مَعَكَ” şeklinde aktarıldığı gibi “لَا تَمْشِ بِرَجُلٍ مِّنْ أَبِي” şeklinde aynı anlama gelen farklı formları da vardır.⁷⁷

“Bir şeyi asıl yerinin dışına koymak” anlamına söylenen “النَّوْمُ ظَلَمٌ” meselinin anlamlarından bir tanesi, bir şeyi yapmakla emredilen ancak yüz çevirerek kendisini küçük düşüren kimse hakkındadır. Fıkıhta da ölen ve karışlığında “diyet alınamayan” ve “kıyas yapılmayan” kimseyi ifade eden⁷⁸ “ظَلَّ دَمَهُ” kanın boş yere akmasına rağmen intikam alınamamasını anlatırken kullanılır.

Eserde lugavi açıklamalara da çok sık rastlanır. Bu açıklamalar bazen meselle ilgili olduğu gibi bazen bağımsız açıklamalar şeklinde de karşımıza çıkıyor. Mesela “الضَّرْبُ” kelimesinin “çok beyaz olan bal” anlamında kullanıldığını söylerken, “الدُّمِيَّةُ” kelimesi “heykel”, “الزُّونُ” kelimesinin “put” anlamına geldiğini ve her ikisinin de güzellik konusunda darb-ı mesel olduğunu ifade eder.⁷⁹ “الزُّونُ” kelimesi putların toplandığı dikildiği ve süslendiği yerdir.⁸⁰ Bunlar gibi daha birçok örnek ortaya konabilir.

SONUÇ

Dilin de tıpkı onu üreten ve geliştiren insan gibi, doğum, yaşam, ölüm ve hatta yeniden diriliş tabiatlarına sahip olduğu söylenebilir. Bazı kelimeler uzun ömürlü olurken bazıları çok kısa yaşar. Bazıları ise yeniden hayat bulur. Anlam daima kendisine yeni kalıplar bularak yaşama yolunda direnir. Dile ait tarihte var olan bütün çabalar esasen anlamı koruma çabalarıdır denilebilir. Bu konuda çaba gösterenlerin ilklerinden biri olarak gördüğümüz telif dönemi müelliflerinden Müerric es-Sedûsî ve onun *Kitâbü'l-Emsâl*'i ile ilgili olarak kısa ve küçük boyutlu bir çalışma yapmak istedik. Hayatı, gençliği ve ilmi kişiliği ile ilgili sınırlı da olsa klasik ve modern kaynaklardaki bilgilere ulaşmaya çaba sarfettik. Meselin anlam dünyasında kısa bir gezintiden sonra eserden bazı meseller seçtik. Bazılarının sadece anlamına değinirken, bazılarının mevridine inmeye çalıştık. Bunu yaparken hem es-Sedûsî'nin eserinden hem de kendisinden sonra yazılmış eserlerden istifade etmeye çaba sarf ettik.

Es-Sedûsî'nin çocukluğu ve gençliğine ait kesin bir bilgi olmadığı görülmüştür. Çölde yaşadığı ve şehir yaşamına sonradan geçtiği ve doğal bir dil yetisine sahip olmakla birlikte gramere dair bilgisini sonradan edindiği anlaşılmıştır.

Ebu Zeyd Enâri ve Halil b. Ahmed gibi hem Arap dilinde hem de diğer İslami ilimlerde öncü kimselerin öğrencisi olduğu; yazdığı eser isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla yalnız dil ilimleri konusunda değil aynı zamanda Hadis, Ensâb ve Kur'an ilimleri konusunda da söz sahibi olduğu görülmüştür.

Basra, Bağdat, Horasan, Merv, Cürcan gibi zamanın ilim merkezlerinde dolaştığı ve bu merkezlerde hem ilim tahsilinde bulunduğu, hem de öğrenci yetiştirdiği anlaşılmıştır.

Doğduğu tarihin tam olarak bilinmediği ve vefat tarihi konusunda da ihtilafların olduğu tespit edilmiştir.

Eserlerinde verdiği bilgilerden zamanın Abbasi halifesi Me'mun'la görüştüğü ve onunla Bağdat'a gittiği anlaşılmıştır.

Eserinde konularına göre veya alfabetik herhangi bir tasnif metodu kullanmadığı tespit edilmiştir.

⁷⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitabu'l-Emsâl*, thk. Abdülmecid Katâmiş (Mekke: Daru'l-me'mûn li't-Tûrâs, 1980), 253.

⁷⁷ el-Askerî, *Cemheratü'l-Emsâl*, 1: 237.

⁷⁸ Ebû Abdillâh (Ebû Alî) Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-Lahmî, *Şerhu'l-Fasîh*, thk. Mehdi Ubeyd Câsim (Bağdat, 1988), 70.

⁷⁹ es-Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 64.

⁸⁰ Halil b. Ahmed Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâr ve Mek-tebetü'l-hilal, 1980), 7: 385.

Eserde hem insanların hem de hayvanların mesellere konu edildiği görülmüştür. Seçilen mesel örneklerinde geçen deve yavrusu, ceylan, tilki gibi hayvanların dışında keçi, sırtlan, sinek, kurbağa gibi canlılardan ve özelliklerinden faydalandığı görülmüştür. Birbirine sürtülerek yakmak için kullanılan “مَرخ ağacı” ve “بَقْلَى zakkum” gibi bazı bitki ismine rastlanmıştır.

Türkçe açısından deyimsele ifadeler diyebileceğimiz nispet-i nakısabildiren “أَفْعَلُ مِنْ” kalıbının da eserde mesel olarak kabul gördüğü tesbit edilmiştir.

Cahiliye dönemi yaşantıları ve kültürünün etkisinin ağırlığı gözlenmiştir. Hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadis-i şeriflerde geçen Hz. Salih kıssası ve hadislerde geçtiğini müşahede ettiğimiz “kuyu(ya düşen) hederdir” anlamında çevirebileceğimiz “الْبَيْتُ جَبَّارٌ” ve benzeri birkaç kalıp dışında çok fazla atıf gözlenmemiştir.

Lugavi açıklamalarda da aynı durum görülmüş doğrudan ayete atıfta bulunulan “الْمُبْسِلُ”⁸¹ kelimesi dışında atıf görülmemiştir. Meselle doğrudan veya dolaylı ilgisi olmayan çok sayıda kelimenin açıklamasıyla da karşılaşmıştır.

Şiir olarak zengin olduğunu gördüğümüz eserde yaklaşık 140 beyit tesbit edilmiş ve şiirlerin çoğunluğunun şairi verilmiş, az sayıda şiirin şairi belirtilmemiştir. Bazı beyitler ise meselle ilişkisi açısından bakıldığında bağımsız olduğu, şiirlerden alınan çok sayıda mesel olduğu görülmüştür.

Es- Sedûsi'nin eserinde bulunan mesellerin daha sonraki eserlerde farklı formlarda da söylendiği ancak bunun anlam açısından çok büyük farklılıklara yol açmadığı görülmüştür.

Daha sonra eklenenlerle beraber yaklaşık 117 mesele ulaşan es-Sedûsi'nin eserinin hacim itibarıyla kendi döneminin özelliklerini yansıttığı görülmüştür. Hem bu alanda yazılan ilk eserler arasında yer alması hem de sonraki birçok eserde mesellerinin ve hikâyelerinin yer alması onun birçok esere doğrudan veya dolaylı katkıda bulunduğu sonucuna ulaştırmıştır.

Kitabın Arap dili konusunda ilk telif edilen eserlerden olması itibarıyla hem dildeki, hem de meseller konusundaki değişim açısından art süremlili dil çalışmalarında temel eserlerden biri olabileceği düşüncesine ulaşılmıştır.

KAYNAKLAR

- Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat: Dâr ve Mektebetü'l-hilal, 1980.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. *Cemheratü'l-Emsâl*. Thk. Abdülmecid Katâmiş - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l fikr, 1964.
- Bağdâdî, Hatîb el. *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhu*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996.
- Çöğenli, M.Sadi - Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. 2. Bs. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1995.
- Demirayak, Kenan. *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. 3. Bs. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2022.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhîrî eş-Şâfiî. *Hayâtü'l-Hayevân el-Kübra*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-imiyye, 2004.
- Durmuş, İsmail. “Mesel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 293-297. Ankara: TDV yayınları, 2004.
- Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, İbn Abdürabbih. *el-İkdu'l-ferîd*. 1. Bs. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmîyye, 1983.
- Elmalı, Hüseyin. “Ebû Zeyd El-Ensârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 16 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-zeyd-el-ensari>.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1991.
- Fârisî, Ahmet Efendi. *el-Casûs ale'l-Kâmûs*. İstanbul: Matbaatü'l-cevaib, 1881.

⁸¹ “أَبْسَلُوا بِمَا كُنْتُمْ” onlar yapıp ettikleri yüzünden felakete sürüklenen kimselerdir”. *el-En'am*, 6/70.

- Hasan Şurrab, Muhammed b. Muhammed. *Şerhu's-Şevahidi's-Şi'riyye fi Emâti'l-Kütübi'n-Nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risale, 2007.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm b. Miskîn. *Kitabu'l-Emsâl*. Thk. Abdülmecid Katâmiş. Mekke: Daru'l-me'mûn li't-Tûrâs, 1980.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Bs. Beyrut: Daru Sadır, 1993.
- İbnü'l-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm el-Mısrî. 1. Bs, 4 Cilt. Kahire: Daru'l fikri'l arabî, 1406.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. 2. Bs. Lübnan: Daru'l marifeti Beyrut, 1997.
- Kandemir, M.Yaşar. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 297-299. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Karahisârî, Mustafa b. Şemseddin. "Mesel". *Ahterî Kebîr*. 259. Beyrut: Daru ihyai Türesi'l Arabî, t.y.
- Kemâleddin, el-Enbari. *Nüzhetü'l-Elibbâ' Fî Tabakâti'l-Üdebâ*. Thk. İbrâhîm es Sâmer râî. 3. Bs. Ürdün: Mektebetü'l menâr, 1985.
- Küçükçetin, Davut. Ebû 'Ubeyd El-Kâsim B. Sellâm ve Kitâbu'l-Emsâl Adli Eserinin Tahlili. Necmettin Erbakan üniversitesi, 2019.
- Lahmî, Ebû Abdillâh (Ebû Alî) Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-. *Şerhu'l-Fasîh*. Thk. Mehdî Ubeyd Câsim. Bağdat, 1988.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emsâl*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Daru'l-marife, 1961.
- Mustafa, İbrahim - Zeyyat, Ahmed Hasan - Abdulkadir, Hâmid - Neccâr, Muhammed Ali. "akz". *el-Mu'cemü'l-vasîf*. 2: 619. İstanbul: Çağrı yayınları, 1996.
- Pakalın, Mehmet Zekî. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1. Bs, 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Râzi, Ahmed b. Faris b.Zekeriyya el-Kazvîni er- - Muhammed Harûn, Abdusselâm. *Mu'cemü'l-Makâyisi'l-Luga*. 6 Cilt. Lübnan: Daru'l fikr, 1979.
- Râzi, Muhammed b. Ebu Bekr er-. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an'il-Azîm*. Thk. Hüseyin Elmalı. 1. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Sarmuş, İbrahim. "Müerric Es-Sedûsi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 14 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muerric-es-sedusi>.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Simârü(semere)l-Kulûb Fî'l-Muzâf ve'l-Mensûb*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Daru'l-Maarif, 1965.
- Sedûsî, Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris el-Basrî en-Nahvî. *Kitâbü Hazf min Nesebi Kureys*. Thk. Selâhaddin el-Müneccid. Kahire: Mektebetü dâru'l'urûbe, 1960.
- Sedûsî, Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris el-Basrî en-Nahvî. *Kitâbü'l-Emsâl*. Thk. Ramazan Abdüttevâb. 1. Bs. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1983.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Türâsi'l-'arabî*. Trc. Ebû'l-Fazl Fehmî - Mahmûd Fehmî Hicazî - Abdullah b. Abdullah Hicazî. 2 Cilt. Riyad: İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi-Melik Suûd Üniversitesi, 1988.
- Suhârî, Seleme b. Müslim el-Avtebî. *El-İbâne fi'l-Lugati'l-Arabiyye*. Thk. Abdülkerim el-Halife - Nusret Abdurrahman - Salah Cerrar - Mahmud Hasan Avvad - Câsir Ebu Safiyye. 4 Cilt. Maskat Umman: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmî ves-Sekafe, 1999.
- Süleyman, Mukâtil b. *El-Vucûh ve'n-Nazâir*. Thk. Ali Özek. 1. Bs. İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Şâfiî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Buğyetü'l-Vu'ât Fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-asriyye, 2010.
- Taşköprizâde, Ahmet Efendi. *Mevzûâtü'l Ulûm*. Trc. Kemalettin Mehmet Efendi. 1. Bs, 2 Cilt. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.
- Tehânevî, A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. "msl". *Keşşâfî Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.

Tülücü, Süleyman. "Mufaddal b. Seleme". Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

Uzun, Tacettin. "Arap Dilinde Meseller". *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2003).

Üçer, İbrahim Halil, ed. *İslam Düşünce Atlası (3 Cilt)*. 3. Bs, 3 Cilt. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.ş., 2017.

Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir tahkik heyeti. 3. Bs, 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1989.

Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed b.Kaymaz. *Tarihu'-İslam ve Vefayatü'l Meşahîru Ve'l Âyân*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabî, 1993.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-Belâga*. Thk. Muhammed Bâsıl Uyûn es-Sevd. 2 Cilt. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.

Türkiye’de İlahiyat Dergilerinde Yapılan ‘Dinî Tutum’ Başlıklı Çalışmalar Hakkında Bir Değerlendirme

Fatma Zehra Keskin*

ÖZET

Hazırlanan bu çalışmada, Türkiye’de bulunan ilahiyat fakültelerine ait dergilerde 2003-2023 yılları arasında hazırlanan ve başlığında ‘dinî tutum’ ifadesi yer alan çalışmalar konu edilmiştir. İnsan, yaşamının başlangıcından bitimine kadar pek çok faktörle karşı karşıya kalmaktadır. Aldığı eğitim, kurduğu ilişkiler, farklı inanç ve oluşumlar, çevresinde olan biten her şey kendisinde çeşitli tutumlar oluşmasına sebep olmaktadır. Oluşan bu tutumlardan biri de kişinin din ile alakalı duygu, düşünce ve davranışlarını içeren dinî tutumdur. Din, yaşanan hayatın her alanına nüfuz ederek kişinin davranışlarını, tavırlarını ve seçimlerini etkileyen bir olgudur. Bu yüzden din ve tutum karşılıklı bir etkileşim içindedir. Bu çalışma, Türkiye’deki ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan dinî tutum başlıklı çalışmaları kısaca tanıtmayı hedeflemektedir. Çalışmalar nitel olarak ele alınmış ve çalışma tarama modeli ve doküman incelemesi yöntemiyle incelenmiştir. Bu veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Tarama sonucunda 13 tane çalışmanın olduğu tespit edilmiş ve bunlar 2003’ten 2023 yılına doğru sıralanmıştır. Çalışmaların 11 tanesi nicel yöntemle başvurulmuş ve hazırlanmıştır. Diğer 2 çalışma ise nitel yöntem ile hazırlanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre çalışmalarda yıllara göre düzenli bir artış ya da azalış eğilimi tespit edilmemiştir. Tarama modeline dayalı olarak hazırlanan bu çalışma, dinî tutum konusuyula ilgili geçmişten bugüne kadar yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermektedir. Bu bilgilerden hareketle bu konunun ele alınacağı başka çalışmalara bir temel oluşturacağı söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Din, Tutum, Dinî Tutum

GİRİŞ

Bu çalışmada, Türkiye’deki İlahiyat fakültelerine ait dergilerde yayınlanan “dinî tutum” konusunda yapılan çalışmalar değerlendirilmiştir. Nitel yöntemin kullanıldığı çalışmada 2003-2023 yılları arasında yapılan çalışmalar incelenmiş ve elde edilen veriler betimsel olarak analiz edilmiştir. İnsan yaşamı boyunca çeşitli olgu ve durumlara tutumlar geliştirmektedir. Bu tutumlar bir bütün halinde insanın tavır ve davranışlarını etkileme ve yönetme potansiyeline sahiptir. Geliştirilen tutumlardan biri olan dinî tutumun hayat içerisinde nerede ve ne denli etkili olduğu ise ele alınması gereken bir konu olarak görülmüştür. Çalışmanın temel amacının dinî tutum konusunun ele alındığı makaleleri çok fazla detaya girmeyecek şekilde tanıtmak ve aktarmak olduğu söylenebilir. Bu makalelerde belirlenen değişkenler üzerinde dinî tutumun nasıl bir etkisi olduğunun tespiti de bir diğer amaçtır. Bu tespitler doğrultusunda çalışmamız dinî tutum konusunun işlendiği makalelere dair analizleri içermesi ve gelecekte konuyla ilgili yapılacak çalışmalara genel bir çerçeve sunması bakımından alandaki önemli bir ihtiyacı karşılayacaktır.

TUTUM VE DİNİ TUTUM

Tutum kavramı, “kişinin herhangi bir obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde belirleme tarzı” olarak tanımlanmaktadır. İnsanın yaşam boyunca etkileşim içerisinde olduğu

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

insanlar, nesnelere, olaylar, durumlar ve fikirler söz konusudur. Tüm bunlar kişide belli başlı duygu, düşünce ve bilgilerin oluşmasına sebep olmaktadır. Tutum, esasında tüm tercihlerimizi etkileyen ve içten gelen bir kuvvettir. Dolayısıyla tutum dışarıdan kolayca gözlemlenemez ve yalnızca çıkarsama yapmak suretiyle bilinebilir (Peker, 2021, s. 146).

Din, geçmişten bugüne dek insanın düşünce, tutum ve davranışlarını, diğer insanlarla olan ilişkilerini, bireysel ve toplumsal hayatını etkileme ve şekillendirme potansiyeline sahip olan kurumlardan biridir (Uysal, 1996, s. 10). Hem bireyi hem de toplumu etkileyerek, dini duygu, düşünce, istek ve yaşantıları şekillendiren din, inanlarına dünya ve ahiret algısı kazandırmaktadır. Bu bağlamda bünyesinde bir takım emir ve yasaklar barındıran dine karşı bireyin bir tutum içerisine girmesi olağandır.

Tutum genel olarak üç unsura sahiptir. Bunlar bilişsel, duygusal ve davranışsal öğelerdir (Kafalı, 2005, s. 37). Dolayısıyla dini tutumun da bu üç unsura sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bilişsel unsur, bireyin dine dair inanç, düşünce ve bilgilerinin toplamından oluşmakta; duygusal unsur, dinin bireyin iç dünyasında oluşturduğu duygular ve izlenimleri kapsamaktadır. Son olarak davranışsal unsur ise, dine dair pratik, ibadet ve hareketlerden oluşmaktadır. Bu unsurların hepsi bir bütün halinde bireyin dine dair tutumunu oluşturur. Kişi dini tutumun unsurlarını aile, okul, iş yeri, topluluk halinde bulunan mekânlar, kitle iletişim araçları, insanlarla ve çevreyle olan ilişkilerinden edindiği tecrübeler vasıtasıyla edinir (Kaya, 1998, s. 46).

İLAHİYAT DERGİLERİNDE YAYINLANAN DİNİ TUTUM BAŞLIKLİ ÇALIŞMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dini tutum konusunun ele alındığı araştırmalardan biri Nurullah Altaş'ın öğrenci velileri üzerinde yaptığı "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)" isimli çalışmasıdır. Araştırma, Ankara iline bağlı ilköğretim okullarında eğitim gören çocukların velileri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Anket yöntemiyle yapılan bu araştırma, "Velilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Tutumları" başlıklı bir ölçek geliştirmek amacıyla yapılmıştır. Çalışmada elde edilen sonuçlara göre, velilerin din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimine karşı olan tutumların dini tutumlarına bağlı olarak değiştiği hipotezi doğrulandığı tespit edilmiştir (Altaş, 2004).

Dini tutum konusunu ele alan bir diğer çalışma Ahmet Onay tarafından hazırlanan "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları" başlıklı çalışmasıdır. İlişkisel tarama yöntemi kullanılan çalışma, hac ibadetini yapan kişilerin belli bir süre sonra dini ve sosyal konular hakkında nasıl bir tutum ve davranış sergilediklerini demografik değişkenler de göz önünde bulundurularak ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Anket tekniğinin kullanıldığı çalışmanın örneklemini hac ibadetini yapıp Türkiye'ye dönen ve rasgele yöntemle seçilen 2290 kişi oluşturmaktadır. Çalışma, hac ibadetini yerine getiren kişilerin hacdan önce ve sonra dini tutumları hakkında sorular sormaktadır. Onay çalışmada, hacdan sonra katılımcıların dini inançlarında bir artış olduğunu, daha fazla dua etme ve ibadet etme eğiliminde olduklarını ve daha fazla hayır işlerinde bulduklarını tespit etmiştir. Ayrıca hac ibadetinin insanların dinlerine olan bağlılıklarını artırdığı ve ruhsal olarak tatmin sağladığı sonucuna varılmıştır. Makale, hac ibadetinin insanların dini inançları üzerinde olumlu etkileri olduğunu ve bu kişilerin hayatlarında pozitif değişiklikler meydana getirdiğini göstermektedir. Bu nedenle hac ibadeti Müslümanlar için sadece bir ibadet değil aynı zamanda kişisel bir gelişim fırsatı olarak da görülmektedir (Onay, 2006).

Hasan Arslan'ın "Dini Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi" isimli çalışması da dini tutumun ele alındığı çalışmalar arasındadır. Çalışma, dini tutumların nasıl oluştuğu, nasıl geliştiği ve nasıl değiştiği konusunda genel bir özet sunmaktadır. İlk olarak dini tutumların ihtiyaçlar ve istekler, bilgiler, çeşitli gruplara mensubiyet, din görevlileri ve dindar kişilerle ilişkiler gibi faktörlerden etkilendiği ifade edilmiştir. Bu faktörler, bireylerin dini inançları ve davranışları hakkında farklı bakış açılara sahip olmalarına neden olabilmektedir. Çalışmanın devamında tutum değişimi ve öğrenme kuramları, fayda-zarar çatışması kuramı, fonksiyonel değer kuramı ve tutarlılık kuramları gibi çeşit-

li kuramsal yaklaşımlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca dini tutumların zaman içinde nasıl değişebileceği de ele alınmaktadır. Bireylerin yaşam deneyimleri, çevresel faktörler ve kişisel inançlar dini tutumların değişmesine neden olabilir. Bunun yanı sıra kültürel değişimler, teknolojik gelişmeler ve bilimsel keşifler gibi toplumsal faktörler de dini tutumların değişmesine etki edebilir. Makalenin sonuç bölümünde ise dini tutumların kişisel ve toplumsal hayatta önemli bir rol oynadığı ve anlaşılması gereken bir konu olduğu vurgulanmaktadır (Arslan, 2009).

Bir diğer çalışma yine Hasan Arslan tarafından dini tutumların ekonomik ve sosyal kalkınma üzerindeki etkisini araştırmak amacıyla hazırlanmıştır. “Dini Tutumlar ve Kalkınma” başlığı taşıyan çalışma, dini tutumların insanların davranışları, tutumları ve kararları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ve bu nedenle ekonomik kalkınma ve sosyal kalkınma ile doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Araştırmacı, farklı dinlere mensup ülkelerdeki ekonomik ve sosyal göstergeleri incelemiştir. Elde edilen sonuçlara göre, dini tutumların ekonomik büyüme, yoksullukla mücadele, sosyal adalet, eğitim ve sağlık gibi alanlarda etkili olduğu görülmüştür. Özellikle İslamiyet’in, ekonomik kalkınma ve yoksullukla mücadele alanlarında önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir. İslam’ın toplumsal dayanışma, adalet ve paylaşım ilkelerini benimseyen bir din olması bu sonuçların elde edilmesinde etkili olmuştur. Sonuç itibarıyla makale dini tutum ve davranışların pek çok konuda kalkınma üzerinde olumlu etkisinin olduğunu vurgulamaktadır (Arslan, 2010).

İmamoğlu ve Ferşadoğlu tarafından alan araştırması olarak hazırlanan “Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlili” isimli çalışmada, ergenlerde dini tutum ve davranışların psikolojik açıdan incelenmesi amaçlanmıştır. Makalede, ergenlerin dini tutum ve davranışlarının ne olduğu ve neden önemli olduğu açıklanmıştır. Ayrıca ergenlerin dini tutumlarının nasıl şekillendiği, hangi faktörlerin etkisi altında olduğu ve bu tutumların ne tür sonuçlara yol açabileceği tartışılmıştır. Çalışmada ergenlerin dini tutumlarının gelişimi ve değişimi ile ilgili araştırmaların sonuçları da sunulmuştur. Bu araştırmalar, ergenlerin dini tutumlarının genellikle aile, arkadaşlar, okul ve toplum gibi faktörlerden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Yine ergenlerin dini tutumlarının bazı psikolojik sonuçlar üzerinde etkili olabileceği de belirtilmektedir. Anket tekniği ile hazırlanan çalışmanın sonuçlarına göre ergenlerin dini inanç düzeyleri yüksek düzeydeyken, dini tutum ve davranışlarının uygulanmasının düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir (İmamoğlu ve Ferşadoğlu, 2013).

Dinî tutum ile ilgili hazırlanan çalışmalardan bir diğeri ise Genç ve Durğun tarafından ampirik yöntemin kullanıldığı “Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri” isimli araştırmadır. Araştırma sağlık çalışanlarının dini tutumlarının ne düzeyde olduğunu incelemek amacıyla hazırlanmıştır. Bolu ilinde iki farklı hastanede görev yapan sağlık personeli üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmada örneklem grubu geniş bir kitleyi oluşturduğu için anket tekniği kullanılmıştır. Genç ve Durğun yaptığı bu çalışma sonucunda, sağlık çalışanlarının orta seviyede bir dinî tutum düzeyine sahip olduğunu ortaya koymuşlardır. Ayrıca sağlık çalışanlarının buldukları iş pozisyonuna göre dini tutumlarının anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmüştür. Bu bağlamda doktorlar diğer sağlık personellerine göre daha düşük dindarlık(dini tutum) düzeyine sahiptir. Bunun sebebi ise tıp eğitimi sırasında alınan modern tıbbın temel felsefesinin etkilerine bağlanmıştır. Sonuç olarak araştırmada dini tutum düzeylerinin çeşitli değişkenlere bağlı olarak farklılaştığı görülmüş ve kurulan hipotezlerin büyük çoğunluğu doğrulanmıştır (Genç & Durğun, 2018).

Rıza Karabağ tarafından “Öğretmenlerin Dinî Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi” isimli çalışma alan taraması tipi bir araştırma modeli kullanılarak hazırlanmıştır. Makale, öğretmenlerin dinî grup, sendikal ve siyasal yaklaşım farklılıklarının dini tutumlarına olan etkisinin incelenmesini konu almaktadır. Çalışmanın amacı ise öğretmenlerin dini tutumunu çözümlenektir. Anket yoluyla verilerin toplandığı ve “Dini Tutum Ölçeği”nin kullanıldığı araştırmanın evrenini Amasya ili Merzifon ilçesinde Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı ilkököl, ortaokul ve liselerde çalışan öğretmenler oluşturmaktadır. Araştırmanın sonuçlarına göre katılımcıların dini tutumlarındaki ana unsurun muhafazakârlaşma olduğu görülmüştür. Karabağ bu çalışmanın, öğretmenlerin dini tutum-

larını anlamak ve değerlendirmek için faydalı olabileceğini ve bu konunun farklı araştırmalarla desteklenmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır (Karabağ, 2019).

Dinî tutum ile ilgili Hatice Acar Çınar tarafından ampirik yöntemle hazırlanan bir başka çalışma “Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği” başlıklı araştırmadır. Makale, ortaokul öğrencilerinde dini tutum ve peygamber tasavvuru arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada ölçme aracı olarak “Ok- Dini Tutum Ölçeği” ve “Peygamber Tasavvur Ölçeği” kullanılmıştır. Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu öğrencileri arasında anket tekniğiyle veri toplanmış ve bu veriler karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, dini tutum ölçeği, ortaokul öğrencilerinin okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Bununla birlikte araştırmacı dini tutum ve peygamber tasavvuru arasında bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Yani öğrencilerin dini tutumlarının artması, peygamber tasavvurunu da olumlu yönde etkilemektedir. Ayrıca araştırmada cinsiyet, yaş ve sınıf düzeyi gibi faktörlerin dini tutum ve peygamber tasavvuru arasındaki ilişki üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı da belirtilmiştir. Son olarak söz konusu çalışma, imam hatip liseleri ve ortaokullarında öğrencilerin dini tutumlarını artırmaya yönelik çabaların aynı zamanda peygamber tasavvurunu da olumlu yönde etkileyeceğine işaret etmektedir (Çınar, 2020).

Bir başka çalışma Sağır tarafından dört farklı meslek alanında (AFAD çalışanları, hemşireler, okul öncesi öğretmenleri ve din görevlileri -imamlar ve Kuran kursu öğreticileri-) çalışan kişilerin özgecilik ve dini tutum düzeyleri arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada verilerin elde edilmesi için Sosyo-Demografik Bilgi Formu, Özgecilik (Altruizm) Ölçeği ve Ok-Dini Tutum Ölçeği (İslam) kullanılmıştır. Araştırmada katılımcıların cinsiyet, yaş, aile yapısı, kardeş sayısı, medeni durum, çocuk sayısı, meslek değişkenlerine göre özgecilik ve dini tutum düzeylerinin nasıl olduğu ortaya koyulmuş ve yine adı geçen dört meslek çalışanın özgecilik ve dini tutum düzeyleri arasındaki ilişki belirlenmiştir. Araştırmanın katılımcıları 18-61 yaş aralığında olan bireylerden seçilmiştir ve yaş ortalamaları 33, 4 olan örneklem grubunun 286’sı kadın, 130’u ise erkektir. Çalışmada erkeklerin kadınlara kıyasla daha yüksek özgecilik puanına sahip olduğu görülmüştür. Aynı zamanda çalışmada özgeciliğin cinsiyete göre istatistiksel açıdan anlamlı bir fark gösterdiği, dini tutum ve özgecilik arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu ortaya konmuştur. Yapılan çalışma neticesinde dini tutum üzerinde yaşın, mesleğin ve özgecilik değişkenlerinin etkili olduğu tespit edilen bir başka husustur (Sağır, 2020).

Ampirik olarak hazırlanan “Kadın Hükümlülerde Dini Tutum ve Affetme Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerinde Bir Araştırma: Sivas Örneği” isimli çalışma Hatice Acar Çınar tarafından yapılmıştır. Çalışma Sivas Açık Cezaevi’nde bulunan kadın hükümlüler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Veriler “Ok-Dini Tutum Ölçeği” ve “Affetme Eğilimi Ölçeği” yoluyla elde edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, katılımcıların genel olarak aç alma eğilimli olduğu ve dini tutum ölçeği açısından ilişki boyutunun yüksek ortalamaya sahip olduğu görülmüştür. Buna ek olarak çalışmada dindarlık ile affetme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak bu makale kadın hükümlülerin dini tutumları ve affetme eğilimi arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Ayrıca söz konusu çalışma, cezaevi çalışmaları ve hükümlülerin rehabilite edilmesi gibi alanlarda dini tutum ve affetme eğiliminin önemli bir faktör olduğunu vurgulamaktadır (Çınar, 2020).

Fatma Nur Şengül’ün “Öğretmen Adaylarında Çokkültürlülük ve Dini Tutum İlişkisi” adlı çalışması, öğretmen adaylarının çokkültürlülük algıları ve dini tutumları arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Çalışmada söz konusu ilişkiyi belirlemek için Üzeyir Ok tarafından geliştirilen “Ok Dini Tutum Ölçeği” ve Mehmet Fatih Ayaz tarafından geliştirilen “Çokkültürlülük Algı Ölçeği” kullanılmıştır. Adı geçen çalışmada öğretmen adaylarının cinsiyetleri, yaşları, bölümler, ve mezuniyet durumları gibi demografik özellikleri ile çokkültürlülük algıları ve dini tutumları arasındaki ilişki de incelenmiştir. Çalışmanın sonuçlarına göre, öğretmen adaylarının çokkültürlülük algıları ile dini tutumları

arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve özellikle kadın öğretmen adaylarının çokkültürlülük algularının ve dini tutumlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca öğretmen adaylarının çokkültürlülük algıları yükseldikçe dini tutumlarının da olumlu yönde değiştiği gözlemlenmiştir. Özetle bu çalışmanın sonuçları, öğretmen adaylarının eğitiminde çokkültürlülük ve dini konuların önemine işaret etmektedir (Şengül, 2021).

Dini tutum konusunun ele alındığı ve nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bir başka çalışma Gönül Kılınç ve Zeynep Sağır tarafından hazırlanan “Gruplararası Tehdit Algısı ve Dini Tutumun Suriyelilere Yönelik Ön Yargıdaki Rolü” başlıklı makaledir. Veriler yarı yapılandırılmış görüşme formu ile elde edilmiş ve çalışma grubunu 10 (%40) kadın ve 15 (%60) erkek oluşturmuştur. Çalışma, deprem ve COVID-19 gibi durumları yaşayan kişilerin, gruplararası tehdit algısı ve dini tutumlarının Suriyeli göçmenlere karşı ön yargılarında bir değişikliğe sebep olup olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmaya göre; söz konusu yerel grubun deprem ve COVID-19 afetlerini yaşaması sığınmacılara yönelik ön yargılarının kırılmasına ve empati duygularının gelişmesine neden olmuştur. Ayrıca araştırma, yerel halkın Suriyeli sığınmacılarla aynı dine mensup olmalarının sığınmacıların tehdit unsuru olarak algılanmalarına neden olduğunu vurgulamaktadır (Kılınç ve Sağır, 2021).

Dini tutumun ele alındığı “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” başlıklı çalışma Eyyüp Kayacı tarafından yapılmıştır. Makale, imam hatip lisesi öğrencilerinin okula yönelik tutumları ile dini tutum düzeyleri arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Çalışmanın amacı ise, öğrencilerin okula yönelik tutumlarının dini tutum düzeyleri ile ilişkili olup olmadığını tespit etmektir. Bu doğrultuda imam hatip liselerinde okuyan öğrencilerden anket aracılığıyla veri toplanmıştır. Öğrencilerin okul tutumlarını tespit etmek amacıyla “Okula Yönelik Tutum Ölçeği” ve dini tutumlarını tespit etmek amacıyla “Ok- Dini Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Çalışmada elde edilen sonuçlar, imam hatip lisesi öğrencilerinin genel olarak okula yönelik olumlu bir tutuma sahip olduklarını ve dini tutum düzeyleri ile pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Yani öğrencilerin dini tutumlarının artması, okula yönelik tutumlarını da olumlu yönde etkilemektedir. Özetle söz konusu çalışma, imam hatip lisesi öğrencilerinin okula yönelik tutumları ile dini tutumları arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu nedenle öğrencilerin tutumlarının doğru bir şekilde anlaşılması ve bu tutumlara odaklanması vurgulanmaktadır (Kayacı, 2022).

SONUÇ

Hayatın doğal seyri içinde insanlar çevresindeki birçok şeye tutum geliştirmektedir. Dinî tutum da bu tutumlardan birisidir. İlahiyat Dergilerinde dini tutum ile ilgili 2003'ten günümüze dek 13 tane çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların 2'si teorik olarak, 11'i ise ampirik olarak hazırlanmıştır. Bu çalışmalarda yöntem bakımından bir denge söz konusu olmadığı gözlenmiştir. Dini tutum ile ilgili çalışmalarda en çok nicel yöntem kullanılırken ikinci sırada ise nitel yöntem kullanılmıştır. Mevcut çalışmalar en çok 2020 yılında (3 tane) ve Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde (3 tane) olmak üzere 2003-2023 yılları arasında yayınlanmıştır. Bu çalışmaların 10 tanesi tek yazarlı, 3 tanesi ise iki yazarlıdır. Çalışmaların tamamının 20-35 sayfa aralığında ve Türkçe yazıldığı gözlemlenmiştir.

Dini tutum konusunda çalışma yapan araştırmacılar farklı örneklem grupları üzerinde araştırmalarını gerçekleştirmişlerdir. Bu çalışmalarda örneklem olarak ortaokul ve lise öğrencileri, öğretmenler öne çıkarken AFAD çalışanlarından, cezaevindeki kadınlara kadar birbirinden farklı pek çok grup kullanılmıştır. Bu çalışmaların çoğunda dini tutum ölçeklerinin yanında peygamber tasavvuru ölçeği, özgecilik ölçeği gibi çeşitli ölçekler de kullanılmış ve bunların sonuçları ile dini tutum ilişkisi incelenmiştir. İncelemeler sonucunda bu ölçekler ile dini tutum arasında ve yine olumlu duygu ve davranışlar ile dinî tutum arasında genel olarak pozitif ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Zira genelde din özelde ise olumlu bir dinî tutuma sahip olmak hem bireylerin hem de toplumun ruh sağlığını

besleyen ve geliştiren güçlü bir psikolojik faktördür. Ayrıca dini tutum çalışmalarında cinsiyet, yaş gibi değişkenlerin etkisinin her çalışmada birbirinden farklı olduğu ortaya çıkmıştır.

İlahiyat dergilerinde dini tutum konusunda yapılan çalışmalarda farklı ölçeklerin kullanılması karşılaştırma yapmayı zorlaştırmaktadır. Bunun yanında çalışmalarda farklı yerleşim merkezleri, farklı özelliklere sahip kişilerin örneklem grubu olarak seçilmesi dini tutum konusunda bir genelleme yapmayı zorlaştırmaktadır. Bundan sonra dini tutum ile ilgili yapılacak çalışmalarda daha isabetli yorumlar yapabilmek için farklı yaşlarda, farklı gelişim dönemlerinde, farklı meslek gruplarında, farklı şehirlerde yaşayan kişilerde tekrarlanması alana katkı sağlayacak ve ulaşılan sonuçları karşılaştırmada yararlı olacaktır. Ayrıca yapılacak dini tutum çalışmalarında nicel yöntemlerle birlikte nitel yöntemin de kullanıldığı çalışmalara da yer verilebilir ve böylece konunun gelişimine katkı sağlanabilir.

KAYNAKLAR

- Altaş, N. (2004). Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45(1), 85-105.
- Arslan, H. (2009). Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 77-96.
- Arslan, H. (2010). Dini Tutumlar ve Kalkınma. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 139-161.
- Çınar, H. A. (2020). Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 83-118.
- Çınar, H. A. (2020). Kadın Hükümlülerde Dini Tutum ve Affetme Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerinde Bir Araştırma: Sivas Örneği. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3(2), 164-183.
- Genç, Y., & Durğun, A. (2018). Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(38), 253-281.
- İmamoğlu, A., & Ferşadoğlu, S. (2013). Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlihi/Psychological Analysis of Adolescents' Religious Attitudes and Behaviours. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 19-40.
- Kafalı, H. (2005). Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi Ergani Örneği. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya; Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karabağ, R. (2019). Öğretmenlerin Dinî Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(47), 531-565.
- Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayacı, E. (2022). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), 131-151.
- Kılınc, G., & Sağır, Z. (2021). Gruplararası Tehdit Algısı ve Dini Tutumun Suriyelilere Yönelik Ön Yargıdaki Rolü. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(2), 363-393.
- Onay, A. (2006). Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(14), 1-23.
- Peker, H. (2021). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Sağır, Z. (2020). Özgeçelik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 285-319.
- Şengül, F. N. (2021). Öğretmen Adaylarında Çokkültürlülük ve Dini Tutum İlişkisi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(20), 89-117.
- Uysal, V. (1996). *Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

İlahiyat Dergilerinde ‘Mahremiyet’ Konulu Çalışmalara Dair Psikolojik Bir Değerlendirme

Feride Tur*

ÖZET

Bu araştırma, İlahiyat Fakültesi Dergilerinde yayınlanmış olan, “mahremiyet” başlıklı çalışmalara dair psikolojik bir bakış açısı sunmak amacıyla yapılmıştır. Mahremiyet, insanı konu eden bir kavramdır ve insanın olduğu her alan da psikolojinin de varlığından bahsetmek mümkündür. Biz bu çalışmayı yaparken internette yayınlanmış olan İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Akademisi dergileri üzerinden bir araştırma yürüttük. İlgili başlık çerçevesinde altı tane çalışma yapılmıştır. Beş tanesi makale olmakla birlikte bir tanesi de kitap özeti şeklindedir. Bu çalışmaların hepsi incelenmiş ve mahremiyet konusunu ele alış biçimleri irdelendikten sonra psikolojik bir bakış açısı sunup; aynı konu bağlamında psikoloji neler söyler? Mahremiyete hangi pencereden yaklaşır? Sorularının cevabını bulmaya çalıştık. Her bir çalışmada mahremiyetin inceleniş sahalarının farklı olmasından kaynaklı, psikolojik boyutlarını da çeşitlendirmiş olduk. Sonuç kısmında ise mahremiyet, birçok noktada üzerinde durulan ve insan hayatında tam olarak nasıl bir karşılığının ve değerinin olduğu merak edilen bir kavram olduğunu gördük. Fakat İlahiyat dergilerinde din psikolojisi alanında mahremiyet başlıklı bir çalışma yapılmamış olduğunu gördük ve psikolojiyle yakından ilintili olduğunu düşündüğümüz bu kavramla ilgili araştırmalar yapılmasının alana katkıları olacağını söyleyebiliriz.

Anahtar Sözcükler: Din, Din Psikolojisi, Mahremiyet, Özel Alan.

GİRİŞ

Bu çalışma, İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Akademisi dergileri incelenerek “mahremiyet” başlığı altında yer alan çalışmalara psikolojik bir bakış açısı kazandırılmak amacıyla yapılmıştır. Bilindiği üzere insan sosyal bir varlıktır. Yaşamının ilk yıllarından itibaren mensubu olduğu çevrenin ve kültürün özelliklerinden etkilenerek yaşamını şekillendirmektedir. Peki çevrenin ve kültürün etkisiyle harmanlanan bireyin hayatında mahremiyetin yeri nerededir? Kişi, mahremiyeti yaşamının bir parçası yaparken psikolojisinin de etkileri olduğunu söylemek mümkün müdür? Toplumun insana verdikleri, kişinin inanç gelişimine de doğrudan etkide bulunmaktadır. Ait olduğumuz çevreye göz attığımızda mahremiyetin çocukluktan itibaren yaşamımızın bir parçası olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. Öte yandan mahremiyetin dinî boyutunu da yadsımamak gerekir. Geçmişten günümüze dindar toplumlarda inanç gelişiminin ve mahremiyet algısının kişide yansımaları oldukça açıktır. Biz de bu çalışmada İlahiyat Fakültesi dergilerinde mahremiyet konusunun ele alınış şeklini, bunun bireylerde yaratmış olduğu düşünce biçimini ve bireyler üzerindeki psikolojik yansımalarını sunacağız. Çalışmamızda Öncelikle mahremiyet kavramının ne olduğu ve önemine dair bilgiler verilmiştir. Ardından mahremiyetin öneminden bahsedilmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde ise ilgili dergilerde ‘mahremiyet’ başlığı altında altı tane çalışmaya rastlanmış, iki tane çalışmanın da mah-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

remiyet konusu çerçevesinde şekillendiği görülmüştür. Bu iki çalışmaya bakıldığında ise mahremiyet konusu ‘özel hayat’ başlığı altında incelenmiştir. Diğer altı çalışmadan bir tanesi nitel analiz örneği şeklinde olup; belli bir gruba anket uygulanmıştır. Bu çalışmada 4-6 yaş Kuran kursu öğrencilerinde mahremiyet eğitiminin önemi anlatılmıştır. Çeşitli yerlerde görev almakta olan Kuran kursu öğrencilerine anket uygulanmış ve sonuçlar değerlendirilmiştir. Bir diğer çalışmada yine mahremiyet eğitiminin nasıl ve ne şekilde olması gerektiğiyle ilgili bizlere ışık tutan bir çalışma yapılmıştır. Bunların yanı sıra her geçen gün gelişen ve ilerleyen teknoloji çağında artık alışmış bulunduğumuz ‘durum paylaşımı’ ve özel hayatın geçmişe nispetle daha herkese açık yapılan paylaşımlarla görünür olmasıyla birlikte mahremiyetin dönüşümünü inceleyen çalışmalar da artmaya başlamıştır. Biz de bu noktada psikolojinin etkilerini tartıştık ve son olarak din psikolojisi mahremiyet kavramı hakkında neler söyler kısa bir değerlendirmesini sunduk.

MAHREMİYET

Mahremiyet Nedir?

Mahremiyet kelimesinin ne anlama geldiğine bakarken ilk önce üstünde durmamız gereken sözcük şüphesiz “mahrem” dir çünkü mahremiyet mahremden yapma mastar ekiyle türetilmiş bir sözcüktür. Sözlükte “helâl olmayan, yasaklanan şey” manasında kullanıldığı ifade edilmektedir (İslam Ansiklopedisi, 2000). Türk Dil Kurumu Sözlüğüne göre ise mahremiyet sözcüğü “gizlilik” anlamına gelen Arapça bir sözcüktür (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2023)

Bir başka sözlükte ise, Gizlilik veya mahremiyet kelimeleri (Latince: "privatus ": geri kalanından ayrı, privo; "mahrum") bireyin veya bir grubun kendilerini veya kendileri hakkındaki bilgileri ayırma yeteneği ve böylece kendilerini ifade ederken seçici olmaları anlamına geldiği ifade edilmektedir (vikipedi, 2023)

Mahremiyetin Önemi

Mahremiyet; bizim gündelik hayatta sıkça kullandığımız, kendi sınırlarımızı belirlerken de “kırmızı çizgimiz” diye adlandırdığımız düşüncelerin altını dolduran bir mefhumdur. Mahremiyet, insan yaşamında oldukça önemlidir ve çoğu zaman bireyin davranışlarına yön verir. Birey, mahrem olarak düşündüğü sınırlılıkların ötesine geçmek istemez.

Mahremiyet kavramının içerdiği çerçevenin belirlenmesinde kültür faktörü başta gelmektedir. Her kültürde bu alan farklılaşmakla birlikte varlığını sürdürmektedir. Ancak bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde dinin en önemli belirleyici unsur olduğu da yadsınamaz bir gerçektir (Diler, 2014).

Mahremiyet, insan yaşamında çevre ve kültür ortamından etkilenerek gelişim gösterse de insanı konu eden ve yaşantısında yer kaplayan bu kavramın, psikolojinin de bir konusu olabileceği gerçeği göz ardı edilemez. Mahremiyet, çocukken çevreden edinilip, gelişim dönemlerinde de çocuğun yaşantısının şekillenmesinde rol oynar. Böylelikle mahremiyetin öneminden bahsederken henüz küçük yaşlardan itibaren eğitiminin verilmesi gerektiğine vurgu yapabiliriz.

İLAHİYAT DERGİLERİNDE ‘MAHREMİYET’ KONULU ÇALIŞMALAR

Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi Dergilerinde mahremiyet konulu çalışmaları inceleyip, psikolojik bir bakış açısı getirmek amaçlanarak; ilgili konuyu hem başlıkta hem de içerikte ele alan 6 çalışmaya yer verildi. Bu çalışmalardan beş tanesi makale olmak üzere bir tanesi de kitap incelemesi şeklindedir.

Konuyla ilgili Doç. Dr. Ramazan Diler’ in iki çalışması bulunmaktadır ve çalışmaların esas çerçevesi mahremiyet eğitimi üzerinedir. İncelenen ilk çalışma Eskiye Dergisinde yayınlanan, “4-6 Yaş Kur’ân Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi” başlıklı çalışmasıdır. Makale nitel analiz şeklindedir. Problem noktası, çocuğa temel ihtiyaçları doğrultusunda bir program verildiği sürece her yönden gelişiminin mümkün olması şeklindedir. Bakıldığında Kuran Kursu derslerine gi-

ren öğreticilerin gelişim psikolojisine dair bilgi birikiminin ne derece yeterli olduğu ve çocuğun gelişim dönemlerinde ihtiyacı olanı vermek adına neler yapabileceği sorusu karşımıza çıkar. Araştırmanın çalışma grubu Tokat il Merkezinde bulunan Kuran kurslarından birer öğretici seçilerek yapılmıştır ve öğreticilerin tamamı kadındır. 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerinin mesleklerini yaparken, mahremiyet eğitimi bağlamında neler yaptıklarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Araştırma bulgularına bakıldığında ise, öğreticilerin çoğu ön lisans mezunu olup pedagojik formasyon yeterliliği noktasında sıkıntı olabileceği saptanmıştır. Kuran kurslarındaki hocaların, küçük yaştaki çocuklara eğitim verirken gelişim ve eğitim psikolojisinden yararlanabiliyor olmalarının faydası yadsınmaz ve bunun için de şüphesiz pedagojik formasyon almış olmalarının gerekli olduğunu vurgulayabiliriz. Mahremiyet eğitimi verilirken de çocuğa yeterlilik oluşturabilmek adına bu bilgiler konusunda donanımlı olmak gerekmektedir. Nitekim yapılan araştırma sonucunda da öğreticilerin bu dönem için yeterli donanımda olmadıkları ifade edilmiştir. Mahremiyet eğitiminin öncelikli yeri aile olmasına rağmen çok küçük yaşta bunun eğitimini verebilen kursların da önemli alanlar olduğu açıktır. Mahremiyet soyut bir kavram olup, Piaget' nin Bilişsel Gelişim Dönemlerinde bir çocuğun soyut kavramları öğrenebilme yaşı 12-14 yaş aralığına tekabül etmektedir. 4-6 yaş grubu çocuklar ise henüz Sezgisel Dönemde olup, tek boyutlu düşünce yapısına sahiptirler (Diler, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi , 2020)

İlk eğitimlerini ailelerinden alan çocuklar inanç ve ahlaka dair tüm kavramları öğrenip hayatlarına uygulayabilmek için örnek alma yöntemini öncelik olarak kendilerine seçerler. Tüm bu kavramları onlara doğru aktarabilmek için psikolojinin de konusu olan yaş grupları, eğitimler ve dönemler arasındaki ilişkiye iyi hâkim olmak gerekmektedir. Bu yaş çocuklarına yanlış aktarılan her bilgi ve uygulama ilerisi için ciddi sonuçlar doğurabilmektedir.

Aynı konuda ikinci bir çalışması bulunan Doç. Dr. Ramazan Diler 'in Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine yazmış olduğu makalesinde ise mahremiyet konusu eğitim çerçevesinde ele alınmıştır. "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi" başlıklı makalede mahremiyetin ne olduğu, kapsamı ve önemi bağlamında bir çalışma yürütülmüştür. İlgili başlığa din eğitimi alanından bir bakış açısı kazandırılmıştır. Toplumsal bir yönü olan mahremiyet konusunun bir diğer yönü is dinî boyutunun bulunmasıdır. Dinî eğitim veren her alanın, kişiye kazandırılmak istenen bazı davranış boyutlarını aktarmadan evvel bireyi ve birey psikolojisini öncelik edinmesi gerektiği bilinmesi gereken bir gerçektir. Çalışmaya göre Kentler' in iddiasından hareketle mahremiyet kavramının iki yönü olduğu belirtilmektedir bunlardan birincisi bilişsel bir diğeri ise duyuşsal yönüdür. Bu iki kavram psikolojinin yakından ilgilendiği kavramlar arasındadır. Nitekim bilişsel psikoloji, düşünme, hissetme, öğrenme, anımsama, karar verme, dil, problem çözme ve yargılama gibi zihinsel süreçlerin en geniş anlamda incelenmesidir (vikipedi, 2023). Yani mahremiyet kavramının öğrenilme ve öğretilme becerilerini elde etme, problem noktasında doğru çözümler bulabilmek için bilişsel psikolojiden yararlanmaktayız. İkinci yönü olan duyuşsal yöne baktığımızda ise, bireyin mahremiyet ile ilgili duygu ve tutumlarını görmekteyiz. Yani kişi öğrenirken bilgiye karşı istek ve şevk duymalı, duygusal olarak bunları almaya elverişli hale gelmiş bulunmalı ve bunu kendisi için önemli görmelidir. Bu iki boyut dengeli ve yeterli tutulduğunda çevrenin de desteğiyle bireyin kavramı anlama ve hayata geçirebilme yetisi gerçekleşmiş olur (Diler, Mahremiyet Eğitimi ve Önemi, 2014)

Mahremiyetin bireye aktarılabilmesi ortak gelişim süreçleriyle birlikte bulunmaktadır. Mahremiyet eğitiminin başlangıcı tuvalet eğitimiyle birliktedir ve bunun en iyi şekilde yapılması için yine aileye görev/görevler düşmektedir. Çocuğun gelişimiyle ilgili bilgi sahibi olunması ve kritik dönemlerin bilinmesi noktasında bilinçli olmak gerekmektedir. Burada da psikoloji biliminden faydalanmanın bazı bilinçleri oluşturmada gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmamıza konu olan diğeri bir makale Doç. Dr. Adem Çatak'ın Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine yazmış olduğu " Mahremiyet Kavramının Farklı Anlam Alanları Veya "Fıkıh-ı Bâtın'da Mahremiyet Algısı" isimli çalışmasıdır. Burada mahremiyet kavramı incelemesinin

tasavvufi boyutu ön plana çıkmaktadır. Mutasavvıfın keşf, ilham vb. ile elde ettiği bilgilerin mahremiyeti, makalenin çerçevesini oluşturmaktadır. Mahremiyet kavramının sosyolojik, psikolojik, felsefi ve antropolojik birçok boyutu olmakla birlikte bu çalışma, tasavvufi boyutunu daha çok sır kapsamında ele almış ve mahremiyetin gizlilik anlamını bizlere sunmuş bulunmaktadır (Çatak, 2015).

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan Mehmet Emin Sarıkaya' nın yazmış olduğu "Olumluluktan Arındırılmış Toplum Tipolojisi Bağlamında Mahremiyet: Tesettürlü Olmak" başlıklı makalesinin incelendiğinde, Chul Han'ın olumsuzluktan arındırılmış toplum kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede apaçıklık, ifşa vb. toplum tipolojilerine bir olumsuzluk kategorisi olarak "Müslüman toplumda mahremiyet" kavramı ve tesettür algısı şeklinde ele alınmıştır. Han'a göre, olumlu olan toplum, şeffaf ve açık olan toplumken; olumsuz olan toplum bunun tam tersidir. Bu açıdan bakıldığında mahremiyet kavramı da olumsuz topluma ait olan bir kavram olarak değerlendirilmektedir. "hrm" kökünden gelmekte ve yasaklar sunmaktadır. Tesettür kavramı da bir kapalılık ve olumsuzluk toplumu kavramına karşılık gelmektedir. Burada mahremiyetin "kapalılık" yönüne vurgu yapılmaktadır. Müslüman toplumlarda Batının getirmiş olduğu bazı tipolojilerin olumsuzluk bakış açısından bize yansıyan bazı kavramlar bulunmaktadır. Bunların örneklerinden biri de artan teknoloji kullanımı ile görünürlüğü çekici kılan toplumların tersine, inancı gereği kapalı olan kadınları temsil eden tesettür kavramıdır. İnsanın sosyal bir varlık olmasından hareketle gün içerisinde birçok ortam ve insanın içerisinde bulunan tesettürlü kadınların, olumsuz imgelenme ihtimali bulunan ortamlarda bulduklarında psikolojik başa çıkış şekilleri bizim için önemli olmaktadır. Burada mahremiyetin bir alt teması olan tesettürün, Batı'nın getirileri ile olumsuz imgelenmesi ve 'ötekileştirme'; Müslüman kadınların sosyalleştikleri ortamlarda psikolojik açıdan olumsuz etkilenme ve hatta asosyalliğe kadar varan durumların ortaya çıkma ihtimallerini akıllara getirmektedir. Böylece 'mahremiyeti yaşayabilme' noktasında insanların özgürlüklerinin etkilenmesi de söz konusu olduğu söylenebilir. (Sarıkaya, 2020)

Yine Eskiye Dergisi'nde mahremiyet başlığı bulunan, Adil Aktaş'ın "Toplumsal Mahremiyet Dönüşümü ve WhatsApp Durum Paylaşma Özelliği İlişkisi Üzerine Bir İnceleme" isimli makalesinde mahremiyetin, teknoloji çağındaki 'her an ulaşılabilir ve görünür olma, her ânını paylaşabiliyor olma' noktasında ne kadar yaşanabilir olduğunun bir tartışmasını sunuyor. Günümüzde, akıllı telefonlarla birlikte sayısız uygulama ve iletişim imkânı sunan sosyal medya platformları karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulamaların hayatımıza nüfuzu arttıkça özel hayatın gizliliği konusu iyiden iyiye ihlal edilmeye başlandı diyebiliriz. Böylelikle yaşamımızda oldukça önemli bir yere sahip olması gereken mahremiyet kavramının da sınırları değişti (Aktaş, 2023)

Günlük yaşantımızı, evimizi, ailemizi hatta çocuklarımızın her ânını paylaşırken özel alanımızı ne denli koruyabiliyoruz? Veya aldığımız hediyeyi, eşyayı, özel günlerimizi paylaşma dürtüsü bireye nereden geliyor? Bazen iyi hissetmediğimiz anlarda sosyal medyaya depresif yazılar yazma ihtiyacını hissettiren düşünceler neler? Bu bağlamda psikolojimizin bize hissettirdiği her hâli sosyal medyaya yansıtıyor olmak insan zihninde ilgi görme veya dikkat çekme ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına yapılan bazı davranışlardır yorumu yapabiliriz. Burada şunu söylemek gerekir, bunların sebebi elbette sadece psikolojik değildir fakat sosyal medyayı kullanma şeklimizde, kullanma sıklığı ve amacımızda psikolojinin etkisi büyüktür.

Son olarak Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan; Nalan Çelikoğlu'nun "Mahremiyet Kişiyeye Ait Özel Alan Tartışmaları" isimli kitabına, Mesut İnan' ın yazmış olduğu kitap özetidir. Yazara göre mahremiyet alanında bir değişim söz konusudur. Türk toplumunun geçirmiş olduğu bazı modernleşme ve değişimi mahremiyet kavramı da geçirmiştir ve artık kavram, iyiden iyiye önemini yitirmeye başlamıştır. Kitapta aynı zamanda değişim ve gelişimin hızlı yaşandığı üniversite öğrencilerinin de mahremiyeti nasıl algıladıklarına değinilmiştir. Öğrenciler üzerinde bir araştırma yapılmış ve öğrencilerin bazıları mahrem ve mahremiyet kavramını özel yaşamla ilişkilendirirken, bazıları kutsal olanla, bazıları da çiplaklıkla ilişkilendirmiştir.

Sonuç olarak çalışmaya göre kitap, değişen Türkiye’de farklı yaşam biçimlerinin özelden kamusalaya kaydığı günümüzde bireyin mahremiyet konusuna ilişkin bakış açısını ortaya koymayı hedeflemiştir (İnan, 2008).

SONUÇ

İlahiyat Fakültesi dergilerinde mahremiyet konulu çalışmalarda ilgili kavram hangi çerçevelerden ele alınmış kısaca göz attık. Bu çalışmada amaç, din psikolojisi mahremiyet hakkında neler söyler? Bireyler, bunu yaşantısının bir parçası haline getirirken psikolojinin de bir etkisi olduğunu söylemek mümkün müdür? Sorularının cevaplarını aradık.

Çalışmalar daha ziyade teori üzerinden yapılmıştır. Bulduğumuz çalışmaların genelinde mahremiyet eğitimi ve önemi üzerinde durulmuştur. Çünkü mahremiyet eğitimi henüz çok erken yaşlardan itibaren çevre ve kültür etkisiyle bireyin yaşantısına yön vermeye başlar. Bu sebeple çocuk yetiştiren ebeveynlerin bu kavramın tanımını iyice anlaması ve aile yaşantılarında uygulanır hale getirmesi önemlidir.

Araştırması yapılan çalışmalardan iki tanesi mahremiyetin eğitimi ve çocuk yaşta uygulanmasının öneminden bahseder. Mahremiyet kavramı soyut bir kavram olmakla birlikte henüz küçük yaştaki çocuklara öğretilirken davranışlarını biçimlendirebilmek adına gelişim dönemleri iyi bilinmelidir. Burada psikolojinin önemini vurgulamak lazım gelir. Çünkü çocuğa; neyi, ne zaman, hangi yaşta öğretilmesi gerektiğini bilmek için gelişim psikolojisinden faydalanmak uygun olur.

Araştırmış olduğumuz üçüncü çalışma, tasavvuf alanında yapılmıştır ve mahremiyet kavramına; keşf esnasında mutasavvıfın, saklanması gereken sırların mahremiyetini koruması kapsamında bir değerlendirmede bulunmuştur.

İncelemiş olduğumuz çalışmaların bir diğerinde mahremiyet kavramı Chul Han’ın, olumsuzluktan arındırılmış toplum kavramı çerçevesinde ele aldığı apaçıklık, ifşa gibi toplum tipolojileri bağlamında tesettürün ve aynı zamanda mahremiyetin yerinden bahsetmektedir. Bununla birlikte tesettürün ortaya koymuş olduğu sınır ve mesafenin olumsuzluk temaları içermesine rağmen özünde bu algıya negatifiklik yüklediği söylenebilir. Ancak ilgili kavramlar değişime uğramıştır sonucu çıkarılabiliriz.

Diğer bir çalışmada ise mahremiyetin değerinin gittikçe azaldığı veya içinin boşaltılmaya mı başladığı konusu üzerinde durulmuştur. Günümüz dünyasında teknoloji ilerledikçe bazı kavramların da etkisini yitirmeye başladığını söylemek mümkündür. Bu kavramlardan birisi de şüphesiz mahremiyettir. İnsan yaşantısında dürtüsel olarak da paylaşım yapmak bir ihtiyaç halini almaya başlamıştır. Hatta bazı insanlarda asosyallığe veya günlük yaşamını olduğundan daha parlak gösterme ihtiyacına kadar varabilmektedir. Burada psikolojinin yeri yadsınamaz. Paylaşım yapmanın ‘ihtiyaç’ halini aldığı günümüz dünyasında, kişinin içinde bulunduğu psikososyal ortamın bireydeki etkileri oldukça fazladır. Ancak bunun boyutunun ve altında yatan nedenin psikoloji bilimi tarafından şeffaflaştırılması gerekmektedir.

Paylaşım sıklığının iyiden iyiye artması ve artık paylaşımında sınırlarımızın giderek genişlemesi mahremiyet adına örülen duvarları da zedelemektedir. Bu bağlamda mahremiyetimizin sınırlarına zarar vermeyi kabul etmenin asıl nedenlerinin ne olduğunu anlaşılır kılmak için de yine psikoloji biliminin yardımına ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak, kitap özeti üzerinden yapılan çalışmada, mahremiyetin ‘özel alan’ olarak da ifade edildiğini görmüş olduk. Yazara göre mahremiyet, modernleşmenin de etkisiyle bir değişim geçirmiş ve önemini yitirmeye yüz tutmuştur. Toplumumuzu ve bizi ‘biz’ yapan değerlerden, modernleşmenin etkisiyle uzaklaşıyor olmamız, biraz durup soluklanmamız ve nereye gittiğimizi sorgulamamız gerektiğini açıkça göstermektedir. Mahremiyet gibi önemli değerlerin yavaş yavaş sınırlarından tavizler veriyor olmak, ileride daha büyük sorunlara gebe kalınacağına da açık bir göstergesidir.

İlgili kavram çerçevesinde yapılan araştırmaların incelenmesi sonucunda, mahremiyetin genellikle din sosyolojisi, din eğitimi, tasavvuf ve İslam hukuku alanlarında çalışılmış olduğunu gördük.

Mahremiyet kavramının insan yaşantısındaki yeri ve sınırları düşünülürken, din psikolojisinin de konusu ve araştırma sahasına uygun bir kavram olduğunu söylemek mümkündür fakat kavramla ilgili pek fazla çalışmaya rastlamadık. Bundan dolayı alan adına mahremiyet konusu çalışmalarının artırılması güzel sonuçlar verecektir.

KAYNAKLAR

- Aktaş, A. (2023). Toplumsal Mahremiyet Dönüşümü ve WhatsApp. *Eskiyeni*, 185-200.
- Çatak, A. (2015). Mahremiyet Kavramının Farklı Anlam Alanları veya “Fıkıh-ı Bâtin”da Mahremiyet Algısı. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 93-111.
- Diler, R. (2014). Mahremiyet Eğitimi ve Önemi. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 69-98.
- Diler, R. (2020). 4-6 Yaş Kur’ân Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi. *Eskiyeni*, 623-652.
- İnan, M. (2008). Mahremiyet Kişiyeye Ait Özel Alan Tartışmaları. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 203-209.
- İslam Ansiklopedisi*. (2000). Ankara: Türk Diyanet Vakfı.
- Sarıkaya, M. E. (2020). Olumluluktan Arındırılmış Toplum Tipolojisi Bağlamında Mahremiyet: Tesettürlü Olmak. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 841-858.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. (2023, Mayıs 3). sozluk.gov.tr: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- wikipedi*. (2023, mayıs 5). wikipedia: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Gizlilik> adresinden alındı
- wikipedi*. (2023, mayıs 5). wikipedia.org: https://tr.wikipedia.org/wiki/Bili%C5%9Fsel_psikoloji adresinden alındı

İbn Sina ve Augustinus'ta Kötülük Problemi

Feyzanur Duymaz*

ÖZET

Evrende meydana gelen, birçok kötülük ve kötülük çeşitleri vardır. Eski zamanlardan itibaren kötülük üzerine birçok tartışma meydana gelmiş ve sonucunda çözümler üretilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde sunulan çözümlere de “teodise savunması” adı verilmiş, yani bir nevi Tanrı savunması ve açıklaması şeklinde ifade edilmiştir. Batı felsefesinde teodise kavramını kelime anlamı itibariyle ilk kullanan; Leibniz olmuştur. Kötülük meselesi Tanrı'nın varlığına inanmayanların, onun varlığına inananlara yönelttiği itiraz ve kanıtlara dayanmaktadır. Birçok filozof da bu itiraz ve kanıtlara çeşitli çözüm önerileri sunmuştur. Leibnizden sonra batı dünyasında konuyla ilgilenen bir diğer filozof Epiküros olmuştur. Kendisi yüzyıllar önce her şeye gücü yeten, mutlak iyi olan Tanrı; nasıl olurda evrendeki bunca kötülüğe sessiz kalır ya da kötülükler cezasız kalır diye, sorgulama içine girmiştir. Daha sonra Orta Çağın çağdaş filozoflarından biri olan John Hick; Ahlaki teodise tarihinin üç ana bölüme ayrıldığını ifade etmiştir; bunlardan biri de Augustinus teodisesidir. Yüzümüzü İslam coğrafyasına çevirdiğimizde ise İbn Sînâ İslam'ın Altın Çağı dediğimiz dönemde yaşamış ve dönemin en önemli doktorlarından, düşünürlerinden ve filozoflarından biri olarak kabul edilmiştir. Kendisi kötülük meselesi ile ilgilenerek konuya yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Biz ise bu çalışmada; ilk olarak Augustinus'un kötülük problemini nasıl değerlendirdiğini, daha sonra İbn Sînâ'nın konuya nasıl bir bakış açısı getirdiğini, son olarak ta ikisi arasında ki benzerlik ve farklılıkları ele alarak, bir değerlendirme sunacağız.

Anahtar Kelimeler: İbni Sina, Augustinus, Teodise, Kötülük Problemi, Orta Çağ

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Kötülük problemi ya da şer problemi, din felsefesinin önemli ve kapsayıcı konularından biri olmuş ve uzun zaman üzerine tartışmalar meydana gelmiş, çeşitli çözüm önerileri sunulmuştur. Evrende meydana gelen kötülükler yani; Savaşlar, doğal afetler, ve bunların yıkıcı etkisi üzerinden Tanrı'nın adaletsizliği veya yokluğu, var olsa bile onun iradesizliği kanıtlanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda; nasıl olur da evrende kötülük ve Tanrı bir arada bulunabilir? Şeklindeki sorularla zihinlerin meşgul olduğunu mantıksal bir açıklama getirilmesi gerektiğini, ifade etmişlerdir. Sorunu ilk olarak Epikür mantıksal bir formül ile ortaya koymuş, o zamandan beri de felsefeyle hiçbir ilişkisi olmayan kişilerden, filozoflara kadar, hemen herkesin zihnini meşgul etmiştir. Kötülük problemi Batıda olduğu kadar, Doğuda da mesele haline gelerek konuyla alakalı birçok teodise savunmaları ve çözüm önerileri sunulmuştur. Mesele yalnızca dinleri değil, toplumları ve kişileri de yakından ilgilendiren ontolojik bir sorun haline gelmiştir. İnsanoğlu geçmişten bu yana hep varoluşsal bir sorgulama içerisine girmiş, hatta en ilkel kabilelerde bile bu sorgulamaların meydana geldiğini görmekteyiz. Örneğin birçok insan, çocukluktan itibaren; Ben kimim, beni kim var etti, evrendeki bu düzen ve intizamın sebebi kim, kötülüklerin asıl faili nedir? Şeklinde ki sorularla ve bunlara verilen cevaplarla yaşamını anlamlandırmaya çalışmış ve çalışmaktadır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Evrende birçok üzücü olaylar ve felaketler yaşanmaktadır; Depremler, seller, doğal afetler, yangınlar, bu saydıklarımız kendiliğinden oluşan insanoğlunun etkisinin olmadığı kötülüklerdir. Yani doğal kötülük(fiziksel kötülük) kapsamı içinde değerlendirilir. Bir de insanın etkisi olan kötülükler vardır. Bunlar da “Ahlaksal Kötülük” başlığı altında değerlendirilir. Örneğin; Acımasızlık, adaletsizlik, aldatma, kıskançlık, savaş, soykırım, yalan, zulüm, taciz gibi insanın kendi elinden çıkan, kendisinin sebep olduğu kötülükler. Ahlaki kötülüğün neden meydana geldiğini sorduğumuzda cevap basittir, insan elinden çıkmış ve sebebi insanoğlunun günahkar veya yanlış yaşayış tarzıdır. Fakat doğal kötülük konusunda bu kadar net bir cevap veremiyoruz. Örneğin insanın hiçbir suçu veya etkisi yokken evrende kendiliğinden yangınlar, depremler ve doğal afetler yaşanabiliyor. Bunlardan en önemli örnekte; Avrupa'nın en büyük 4. şehri olan Lizbon kentinde yaşanan deprem felaketi. (Yaran, 2021) Bu deprem neticesinde sayısız insan hayatını kaybetmiş, büyük yıkımlar yaşanmış ve insanlar sevdiklerini geride bırakmışlardır. Bu yaşanan olay, tarihte en yıkıcı etkisi olan depremlerden biri olarak anılmaktadır. Üstelik depremi bir tsunami ve kentin pek çok yerinde başlayan yangınlar takip etmiş ve Lizbon'da tüm yerleşim alanları kullanılmaz hale gelmiştir. Bir diğer örnek ise ülkemizde 1939 yılında yaşanan Erzincan depremidir. Dünyanın büyük depremleri arasında sayılan bu olay Türkiye'nin en ciddi deprem felaketlerinden birisi olarak tarihe geçmiş ve birçok evin yıkılmasına sebep olduğu gibi, birçok ailenin yok olmasına, can kayıplarının yaşanmasıyla birlikte, ekonomik anlamda da birçok bunalımı sebep olmuştur. (Yaran, 2021) Hal böyle olunca da insanoğlu; Yaşanan bu doğal kötülüklerin sebebini merak etmiş ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu varoluşsal araştırmada insanı Tanrı'ya ve dinleri sorgulamaya yöneltmiştir. Hangi dinde veya hangi toplumda olursa olsun, şer problemi daima insan zihnini meşgul ederek, cevap bulunmaya çalışılmıştır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi kötülük sorununu ilk olarak Epikür ortaya atmış ve problemi bir ikileme biçiminde şöyle formüle etmiştir; Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz; ya kaldırılabir ama kaldırmak istemez ya ne kaldırmak ister ne de kaldırılabir; ya da hem kaldırmayı ister hem de kaldırılabir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa O, güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyuzmaz. Eğer ortadan kaldırılabir fakat kaldırmak istemiyorsa O, kötü niyetlidir ki bu durum da Tanrı'ya yakışmaz. Eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldıramıyorsa o, Tanrı değildir. Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırılabiriyorsa, ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur. O zaman bu kadar kötülüğün kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır. (Vikipedi, 2023) Kısacı kendisi konuyu mantıksal kötülük problemi içinde ele almıştır. David Hume ise Epikür'ün soruları hala yanıtlanamadı diyerek, konuyu “*Din Üstüne Diyaloglar*” adlı eserinde şu şekilde formüle etmiştir; Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse o güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse o iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu? (Vikipedi, 2023) Kendisi bir nevi Epikür'ün izinden giderek konunun tekrar araştırılmaya değer olduğunu, bu soruların hala cevaplanamadığını dile getirmiştir.

Kısacası şer problemi karşısında bir tarafta, birçok düşünür farklı yollar ve metodlarla tezler ortaya atarken bir tarafta da Tanrı'yı savunma hareketi meydana gelmiştir. Yani kötülüklerden yola çıkılarak; Tanrı'yı ötekileştiren ya da yok sayan düşüncelere karşı, Tanrı savunmaları ve çözüm önerileri meydana gelmiş, bu savunmaya ise teodise denmiştir. Teodise, din felsefesinde kötülük ile mutlak iyi olan Tanrı kavramının nasıl bağdaştığını açıklama çabasına verilen bir isimdir. Başka bir ifade ile kötülük olgusu karşısında; Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunma anlamı taşır. "Teodise" kavramı, Grekçede Tanrı (Grek. theous) ve adalet (Grek. dike) anlamına gelen iki kelimenin birleştirilmesinden oluşmuş ve "Tanrı savunusu", "Tanrı'yı haklı çıkarma" anlamları taşımıştır. (Vikipedi, 2023) Felsefe tarihinde bilinen ilk teodise girişimi Platon'a aittir. Sonradan geliştirilen birçok teodise düşüncesinde Platon'un izlerini görebilmekteyiz. Platon Evren'deki kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'yı görmez, başka şeyler kötülüğün kaynağı olmalıdır: O insanlarla ilgili olarak meydana gelen bazı şeylerden sorumludur; fakat onlarla ilgili çoğu şeyin sorumlusu değildir. O, her şeyin sebebi değil,

yalnız iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeyle ilgisi yoktur. Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrı'dan gelir. İyi olan şeyler de kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrı'dan çok değil, az şey gelir. (Kiriş, 2008) Bu nedenle kötü şeyler için Tanrı'dan başka sebepler aranmalıdır. Biz bu çalışmamızda verdiğimiz kısa tanımlamalardan sonra İbn Sînâ ve Augustinus'daki Tanrı savunmalarını karşılaştırıp, değerlendireceğiz.

İBN SİNÂ'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSESİ

İbn Sînâ veya Ebu Ali Sînâ, ya da Batılıların söyleyişiyle Avicenna. İslam'ın Altın Çağı denilen yüzyılda yaşamış ve dönemin en önemli filozoflarından, astronomlarından ve bilginlerinden biri olarak kabul edilmiş ve "polimerik erken tıbbın babası" olarak bilinen hekimdir. (Wikipedi, 2023) Tıp ve felsefe alanına ağırlık verirken, değişik alanlarda da birçok kitap yazmıştır. Batılılarca modern Orta Çağ biliminin kurucusu ve hekimlerin önderi olarak bilinir; "Büyük Üstat" ismiyle de tanınır. Tıp alanında yedi yüzyıl boyunca temel kaynak eseri olan "El-Kanun fi't-Tıb" (Tıbbın Kanunu) adlı kitabı ile ünlenmiş ve bu kitap, değişik Avrupa üniversitelerinde 17. yüzyıl ortalarına kadar tıp bilminde temel eser olarak okutulmuştur. Görüldüğü üzere kendisi felsefe ve diğer alanlarda birçok çalışma yaparak günümüzde de verdiği değerli bilgiler, ışık kaynağı olmuştur. İbn Sînâ'nın kötülük konusunda ki çözüm önerisine geçmeden önce nasıl bir Tanrıya inandığını bilmekte fayda vardır. Tanrı anlayışına baktığımızda, anlayışını temellendirdiği bazı noktalar vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: Varlığının Zorunluluğu, Nedensizlik, Teklik, Birlik/basitlik, Etkinlik. (Bozkurt) Bu ilkeler aynı zamanda İbn Sînâ'nın Tanrı ile ilgili anlattığı birçok hususun bir tasnifidir.

İbn Sînâ kötülük meselesine en iyimser yaklaşan filozoflardan biridir. Ona göre; kötülük kemâlin yokluğudur ve kendi başına "salt" bir varlığı yani ontolojik gerçekliği yoktur; çünkü kötülükle yakın alâkası olan maddenin müstakil bir varlığı ve kendi kendine bir yetkinliği yoktur. İbn Sînâ, dünyada gördüğümüz kötülüklerin, iyiliklere nazaran daha az ve ârizî olduğunu yani geçici olduğunu vurgulamaktadır. Kendisi kötülüğü tamamen reddetmemekle birlikte, pessimist bir düşünce tarzını da onaylamamaktadır. (Varol, 2019)

İbn Sînâ, düşünürlerin meseleye bakış açısının yanlış ve abartılı olduğunu ifade etmektedir. O, kötülük problemine iyimser bir şekilde yaklaşp, Tanrı savunması içine girerek kendi döneminin şartları dahilinde, konuya açıklık getirmiştir. Aynı zamanda kötülüğün başlı başına kendine ait bir gerçekliğinin olmadığını dile getirmiştir. Ona göre dünyada iyilikler kötülüklerden çok daha fazladır. Fakat acıların, kederlerin ağırlığı insanı sanki evrende çok fazla kötülük varmış hissiyatına götürmektedir. Oysa evren başlı başına iyilik ve hayırdan ibarettir. Çok olan şey iyiliktir, kötülükler belli başlı olmakla birlikte, şerrin varlığı insanlarda farklı bir yanılığa sebep olup iyiliklere oranla daha fazlaymış gibi görünmektedir. İbn Sînâ; Tanrı'nın evreni yaratma konusunda herhangi bir amacının olmadığını veya olmak zorunda olmadığını ifade etmektedir. Tanrı gibi yüce sebebin; dünyevi mak-satlarla veya bizim isteklerimize, hedeflerimize benzer şekilde çalışması söz konusu olamaz. (Özden, İbn'i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi, 1997) Yüce bir yaratıcının zorunlu değil de mümkün olan ve insan gibi düşünüp bir şeyleri gerçekleştirme ilahi ve aşkın gücüne uygun düşmez. Ona göre evren tesadüfen meydana gelmemiştir ve gelmesi mümkün değildir. Evrendeki bu inayet, düzen, intizamın bir amacı vardır ve aynı zamanda bir edilgeni vardır. Yani sebeplerin ötesinde ve evreni aşan zorunlu bir varlık vardır.

İbn Sînâ'yı daha iyi anlayabilmek ve kavrayabilmek için hem kelamda hem de felsefede kullanılan, inayet delilini bilmemiz gerekmektedir. Filozoflar ve Kelamcılar Tanrı'nın varlığını ispat etmek adına birçok delil ortaya atmışlardır. Bunlardan biride inayet delilidir. Bu delile göre; Allah'ın âlem üzerinde içkin olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamının yanı sıra kullarına işlerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Yani Allah'ın insana iyilikte, hayırda bulunması, mucizeler göndermesi, dualarını kabul etmesidir. Aynı zamanda İbn Sînâ'ya göre; Allah'ın evreni yaratmasında, var etmesinde iyilik ve güzellik amacı vardır. Bu kadar güzel se-

beplerle evreni var eden Tanrı'dan kötülük çıkması mümkün dahilinde değildir. İbn Sînâ âlemin Allah'tan belli bir sıralama ve düzen dahilinde bütün detayıyla düşünülür bir tarzda feyezandığını, yani taşıdığını ifade etmektedir. Kendisinin yaratma anlayışı ve inancı sudur teorisi kapsamı içinde ele alınır. Bu taşma ve yayılma, bir başka ifadeyle yaratma ile kendisi sudur veya feyz ile yaratmayı kastetmektedir. İbn Sînâ âlemin, Allah'ın zatından iyi olarak taşıyıp yayılmasının yine O'nun zatından, zatını sevmesinden kaynaklandığını kabul ediyor. Sudur teorisine göre zorunlu bir taşma söz konusudur. ve ona göre vahiy faal akıldan sudur eden feyezandır. Yani vahyedilen şeyler hakikatin sembolüdür. Sudur teorisine göre vahiy ittisal olarak gelir ittisal ise, insan aklının müstefad akıl noktasına geldikten sonra faal akıl ile kurduğu ilişkidir. Kısacası Cibril ile kurduğu ilişkidir. (Tekin, 2021)

İbn Sînâ'nın savunduğu yaratma teorisine göre de görülüyor ki, alemde asıl olanın iyilikler olmakla birlikte, kötülüklerin varlığı da göz ardı edilemez. Ama iyilikler kötülükten hep daha fazladır. Zaten kötülüğün bulunmadığı, sırf iyiliğin hâkim olduğu bir dünya, ilahi hikmete de aykırıdır. Çünkü ilahi hikmetteki maksat insana verilen özgür iradedir. Aslında dünyada bulunan kötülük dediğimiz şeyler, bir iyiliğin meydana gelmesine veya daha büyük bir kötülüğü önlemeye yol açıyorsa, bunu da iyi olarak kabul etmeliyiz. Mesela kurumaya yüz tutmuş bir ağacın kuruyan dallarını keserek yenden canlanmasını sağlamak veya kangren olmuş bir organı, bütün vücudu kurtarmak için kesmek. Elbette ki kötü olarak değerlendirilemez. (Özden, İbn'i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi, 1997) O halde iyinin anlaşılabilmesi için kötüye de ihtiyaç vardır; tıpkı hastalığın anlaşılmasının sağlığa bağlı olması gibi. İnsanın olgunluğa erişebilmesi, hayatı tanınması ve en önemlisi kendisini tanınması için, belirli sorumlulukları alması ve acı tecrübelerle yüzleşmesi gerekmektedir ki kendisini gerçekleştirebilsin, evrenin, iyiliklerin ve güzelliklerin değerini anlasın. İnsanlık tarihinde de bu hep böyle olmuştur, derin tecrübeler ve acılar yaşayan topluluklara baktığımızda daha gelişmiş olduklarını, hatalarından dersler çıkardıklarını görmekteyiz. Kendi dünyamıza döndüğümüzde de durum böyledir. Bir konuda kararsız kaldığımızda yada acı bir tecrübe yaşadığımızda yakınlarımızdan, yaşanmışlıkları çok olan, görmüş geçirmiş bireylerden destek alırız. Çünkü onlar daha önce yaşayıp tecrübe ederek o yollardan geçmişler, nerede tümsek var nerede yokuş var, nerede ayağına takılacak bir taş var hepsini bilir ve fikir verirler. Bu sebepten dolayı iyiliklerin kıymetini anlayabilmek için maalesef kötü tecrübelerle ihtiyaç vardır. İnsanın olgunlaşması ve gelişebilmesi, kendini gerçekleştirebilmesi, en yüksek iyiye çıkabilmesi için hatalara ve acı tecrübelerle ihtiyaç vardır.

İbn Sînâ'nın kötülük meselesine karşı çözüm önerisini iyimserci teodise, yani iyilik metafiziği kavramı içerisinde ele alırız. İyimserci teodiseye göre, kötülük diye bir şey yoktur iyiliklerin azlığından dolayı kötülükler meydana gelir. Asıl olan iyiliktir ve kötülükler arızidir. Peki her şey iyilikten ve hayırdan ibaretse kötülüklerin sebebi ve kaynağı nereden gelmektedir, ya da evrende neden kötülük vardır, Tanrı bunlara neden müdahale etmemektedir? İbn Sînâ'ya göre, kötülüklerin asli bir gerçekliği yoktur. Evren tam, yetkin, hayırlı ve olması gerektiği gibidir. Tanrı her bakımdan noksan ve eksiksizdir, fakat onun dışındaki her şeyde noksanlık, eksiklik olduğundan dolayı kötülükler meydana gelir. Filozof bu problemi Allah'ın inayeti bağlamında, sudur nazariyesi çerçevesinde ve kaderle ilişkilendirerek ortaya koymuştur. Dünyada kötülük olarak algılanan olay ve durumların varlığını kabul eden İbn Sina, mutlak kötülüğün mümkün olmadığını söylemektedir. Var olan kötülükleri de; İnsanın özgür iradesine, maddedeki noksanlıklara, maddenin yanlış tarz ve üslupta kullanılmasına bağlamıştır. (Mustafayev, 2011) İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesinde mutlak anlamda kötülük olmadığı için, filozof ahlaki ve doğal kötülüklerden hareketle kötülük problemini açıklamıştır. Nitekim İbn Sînâ, alemde insanın kendi eliyle sorumlu olduğu kötülükleri ahlaki kötülük, herhangi bir sebeple duyulan elem ve keder gibi acıları fiziksel kötülük, eşyada kemalin yoksunluğu anlamında kullanılan kötülükleri de metafizik kötülükler olmak üzere üçe ayırır. ve Ona göre, eşyanın yetkinlikten mahrum oluşu bir kötülük çeşidi olduğu gibi, yetkin olan eşyanın yanlış ve eksik kullanılması da kötülüğün farklı bir çeşididir. Böylece kendisi, kötülüğün meydana gelmesinin sebeplerinden birinin; maddenin yetkinlikten uzak olduğuna bağlı olduğu gibi, aynı zamanda kamil ve tam olan

maddenin insanoğlu tarafından yanlış tarzda kullanılmasının da kötülük türlerine gireceğini vurgulamıştır. (Mustafayev, 2011)

AUGUSTİNUS'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSESİ

Augustinus, Hristiyan filozof ve Tanrıbilimcisidir. Onun eserleri hem Tanrı'yla alakalı hem de felsefeyle yakın ilgilidir. Bu sebepten dolayı kendisi hem dini hem de felsefi konularla ilgilenerek, eserler yazarak görüşlerini bildirmiştir. Bir yandan da Orta çağda skolastik düşüncenin egemen olduğu bir toplum yapısında hayatını sürdürmüştür. Din ve Tanrı konusunda bu denli pozitif olmasının sebebi de yaşadığı dönemin şartlarından kaynaklanmaktadır. İncelememizi yaparken filozofları ve düşüncelerini yaşadıkları dönemin şartlarına bakarak değerlendirmek, daha objektif bir bakış açısı sergilememize sebep olacaktır. Bu yüzden dönemin şartlarını, filozofların Tanrı düşüncelerini ve yaratma konusundaki fikirlerini bilmek kötülük meselesine bakış açılarını değerlendirmede bize yardımcı olacaktır. Kendisinin kötülük teodisesiyle birlikte farklı konularda fikir sahibi olduğu birçok teodisesi vardır. Örneğin; Üçlü birlik üzerine, İsa üzerine, Kutsal ruh üzerine, Günah üzerine, Lütuf ve özgür irade üzerine tezleri ve teodiseleri vardır. (Özgür Ansiklopedi, 2023) Augustinus'un teodisesine geçmeden önce ilk olarak onun Tanrı anlayışını bilmemizde fayda vardır. Onun Tanrısı; sadece form ile madde arasındaki ilişkiyi kurmamış; aynı zamanda maddeyi de hiçlikten yaratmıştır. İşte sadece bu yüzden madde iyi bir şeydir. Ona göre, Tanrı en yüksek iyidir (Summum Bonum). Tanrı'nın dışında var olan her şey Tanrı'dan gelmektedir. İyi şeylerin sadece en yüksek iyiden geldiklerini kabul edecek olduğumuzda, maddenin de iyi bir şey olduğunu söylemek gerekmektedir. (felsefe.gen.tr, 2019) Konuyla alakalı bir de Tanrı Devleti tezi ortaya atmıştır. Bu teze göre; yeryüzü devleti şeytanın krallığıdır. Tanrı devleti ise Hristiyanlığın dogmalarına dayanan İsa'nın krallığıdır. Roma İmparatorluğu nasıl yıkıldıysa bütün yeryüzü devletleri de yıkılacaktır, çünkü hepsi de geçicidir. Sonunda Tanrı devleti kazanacaktır. (tarihbilgi.org, 2023) Tanrı devleti sınırsız ve sonsuz mutluluğa işaret etmektedir. Tıpkı Platonun ideler evreni gibi.

Orta çağ Hristiyan düşüncesini derinden etkileyen filozoflardan olan Augustinus'a göre; Tanrı insanı kendisinde hiçbir günah olmaksızın yaratmıştır ve onu kötülüklerden yalıtılmış bir Dünya'ya yerleştirmiştir. Yani insan özü ve fıtratı itibarıyla hayır içinde yaratılmıştır. Ama insan Tanrı vergisi özgürlüğünü, iradesini bilerek kötüye kullanmış ve günaha düşmüştür. Bütün insanlar Âdem'in günahı yüzünden lanete uğramıştır, Tanrı hepimizi sefaletle terk edebilecek iken, sırf iyi olduğu için içimizden bir kısmını kurtarmaktadır. Bazı insanlar bu nedenle ancak Tanrı'nın lütfuyla affedilecek, diğerleri cezaya tabi tutulacaktır. (Kiriş, 2008) Görüldüğü gibi Augustinus'un teodise felsefesinde Hristiyanlığın insanın düşüşü, ilk günah ve kefarete gibi konular egemendir. Ayrıca Augustinus'a göre, gerek varlığın kötü fonksiyonundan kaynaklanan kötülük, gerekse de günaha karşılık gelen cezadan kaynaklanan kötülük, Evren'de ahenksizliği değil, ahengi doğurur. Öyle ki bu dünya, üzerinde hiç kötülük olmayan bir dünya kadar iyi ve güzeldir. (Çınar, 2005) Augustinus Plotinus'a benzer şekilde kötülüğü, madde ile açıklamaya çalışır. Ona göre kötülük, iyiliğin yokluğudur. Tanrı saf ve nihai iyiliktir, mutlak ve değişmezdir. Ancak Tanrı'nın yarattığı Evren "yokluk"tan yaratılmıştır, değişikdir ve maddenin oluşumu iyiliğin eksikliğinden, Tanrı'daki gibi saf ve mutlak olmamasındandır. Evren'in kendisi de aynı Tanrı gibi iyilikle doludur ama her şey aynı oranda iyilik içermez. Varlıklarda bir hiyerarşi vardır ve bu hiyerarşinin en üstünde en iyiler bulunur. Güneş, ay, yıldızlar, melekler, insanlar, kuşlar, balıklar, ışık ve karanlık hep iyidir. Ancak hiçbiri Tanrı kadar mükemmel değildir, farklı seviyelerde dururlar. Ayın güneş kadar parlak olmasını istemek nasıl doğru değilse, her varlığın mutlak iyi olmasını istemek de doğru değildir. Augustinus'a göre deprem, fırtına, salgın hastalıklar gibi doğal kötülükler insanların işlediği günahların cezai sonuçlarıdır. Fakat bu cezalar adil olduğu için Evren'in mükemmelliğini bozamaz. Damak zevki bozulmamış birine lezzetli gelen ekmek, damak zevki bozulmuş birine lezzetli gelmeyebilir; gözleri sağlıklı birine ışık hoş gelirken hastalıklı gözlerle acı verebilir. Aynı şekilde senin hakkaniyetin dürüst olmayan kişilere hoş gelmez:

Haydi haydi iyi olarak yaratmış olduğun ve aşağı seviyedeki yaratıkların bir bölümü ile uyum içinde bulunan bir engerek ve bir küçük yer solucanı da hoş gelmez. Kötüler bu aşağı bölgelere daha çok uyum sağlayarak Tanrı'ya olan benzerliklerini yitirirler; tersine sana daha çok benzemeye çalışanlar ise, üstün yaratıklarınla daha çok uyum içerisine girerler. Kendisi kötülük hakkında; kötünün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötülük yüce tözden yâni Tanrım, senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir iradenin ahlâk bozukluğudur. (Özgür Ansiklopedi , 2023) Gördüğümüz üzere Augustinus'ta kötülük ârizî ve geçici bir durum olmakla birlikte, var olan kötülüklerin sebebi de insanların yanlış ve günahkâr davranışlarından kaynaklıdır.

Kısacası Augustinus'a göre evrende kötülüklerden daha fazla ve etkili olarak iyilikler vardır, Tanrı sırf iyilik içerisinde ve doğruluk üzeredir, kötülüklerle Tanrı'nın bir alakası yoktur, asıl fail Tanrı değildir. Çünkü Tanrı özü itibariyle hayır ve güzellikler içerisindedir. Evrendeki kötülükleri iki kısma ayırırsak; birincisi; Fiziksel yani, doğal kötülükler. İkincisi; Ahlaksal, yani insanlığın sebep olduğu, nefsin sebep olduğu kötülüklerdir. Ahlaksal kötülüklere sebep olan insanın ta kendisidir. Doğal kötülüklerde bir nevi insanların yapmış olduğu ahlaksal kötülüklerin sonucu, Tanrı tarafından insana verilen cezalardır.

İBN SİNA VE AUGUSTİNUS TEODİSELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Augustinus (354-430) kendisi, Orta Çağda felsefe tarihi açısından zengin bir dönemde yaşamıştır. Hatta zamansal olarak Orta Çağ Felsefesi Augustinus ile başlamıştır. İbn Sînâ ise; MS (980-1037) yıllarında İslâm'ın Altın Çağ'ının vuku bulunduğu dönemde yaşamıştır.

Bir nevi her iki filozofta kendi dönemlerinde birçok fikrin ve tartışmanın öncüsü olup, özgün düşünceler ortaya atmışlardır. Her ikisine göre de Tanrı iyilik ve adalet içerisinde ve evreni en güzel, en mükemmel şekilde yaratmıştır. Bu yönüyle Tanrı anlayışları birbirlerine benzemektedir. Onların Tanrısı insanlara mümkün dünyalar içerisinde en iyisini, en adaletlisini sunmuştur. Evrendeki kötülüklere karşı savundukları teodiseleride, farklı dönemlerde de yaşasalar bile benzerlik göstermektedir. Her ikisine göre de evrende kötülüklerden çok iyilikler mevcuttur, Kötülükler iyiliğin gelişmediği, iyiliğin olmadığı durumlarda meydana gelir. Kısacası iyiliğin az olduğu durumlarda kötülükler vardır. Kötülüğün kendi başına bir yapısı yoktur, ârizî ve geçici bir durumdur. Dünyada kötülükler olmasaydı, savaşlar, mücadeleler yaşanmasaydı hayatın bir gayesi ve amacı olmazdı. İyiliklerin kıymetini anlayabilmek adına, insanın sorumluluğunu bilmesi adına evrende kötülüklerin olması gerekmektedir, kaldı ki kötülükler, iyilikler kadar çok değildir. Sadece etkisi bakımından daha yıkıcı ve hassastır.

Her ikisinde de Tanrı mutlak iyi, kudretli, adaletli ve amaçsız değildir. Tanrı'nın yarattığı Evren "yokluk"tan yaratılmıştır, değişikdir ve maddenin oluşumu iyiliğin eksikliğinden, Tanrı'daki gibi saf ve mutlak olmamasındandır. Evren'in kendisi de aynı Tanrı gibi iyilikle doludur ama her şey aynı oranda iyilik içermez. İbn Sînâ burada Tanrı'nın Vâcibü'l vücud olduğunu yani her bakımdan noksansız ve eksiksiz olduğunu, fakat onun dışındaki her şeyde noksanlık olduğundan dolayı kötülüklerin meydana geldiğini ifade etmiştir. Augustinus ise bu durumu hiyerarşik sistem çerçevesinde açıklamıştır. Varlıklarda bir hiyerarşi vardır ve bu hiyerarşinin en üstünde en iyiler bulunur. Güneş, ay, yıldızlar, melekler, insanlar, kuşlar, balıklar, ışık ve karanlık hep iyidir. Ancak hiçbir Tanrı kadar mükemmel değildir, farklı seviyelerde dururlar. Ayın güneş kadar parlak olmasını istemek nasıl doğru değilse, her varlığın mutlak iyi olmasını istemek de doğru değildir. Yani her ikisi de kötülüklerin tanrı gibi kutsal bir varlığa atfedilemeyeceğini maddenin kendi yapısında eksiklik olmasından dolayı kötülüklerin var olduğunu ifade ederler. Filozoflarımızın benzer noktalarına değindikten sonra şimdide ayrıştıkları noktaları ele alacağız. İlk olarak değerlendirme yaparken bilinmelidir ki yaşadıkları dönemler, coğrafyalar, dönemin kültürel şartları, sosyo-politik şartları, dini inanışları birbirinden farklıdır bu sebeple konuyla alakalı benzerlikleri olduğu kadar farklılıkları da vardır.

Augustinus hem fiziksel hem de ahlaki kötülüklerin insan kaynaklı olduğunu iddia ederken, İbn Sînâ ahlaki kötülüklerin insan kaynaklı olduğunu, fiziksel kötülüklerin maddenin eksikliğinden meydana geldiğini ifade ederek olaya daha bilimsel bakmıştır. Augustinus kötülüklerin nedenlerini insanlara veya şeytana yükleyip; Hristiyan teolojisinin bakış açısıyla konuyu izah etmeye çalışır. Onun teodisesin de Hristiyanlığın insanın düşüşü, ilk günah ve kefarete gibi konular egemendir. Görüldüğü üzere her iki filozof da kendi inanç sistemleri içerisinde konuya açıklık getirmişlerdir. Sonuç olarak ortak hedefleri aynı yöndedir yani amaçları; Evrendeki kötülükler karşısında Tanrı savunmasını yapmak, Tanrı'nın sırf iyilik içinde olduğunu göstermektir.

SONUÇ

Kötülük ve şer problemi yalnızca dinlerin ve felsefenin ilgilendiği bir konu olmamakla birlikte insanlık tarihinin de yakından ilgilendiği ve araştırdığı kapsayıcı meselelerden biridir. Konuya karşı üretilen çözüm önerileri de hem Tanrı'nın adalet ve irade sahibi olduğunu kanıtlamak, hem de kötülüklerin failinin o olmadığını ispat etmek adına önemli bir savunma hareketidir. Çalışmamızda öncelikle, kötülük kavramı ile ne ifade edildiği, kaç türü olduğu, failinin kim olabileceğini ifade ederek bir taraftanda batı ve doğuda meselenin nasıl anlaşıldığını, çözüm önerilerinin neler olabileceğini karşılaştırmalı olarak ifade ettik. Daha sonra hem batıdan hem de doğu kültüründen filozoflarımızı örneklem içine alarak benzer ve farklı yönlerini karşılaştırıp bir değerlendirmeye vardık. Karşılaştırmamızı yaparken yaşadıkları dönem ve şartları ele alarak yorumlarımızı dile getirdik. Birçok filozof konuyu detaylandırıp açıklarken; evrende meydana gelen kötülükleri üç başlık altında değerlendirmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi; insanın elinde olmadan yaşanan felaketleri; Fiziksel kötülük kapsamı içinde ele alırız. Onun müdahalesi ve tahribatı sonucu yaşanan kötülükleri de; Ahlaksal Kötülükler kapsamı içinde ele alırız. Birde evrendeki eksiklik ve noksanlıktan dolayı yaşanan kötülükler vardır ve bunları da; Metafiziksel kötülükler kapsamı içinde değerlendiririz.

Yaşanan kötülük ve şerlerin kaynağını araştıran ve sorgulayan bazı filozoflar, bunun failinin Tanrı olduğunu ifade ederken bazıları ise; hepsinin kaynağının insan olduğunu dile getirirler. Bazıları da evrendeki kötülüklerden hareketle Tanrının olmadığını ispat etmeye çalışırlar. Ateist düşünceye sahip bireyler düşüncelerini kötülük problemi üzerinden değerlendirip yorumlarlar. Eğer evrende aşkın ve içkin olan yüce bir yaratıcı olsaydı; bu kadar kötülükler ve haksızlıklar meydana gelmezdi diyerek, düşüncelerini somut bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. İbn Sina konuyu değerlendirip teodisesini savunurken, aslında evrende iyilikler kötülüklerden fazladır fakat insan kötülük duygusunun kendisinde bıraktığı etki sebebiyle ve bu duyguyu daha yoğun yaşaması sebebiyle kötülüklerin daha fazla olduğunu düşünür der. Yani evrende iyilik ve güzellikler her zaman daha fazla fakat kötülüklerin açtığı yaralar daha derindir. Augustinus'da konuyla alakalı evrende yaşanan kötülüklerin tek sebebinin insan olduğunu ifade eder. Hatta ona göre fiziksel kötülüklerde insanın yanlış işleri ve günah işlemesinden kaynaklı olarak Tanrı'nın vermiş olduğu; cezadır der. İbn Sina'ya göre; kötülükler var gibi görünür fakat arizi, geçici durumlardır. O an yaşanmasının sebebi insanın olgunlaşmasını ve kendinde değer bulmasını sağlamaktır. Bazı filozoflara göre kötülük meselesi nefis terbiyesi ve özgür irade savunması açısından önemli, olması gereken, tecrübe edilmesi lazım gelen olaylardır. Bu filozoflar konuyu özgür irade kapsamında değerlendirirler. Tıpkı Augustinus'un değerlendirmesi gibi. Kendisi kötülük meselesine yaklaşırken Hristiyan teolojisinde yer alan günah doktrini çerçevesinde, yani kendi inanç yapısı ve ideolojisi kapsamında değerlendirir. Ona göre insanların kötü tecrübeler veya olaylar yaşamasının en temel sebebi; Adem'den kaynaklı olarak, günahkar şekilde dünyaya gelen insanoğlunun cezasını çekmesi ve bedelini ödemesidir. Görüldüğü üzere filozoflarımız kötülükler karşısında gerekçelendirme yapmak adına teodiseler oluşturmuşlardır. Kant'a göre kötülüklerin savunması adına oluşturulan teodiselerin amacı; Tanrıya avukatlık yapmak, Tanrıyı savunmak, Tanrı adına konuşmaktır. Bir inanç yapısına ve Tanrıya inanan insanlar kötülükleri bu şekilde gerekçelendirip, Tanrının aslında adil olduğunu ve yarattıklarına karşı mer-

hametli olduğunu ifade eder. Kötülük problemine felsefi açıdan baktığımızda, çeşitli teodiseler sunmak durumundayız. Fakat probleme dini açıdan baktığımızda; birçok dine göre kötülüklerin sebebi, Tanrının imtihan evrenine bizi bırakması, kader, kaza, cennet, cehennem şeklinde ifade edilir. Din konuya dahil olduğunda çözümlenmesi basit ve inananlar için asla şüphe duyulmayan cevaplar üretir. Konuya fideist bir bakış açısı ile baktığımızda problem teşkil etmez. Fakat rasyonel ve tutarlı, bilimsel ışıktaki bakmayı denediğimizde kötülüklerle karşı teodise denilen savunmaların olması da mecburi ve zorunludur diyebiliriz. Kısacası Ateist bir insanı cehennemle korkutmak mümkün olamayacağı için bilimsel anlamda cevapların verilmesi gerekir. Kötülük problemine karşı İbn Sina; kötünün aslında kötü bir şey olmadığını ifade eder. Ki çoğu dinin açıklamasına baktığımızda da özellikle Hint kökenli dinlerde kötülüğün aslında insanın nirvanaya ulaşması ve sonsuz olan samsara çarkından çıkması adına gerekli olduğunu ifade ederler. Aslında evrende kötü ve iyi dediğimiz şeyler iç içe birleşik halde bulunur ve birbirini tamamlar. Semavi dinlere baktığımızda; kötülükler Allaha değil şeytan tarafından gelen şeylerdir. Yaşadığımız alem bir imtihan dünyası olup geçicidir. Augustinus ise burada şöyle bir değerlendirme yapar; kötülükler şeytan kaynaklı oluşan ve Allahın müdahalede bulunmadığı çirkin işlerdir. Bu çirkinlikler yalnızca insan veya şeytan elinden çıkar. Tanrı insana irade, ayırt edebilme gücü vermiştir, diyerek düşünce tarzını ilahi kitap eksenli bir zemine oturtmaya çalışır. Bizde çalışmamızda hem kötülük sorunu üzerine hem de teodise üzerine araştırmalar yaparak, değerlendirmeler sunarak, iki filozofun da olaylara yaklaşım tarzını ifade ederek karşılaştırmalar sunduk.

Kısacası filozoflarımıza göre; evrende kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir. Augustinus bunu açıklarken suçu şeytana veya insana yüklerken, İbn Sina ise kötülüğün geçici olduğunu aslında olmadığını, iyilik eksikliği olduğunu ifade eder.

KAYNAKLAR

- (2019, 11. 02.). felsefe.gen.tr: <https://www.felsefe.gen.tr/augustinusun-tanri-ve-yaratilis-anlayisi> adresinden alındı
- (2023, 01. 28.). Vikipedi: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Teodise> adresinden alındı
- (2023). tarihibilgi.org: <https://tarihibilgi.org/augustinus-kimdir/> adresinden alındı
- (2023, 03 05). Vikipedi. adresinden alındı
- Bozkurt, Ö. (tarih yok). İbn Sina'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler. *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 67-86.
- Çınar, A. (2005). Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 161-177.
- Kiriş, N. (2008). Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise. 82-96.
- Mustafayev, N. (2011). İbn Sina' da Kötülük Problemi.
- Özden, H. Ö. (1997). İbn'i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Özgür Ansiklopedi*. (2023, 03 07). [https://tr.wikipedia.org/wiki/Augustinus#Teolojisi\[21\]\[22\]](https://tr.wikipedia.org/wiki/Augustinus#Teolojisi[21][22]) adresinden alındı
- Tekin, A. (2021). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Notu*. Ankara: Şahin Ersin Tuncer.
- Varol, S. (2019). İbn Sina'nın Felsefesinde Kötülük Problemi ve İlahi İnanç.
- Vikipedi. (2023, 05. 12.). Vikipedi: https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0bn-i_Sina adresinden alındı
- Yaran, C. S. (2021). *Kötülük ve Teodise*. Rağbet Yayınları.

Muhyiddîn El-Kâfiyeci'nin En-Niseb Li-Ehli'l-Edeb İsimli Eserinin Muhteva Bakımından İncelenmesi

Gülsüm Kömürcü*

ÖZET

15. yüzyılda, Osmanlı devleti zamanında yaşamış olan Muhyiddîn el-Kâfiyeci çok yönlü bir alimdir. Başta tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi temel İslam ilimler yanında nahiv ve mantık gibi alet ilimlerinde de onlarca eser kaleme almıştır. Onun, yüzden fazla kitap yazdığını nakleden kaynaklar vardır. Bunların çoğunluğu küçük hacimli risalelerden ibarettir. Bu incelemelerden biri, en-Niseb li-Ehli'l-Edeb isimli kitaptır. Arap dili (nahiv) üzerine yazılmış olan bu kitap, yazma bir eserdir. Bu kitabın tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Söz konusu eser üzerine müstakil bir inceleme yapılmamıştır. Çalışmamızda bu risaleyi içeriği bakımından incelemeyi amaçladık.

Kısaca en-Niseb olarak anılan kitap, nispet konusu üzerine kaleme alınmıştır ve eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nispetin tarifi ve nisbetin sebepleri incelenir. Nisbetin hükümleri başlığını taşıyan ikinci bölümde nispet ilmine olan ihtiyaç vb. konular ele alınır. Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise tam ve haberî nisbetle ilgili konular incelenmiştir. Eserde bahsi geçen konular nahiv, mantık, fıkıh, kelam, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi ilimleri zaviyesinden açıklanmıştır. Meselelerin izahında birçok ayet, delil olarak gösterilmiştir. Tüm bu özellikler sebebiyle eserin zengin bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Anahtar Terimler: Kâfiyeci, en-Niseb, Nahiv, Mantık, Bilgi.

GİRİŞ

Muhyiddîn el-Kâfiyeci (öl. 879/1474), birçok ilim dalında onlarca eser vermiş önemli bir alimdir. Kimi kayıtlara göre onun, yüzü aşkın eseri vardır ve bunların çoğunluğu küçük hacimli risalelerden ibarettir. Kâfiyeci'nin birçok eseri, onun kendi kaleminden çıktığı şekilde yazmalar halinde günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerden biri, en-Niseb li-Ehli'l-Edeb'tir. Bu çalışmada söz konusu eseri içeriği bakımından incelemeyi amaçladık.

Arap dili (nahiv) üzerine yazılmış küçük bir risale olan en-Niseb yazma bir eserdir. Tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü 1906-M numarada 1b-40a varakları arasında yer almaktadır. Eserin sonundaki kayda göre bu risale 27 Cemaziyülevvel 868 / 6 Şubat 1464 tarihinde tamamlanmıştır.

Nisbet konusu üzerine kaleme alınmış olan bu eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm nisbetin tarifi, ona olan ihtiyaç ve nisbetin sebepleri üzerinedir. Burada nisbetin tanımı, çeşitleri ve metafizik boyutları, İslâm metafiziğindeki yansımaları, nisbetin isnâd anlamında kullanıldığı zaman taşıdığı anlam özellikleri ve nisbetin tam olması durumunun bazı özellikleri, mutlak nisbetin iki çeşidi ele alınmaktadır. Nisbetin hükümleri başlığını taşıyan ikinci bölümde nisbet ilmine olan ihtiyaç vb. konular ele alınır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.

Tam ve haberî nisbetle ilgili hükümler başlığını taşıyan üçüncü bölümde, bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması, mesele hakkındaki bazı tartışmalar ve efâl-i kulûb konusunun nisbetle ilgili yönleri, zahirin tevilinin iki yolu ve bazı kelâmi meseleler gibi hususlar üzerinde durulmaktadır.

Dil, gramer ve anlam metafiziği hususlarında zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda eserin nispet konusu çerçevesinde; dil-anlam, özne-yüklem, dil-varlık, dil-mantık ve dil-felsefe münasebeti gibi birçok metafizik konuyu temellendirmeye çalışan bir çalışma olduğu ifade edilebilir.

KÂFİYECİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ¹

Hayatı

Tam adı Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mes'ûd el-Mahyevî el-Bergamî er-Rûmî el-Ĥanefî el-Kâfiyeci (öl. 879/1474) şeklinde zikredilir. Kâfiyeci'nin babasının adı Muhyiddîn Mehmed'dir. Kâfiyeci, İbnu'l-Ĥâcib'in (öl. 646/1249) Arap grameri sahasında yazdığı *el-Kâfiye* isimli eseri ile çok meşgul olduğu için "Kâfiyeci" lakabıyla meşhur olmuştur.

Kâfiyeci'nin doğumu ile ilgili kaynaklarda farklı tarihler zikredilse de onun 788/1386 yılında dünyaya geldiği kabul edilir. Bergama ya da Manisa'ya bağlı bir beldede doğduğuna dair rivayetler vardır. Tahsil hayatına bakılacak olursa, Kâfiyeci ilk eğitimini memleketinde almıştır. Onun, Acem ve Tatar diyarına gittiği, oradaki seçkin alimlerden ders aldığı, Tebriz'de okuduğu da belirtilmiştir. O daha sonra ilim hayatına Şam'da devam etmiştir. Hac görevini eda ettikten sonra Kudüs'e gitmiş, orada üç yıl kaldıktan sonra 830/1427 yılı dolaylarında Kahire'ye yerleşmiştir. Kâfiyeci, resmi ve gayri resmi olarak muhtelif devlet görevleri üstlenmiştir. Farklı rivayetler olsa da Kâfiyeci 879/1474 yılında 88 yaşında Kahire'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.

Kâfiyeci'nin tahsil hayatına bakılacak olursa onun muhakkik alimlerden ders almış olduğu görülür. Hocaları arasında şu isimler zikredilir: Burhânuddîn el-Hâvâfî (öl. 820/1417), İbn Melek (öl. 821/1418), Ĥâfızuddîn Muhammed el-Bezzâzî (öl. 827/1424), Molla Şemsuddîn Fenârî (öl. 834/1431) ve Şemsuddîn Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî (öl. 854/1450), Abdu'l-Vâcid b. Muhammed el-Kütâhî (öl. 838/1434). Kâfiyeci'nin Şemsuddîn Muhammed el-Bisâtî (öl. 842/1439) ve İbn Ĥacer el-'Askalânî (öl. 852/1449) gibi âlimlerle görüşmeleri de olmuştur.

Kâfiyeci'nin öğrencileri arasında Taqiyyudîn b. Muşhir, Şihâbuddîn Ahmed b. Esed (öl. 872/1468), İbn Muşhir (öl. 893/1488), Abdulkâdir b. Ahmed ed-Demîrî (öl. 895/1490), Ebu's-Se'âdât el-Bulkînî (öl. 896/1491), Celâluddîn es-Suyûtî (öl. 911/1505), Bedruddîn Muhammed b. Cum'a (öl. 924/1518), Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520) ve es-Sa'dî (öl. 900/1495) gibi âlimler yer almaktadır.

İhtisas alanlarına bakıldığında Kâfiyeci'nin, dil, nesir, i'râb, meânî, beyân, mantık, kelâm, cedel, optik, hikmet, geometri, hendese, astronomi, tıp, fıkıh, tefsir, hadis ilimleri, tasavvuf, tarih gibi alanlarda uzmanlaşmış olduğu ve çok sayıda eser kaleme aldığı görülür. Onun asıl otorite olduğu alanlar aklî ilimler ve dil ilimleridir. Kâfiyeci'nin en önemli kitaplarını Arap grameri (nahiv) ve mantık ilimlerinde yazdığı vurgulanmıştır.

Eserleri

Kaynaklarda küçük büyük yüzden fazla eser kaleme aldığı belirtilen Kâfiyeci'nin birçok eseri, onun kendi kaleminden çıktığı orijinal haliyle günümüze ulaşmıştır. İncelediğimiz risale bu alanda olduğu için biz burada Arap Dili ile ilgili eserlerini zikredeceğiz.

1. *Şerhu'l-i'râb an Kavâ'id-i'l-i'râb*, (*Şerhu'l-Kavâ'id el-Kubrâ*): Bu eser İbn Hişâm el-Ensârî'nin (öl. 761/1360) Kavâ'idü'l-i'râb adlı eserinin şerhidir. Kâfiyeci'nin en değerli eseri sayılır. Eserde "fenkale metodunu" kullanılmıştır.

¹ Kâfiyeci'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bu bölüm, şu kaynaklardan özetlenerek oluşturulmuştur. Bk. Murat Tala. "Kâfiyeci'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 24/3 (Aralık 2020): 1081-1111; Mahmut Tekin. *Kâfiyeci'nin "Şerhu'l-i'râb an Kavâ'id-i'l-i'râb" Adlı Eseri: Dil ve Üslup Açısından İnceleme*. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 25-77; Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/154.

2. *el-Unmûzec fi bahsi'l-isti'âre*: Kâfiyeci'nin bu eseri belâgat ilmiyle alakalıdır.
3. *Şerhu'l-isti'âre*: Bir önceki eserle konu benzerliği vardır.
4. *Risâle fi "Kâne Zeydun Kâimen"*:Kâfiyeci bu risalede, "Zeyd ayakta idi" cümlesini farklı açılardan değerlendirir.
5. *Risâle fi'l-mebâhisi'l-mute'allika bi "Emmâ", (Makâle fi Dîbâceti'l-Misbâh)*: Kâfiyeci bu eserinde Arap dilindeki Emmâ ba'du (Faşlu'l-ḥutâb) ifadesinin gramatik özelliklerini ve anlam yönlerini ele alır.
6. *Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-Meşriḳ ve'l-Mağrib, (İ'râbu ekmeli'l-ḥamd)*: Bu eser, Kâfiyeci'nin yaşadığı sırada meydana gelen canlı dil tartışmalarından birine cevap olarak yazılmıştır.
7. *Nuzhetu'l-aşhâb fi mes'eleti'l-kuhl*: Eserde ism-i tafdîlin i'râbı ve anlam özellikleri gibi hususlar ele alınmıştır.
8. *Remzu'l-esrâr, (Remzu'l-esrâr fi mes'eleti'l-ekmel)*: Bu risalede ism-i tafdîlin ameli meselesine dair farklı açılımlar yer alır.
9. *Risâle fi't-tağlîb*: Belâgat konusunda bir eserdir.
10. *Ḥâşiye 'ale'l-Muṭavvel*: Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin el-Muṭavvel adlı eserinin haşiyesidir.
11. *el-İşrâk fi meratibi't-ṭibâk*: Belâgat ilmine dair bir eserdir.
12. *Risâle fi "men" eş-şarṭiyye*: Eserde, şart ifade eden "men" edatının bazı semantik anlam özellikleri ele alınmıştır.

en-NİSEB Lİ-EHLİ'L-EDEB

İnceleme konumuz olan bu eser nahivdeki nisbet konusuyla ilgilidir. Dil, gramer ve anlam metafiziği hususlarında zengin bir içeriğe sahiptir. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm nispetin tanımı, ona duyulan ihtiyaç ve nispetin sebeplerinin açıklanması hakkındadır.

Nispetin Tanımı ve Mahiyeti

Nispet iki şey arasındaki ilişkidir. Tıpkı, konu (hakkında hüküm verilen-mahkûmun aleyh) ve yüklem (kendisiyle hükmedilen-mahkûmun bih) nispeti gibi. Mesela, "Zeyd ayakta." sözü böyledir. Şu söz de buna benzer: Bilgi (ilim), bilenle bilinen arasındaki özel ilişkinin kendisidir. Keza aşk (söz konusu olduğunda) aşıkla mâşuk arasındaki ilişki de böyledir. Cins ve ona özgü şeyler de bunun gibidir. Canlıya ve düşünene kıyasla fasıl da böyledir.²

İlişkiden (taalluk) kasıt, mutlak izafettir; onun masdar ve oluş bildiren bir şey olması manasında değildir. Aksi takdirde nispet, sabit olmayan (önemsiz), bir şey olmayı gerekli kılar. Bunun benzeri canlının cinsinin, türlerinin cinsi olarak olması değil; varlıkta ve yoklukta kat'î bir nazarla canlı olmasıdır.³

Aynı şekilde nispet, gökyüzünün yüksekliği ve yerin alçaklığı arasındaki şeyler gibi kendi parçalarını (cüz'lerini) içerse bile devamlı bir yapıya sahiptir. Tıpkı bunun gibi nispetin mahiyeti, itibari bir mahiyettir. Bunun manası onun, dışarıda (dış dünyada) gerçekleşmemesidir. Onun sürekliliği, mutlak süreklilik olması sebebiyle parçalarını içermesini geçersiz kılmaz. Bu süreklilik, vehim ve hayal bakımındandır. ve o, ilişkilerden soyutlanmış akla ve itibarlara göre aynı şekilde veya bunun tersi bir itibar değildir.⁴

Hakîm⁵ (es-Semerkindî) bilgi hakkında şöyle demiştir: Bilginin (ilmin) ötesi ne boşluktur ne de doluluk. Keza aynada resmolunan suret ve gökyüzünden yeryüzüne yağmurun yağmasında görülen muhayyel çizgi de böyledir. Aynı şekilde alevin ucunda resmedilen daireden ortaya çıkan şey de bu-

² Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 2a.

³ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 2a.

⁴ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 2a.

⁵ Burada Hakîm ile kast edilen kimse muhtemeldir ki ilk dönem Mâturidî alimlerinden Hakîm es-Semerkindî'dir. (ö. 342/953). Bu alim hakkında bk. Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193-194.

nun gibidir. Böyle bir itibarın, aklın muhakemesini hayal ve hayal üzerine dağıtarak, gerçeğe ve doğruya yardımcı olduğu gerçeğinden hareketle bunların hepsi bilgi ve tasdikle ilgilidir. Bu nedenle, eğer itibarlar olmasaydı, hikmet geçersiz olurdu denilmiştir. Ve bunun doğrulayıcısı, onun incelemeleri, itibari ve sürekli devreden şeylere dayanmasına rağmen astronomi ilmidir. Yanlışların sebepleri elde olmamasından dolayı bazı zamanlarda akla hata arız olur. Bazı yerlerde vehmi ve hayali meselelere itibar edilmeseydi, geometri ilmi, en doğru ve en güçlü ilim olurdu. Çünkü o, vehim ve hayalle karışık duymalara dayanır.⁶

Vehmi bilgi akla galebe çalar ve insan nefsi dünya sevgisine meyleder. Bunun delili, Allah Teâlânın; “Hevâsını ilah edineni görmedin mi?”⁷ ayeti kerimesidir.⁸ Bunun aksine peygamberler her şeye hakkını verdiler ve dünyada ve ahirette kazananlardan oldular. Nefislerinin hevasına uyanlar ise hüsrana uğradılar ve şeytanın tarafında yer aldılar. Şeytanın tarafında yer alanlar ise kaybedenlerdir.⁹ Allah-u Teâlâ; “Onların çoğu bilmezler”¹⁰ buyurmaktadır. Çünkü; “kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir.”¹¹ Şimdi sen bu iki yoldan hangisinin faydalı kesin bilgi olduğunu anla ve bunlardan doğru olanı seç ve ona teslim ol. Eğer sen şeriatın hükmüne uygun olan aklın yolunu seçersen doğruya ulaşırsın; batılın hükmüne uyan vehmin yoluna değil. Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey huzur içinde olan can! O, senden, sen de O’ndan hoşnut olarak Rabbine dön!”¹² Böylece nispete olan ihtiyaç, başka açıklamaya ihtiyaç kalmayacak şekilde ortaya konulmuş oldu.¹³

Kâfiyeci, buraya kadar, nispetin iki şey arasındaki ilişki olduğunu ve ilmin de bunun örneklerinden biri olduğunu ifade etti. Buradan hareketle akıl ve vehim kavramlarına geçiş yapan müellif, Kur’an-Kerim’den örneklerle nispetin ne olduğunu ortaya koymuştur. Bunu yaparken hak-batıl kavramları çerçevesinde hakka uyanların kurtuluşa ereceğini; buna karşılık batıla uyup şeytanın yolundan gidenlerin ise hüsrana uğrayacağını ifade etmiştir. Bu yaklaşımıyla müellifin, nispet konusunu açıklarken anlatımı bir anda vaz-u nasihate döndürdüğü görülmektedir. Bu üslup, bir nahiv kitabı olarak nitelenen *en-Niseb* ile ilgili oldukça dikkat çekici bir özelliktir.

Nispetin Hükümleri

Kitabın ikinci bölümünü oluşturan bu başlık altında nispetin hükümleri (ahkâmü’n-nispet) incelenmiştir.¹⁴ Nispet, hâricî ve zihnî olarak ikiye ayrılır. Zihinsel nispete göre varlık bakımından asıl olan haricî nispettir. Zihinsel nispetin varlığı soyuttur (düşünseldir) ve onun varlığı haricî nispete bağlıdır. Aynadaki muhayyel varlık, hariçte görünenin varlığına nispetledir. Bunun aksine, bir şeyi yapanla onun yaptığı şey ilişkisinde olduğu gibi haricî nispetin gerçekleşmesi zihnî olana bağlı değildir. Hal-i hazırdaki nispet, hariçteki nispetten daha geneldir. Çünkü bunlardan birincisi, harici nispetin aksine ikinci, üçüncü ve bunun üstündeki akledilenleri kapsar. Bunların karşısında ise birinci akledilenler vardır. Hal-i hazırdaki nispetin karşılığı ikinci, üçün ve bu şekilde devam eden akledilirleridir.¹⁵

İnsana kulluğun ve hayatın, başlangıcın ve sonun, hakikatlerin ve inceliklerin ne olduğunu kavraması için akıl verilmiştir. Tedvin edilmiş ilimlerdeki mevcut ilişkilerin, mutlak ilimlerdeki ilişkilere nispeti, kitabın adındaki nispetin kapsamı içerisinde yer alan kaidelerin dışındadır.¹⁶ Allah şöyle

⁶ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 3a-b.

⁷ Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), el-Furkan 25/43.

⁸ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 4a.

⁹ Bk. Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), el-Mücâdele 58/19.

¹⁰ Bk. Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), el-Ankebût 29/63.

¹¹ Bk. Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), Âl-i İmrân 3/14.

¹² Bk. Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), el-Fecr 89/27-28.

¹³ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 5a.

¹⁴ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 11a-19b.

¹⁵ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 8b-9a.

¹⁶ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 10a.

buyurmuştur: “De ki, herkes yaratılışına göre davranır. Rabbiniz kimin en doğru yolda olduğunu bilir.”¹⁷ Nispet ilmi olmasaydı, onun tedvin edilmesi, bildiğin gibi, tedvin edilmiş ilimlerin en yücesi olurdu. “Senin o ilmi tedvin etme, düzenleme ve nazari amaçları ve meseleleri üzerine delillerini ikame etme kudretin var mı?” denilse ben; “evet, onun bilgisine sahibim” derim. Öncekiler (Selef) bunu neden terk etti denirse, “onun kolaylığı veya önyargılı yaklaşımlar sebebiyle böyle yapmışlardır” derim.¹⁸

Bu paragrafta müellif, nispet ilminin tedvininden bahsetmekte ve bunu kendisinin yapacak kudrete sahip olduğunu ifade etmektedir. Konuyu tartışma üslubuyla anlatan yazar “şöyle dersiniz/sorarsanız; şöyle derim/cevap veririm” şeklinde cedeli bir yöntem kullanmıştır.

Nispet ilmine olan ihtiyaca gelince nispet ilmi, kendi altındaki cinsler, türler ve sınıfların tümü için mutlak bir nispet değildir. Tıpkı salt aklî, vehmî, hayâlî, hissî ve bileşik nispetler gibi. Bunlar çeşitli seviyede ve sayısız açılardan böyledir ve bunların bir kısmı diğerinden zatî olarak ayrılamazlar. Bunlar için bedîhî akıl da yeterli değildir. Ancak bunlar arasında bir benzerlik ve hata ortaya çıktığında onlar arasındaki farkı ortaya koyan ve kendisine uyulduğunda zihni hatadan koruyacak faydalı bir kanuna ihtiyaç olur. İşte o kanun da nispet ilmidir.¹⁹ Kâfiyeci'nin nispete ilişkin bu tanımı, mantık ilminin tanımına benzerlik arz etmektedir. Zira mantık kitaplarında buna benzer şu ifadeler sıkça yer almaktadır: “Her fikir doğru ya da yanlış olma imkânı ve ihtimali taşır. Akıl sahipleri arasında bir fikir ayrılığı meydana geldiğinde doğruyu yanlıştan ayıran bir ilim gereklidir. İşte bu ilim mantıktır. O, kendisine uyulduğunda zihni hataya düşmekten korur.”²⁰

Nispet ilminin mesailine (problem alanına) gelince o, kanıtlanmış (burhan) bilgidir. “Doğru olan her nispetin doğruluğu şeylerin doğruluğu ile ilgilidir.” sözü böyledir. Mesela şu sözlerin doğruluğu da böyledir: “Bütün parçalarından büyüktür.”, “Her ateş sıcaktır.”, “Gökyüzü üstümüzdedir.”, “Yeryüzü altımızdadır.”, “(Aynı şeyde) olumsuzluk ve olumluluk birleşemeyeceği gibi ortadan da kaldırılamaz.” Bu ifadelerin her birinin, konunun (mahkûmun aleyh) ve yüklem (mahkûmun bih) kendi zatında gerçekleşmesiyle doğru olması gerekir.²¹

Nispet ile şeyler arasındaki nispetin kendisi zati olarak kastedilmez. Aksine o şeyler arasındaki bağıdır ve onlar arasındaki aracıdır. Tıpkı amiller ve mamuller arasındaki harfler, fail ve münfail arasındaki alet gibi. O, gerçek nimetler kabilindedir ve zahiri nimetler gibi sayılamayacak kadar çoktur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah'ın verdiği nimetleri sayacak olsanız bitiremezsiniz.”^{22 23}

Kâfiyeci, nispet ilminin faydasını şöyle açıklamıştır: “Nispetleri bilmek; zihni kuvvetlendirir ve onu her türlü zihinsel eylem ve intikallerde muktedir kılar, zihnin üzerindeki perdeyi kaldırır ve şeyleri birbirinden ayırmada fayda sağlar.”²⁴

Tam ve Haberî Nispet

Risalenin bu üçüncü bölümünde tam ve haberi nispet konuları açıklanmıştır. Bilginin tasavvur ve tasdik olmasından hareketle bazı tartışmalar, kalp fiillerinin (ef'âl-i kulûb) nispetle ilgili yönleri, zahirin te'vilinin iki yolu ve bazı kelimî tartışmalar ele alınmıştır.

Bilgi ya tasavvurdur ya da tasdikdir. Tıpkı sıcaklığın tasavvurunda ve aynı şeyde olumsuzluk ve olumluluğun birleşemeyeceği ve ortadan kaldırılamayacağı tasdikinde olduğu gibi. Tasdik, İmam Fahreddin Râzî'nin (ö. 1209) mezhebine göre önerme gibi dört parçadan meydana gelir. Böyle bir taksim, şer'î kanunlara, örfe, açık (zahir) ya da dağıtılmış lafza ve kullanıma itibar etmeye uygundur.

¹⁷ Bk. Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), İsrâ 17/84.

¹⁸ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 10a.

¹⁹ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 11a.

²⁰ Esirüddin el-Ebherî. *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, nşr. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Yayınları, 1998) 10.

²¹ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 11a.

²² Bk. Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), en-Nahl 16/18.

²³ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 14a.

²⁴ Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 12a.

Şayet burada; “şüphesiz ki bölünen şey kast edilmiştir” denirse o, birlikte kayıtlanmış ilimdir. Hatta o, bir topluluk nezdinde meşhur olan gerçek bir ayırma yolu olarak iki kısma inhisar edilmiştir. Senin şu sözün gibi: “Sayı ya çifttir ya da tektir.” Bileşik olan nasıl basit olanın bölümü olur?! Bu durum bir şeyin bölümünün onun bölüneni olmasını gerekli kılar ki bu geçersizdir.²⁵ Buradaki tartışmanın, tasdik mi tasavvurdan doğar yoksa tasavvur mu tasdikten oluşur meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Konunun ilerleyen bölümlerinde problemin çözümünde akla itibar edilmesi gerektiği, eğer akıl da meseleyi halledemezse şeriata müracaat edilmesinin hak olduğu ve hakkın üstün olduğu ifade edilmektedir. Bunun için de Kur’an’daki şu ayetler delil olarak getirilmektedir: “De ki: Hak geldi batıl ortadan kalkmaya mahkumdur.”²⁶ “Gerçeğin dışında sadece sapıklık vardır.”²⁷ Allah’ın vaadi geldikten sonra batılın ortadan kalkması makul bir şeydir.²⁸

SONUÇ

Kâfiyeci’nin nispet konusu üzerine kaleme aldığı *en-Niseb* adlı eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nispetin ne olduğu anlatılmıştır. İkinci bölümde nispetin hükümleri, üçüncü bölümde ise nispet çeşitleri incelenmiştir. Kâfiyeci’ye göre nispet iki şey arasındaki ilişkidir. Nispet ister duysal ister aklî ister bu ikisi dışında bir şey olsun, akıl şeyleri kuşattığından dolayı, yalnızca akılla idrak edilebilir. Duyularda bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Çünkü duyuların durumu bazı şeylerle sınırlıdır.

Nispet yani iki şey arasındaki ilişki her ilim dalında söz konusu olabilir. Bu açıdan incelediğimiz eserde nahiv, mantık, kelim, tefsir, hadis, tasavvuf, fıkıh ilimleri açısından nispetin ne olduğu örneklerle açıklanmıştır. Kur’an-ı Kerim ayetleri sıklıkla anlatılan konulara örnek olarak verilmiştir. Anlatım bazı yerlerde ahlaki öğüt görünümündedir. Bazı meselelerin izahında ve farklı fikirlerin tartışılabilirliği olarak anlatıldığı kimi yerlerde Hakîm es-Semerkandî, Fahreddin er-Râzî ve İmam Gazâlî gibi birçok İslam aliminin görüşlerine atıflar yapılmıştır.

KAYNAKLAR

- Can, Mustafa. “Hakîm es-Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- el-Ebherî, Esirüddin. *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, nşr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Yayınları, 1998.
- Gökbulut, Hasan. “Kâfiyeci”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *en-Niseb li ehli'l-edeb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 1b-40a.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Hayrettin Karaman vd., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Tala, Murat. “Kâfiyeci’nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 24/3 (Aralık 2020): 1081-1111.
- Tekin, Mahmut. *Kâfiyeci’nin “Şerhu’l-i’râb an Kavâ’idi’l-i’râb” Adlı Eseri: Dil ve Üslup Açısından İnceleme*. 25-77. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.

²⁵ Bk. Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 20a.

²⁶ Bk. Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), İsrâ 17/81.

²⁷ Bk. Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), Yunus 10/32.

²⁸ Bk. Kâfiyeci, *en-Niseb li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 106-M, 21a.

Malı Korumaya Esas Teşkil Eden Mecelle Kaideleri

Habibe Bayrak*

ÖZET

Şer'î hükümler insanların maslahatlarını temin üzerine kurulmuştur. Zarurî maslahatlar bireysel ve toplumsal hayatın huzur ve güven içerisinde yürümesi için elzem olan din, hayat, mal, nesil ve akıldan oluşan temel değerlerden oluşmaktadır. Bu çalışmamızda Mecelle'nin küllî kâideleri özelinde malın korunmasına dair hükümlere yer verilecektir. Bu cümleden olarak Mecelle'nin küllî kâideleri taranacak, bu kâidelerde malın korunmasına yönelik örnekler nakledilmeye çalışılacak, bu örneklere hangi bağlamda yer verildiği tespit edilmeye çalışılacak, bir başka ifadeyle bahse konu malın korunması hususunun kâidenin doğrudan kapsamında mı yoksa onun istisnâsı mı olduğunun belirtilmesine özen gösterilecektir. Bildiride, ayrıca bu örneklere esas teşkil eden kavâidin dayandığı nass veya diğer delillere de yer verilecektir. Bildiri, ulaşılan sonuçların arzı ve genel bir değerlendirme ile noktalanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler; *İslam Hukuku, Makâsıd, Mecelle, Malın Korunması, Küllî Kâide.*

GİRİŞ

İslam şeriati, özü ve muhtevası itibariyle hikmetler üzerine kuruludur. Bu bağlamda hedefi de kulların dünya ve âhiret maslahatlarıdır. İnsanın kendisi için maslahat ya da mefsetet olanı belirlemede bilgisi sınırlıdır. Bu noktada devreye İslam şeriati ve onu açıklayan âlimler girmektedir.

Yaygın olarak "Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" diye tanımlan fıkıh ilminin gelişimi fakih sahabeler ve onları takip eden müçtehit imamların üstün gayretleriyle sağlanmıştır. İslam toplumunda 2. yüzyılın yarısından itibaren dini ilimlerin oluşumuyla birlikte fıkıh müstakil olarak tanımlanabilir hale gelmiştir.

Tanzimat dönemine gelindiğinde mevcut fıkıh kitapları gündelik hayata yönelik pratik çözümleri sunmada yetersiz kalınca Müslümanların artık müstakil bir hukuk kitabını oluşturmaları kaçınılmaz olmuş ve böylece ortaya Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye isimli Osmanlıların ve Müslüman âleminin yazılı ilk hukuk kitabı ortaya çıkmıştır.

Senhuri'nin (1895-1971) ifadesiyle insan "Toplum içinde doğar, toplum dışında bir yerde yaşayamaz."¹Toplumların hep birlikte huzur, emniyet ve barış içinde yaşayabilmesi için ilişkileri düzenleyen, problemleri ortadan kaldıran, anlaşmazlıkları çözen birtakım kurallara ihtiyaç vardır. Bu kurallara uyulduğu takdirde toplum kargaşa ve kaos içinde yaşamaktan korunmuş olur. Toplumun huzur ve emniyetini sağlayacak kurallardan bazıları da insanların mallarının gasp, rüşvet ve el koyma gibi haksız yollarla alınmasının yasak olmasıdır. Bu noktada İslam, insanların temel haklarını tek tek belirtmiş ve bu hakların ihlal edilmemesi adına birtakım kanunlar getirmiştir. Bu kanunlar ve hedefler İslam hukukunun temel gayeleri denilen "makâsıdü'ş-şerîa" başlığı altında toplamıştır.²

Çalışmamızda öncelikle makâsıdü'ş-şerîa hakkında bilgi verilip, amaçlarından söz edilecektir. İkinci bölümde Mecelle hakkında genel bilgiler zikredildikten sonra son bölümde de Mecelle'de yer

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Abdürrezzâk Ahmed, Es-Senhuri, Usuli Kanûn, 15

² Cumali Ömeroğlu, *İslam Hukukunda Malın Korunmasına Yönelik Hükümler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 29

alan 99 küllî kaideden tespit ettiğimiz malı korumaya esas teşkil eden maddeler, örneklerle birlikte açıklanacaktır.

Çalışmamız Mecelle maddeleri arasından çıkarılan, yalnızca malın korunmasına esas teşkil edebilecek küllî kaideleri kapsamaktadır. Belirlenen küllî kaidelerin örnekleri el-Eşbah ve'n-nezâir kitaplarından, Mecelle şerhlerinden, fıkıh kitaplarından ve çeşitli makalelerden alınmıştır. Birtakım örnekler de güncel meseleler üzerinden verilerek kaidelerin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

İSLAM HUKUKUNDA MAKÂSİD VE MASLAHAT

Sözlükte “bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek anlamındaki kasd kökünden türeyen ve “niyet, amaç” gibi mânalarda kullanılan maksıd kelimesinin çoğulu olan “makâsıd” İslamî literatürde geniş anlamıyla “din” daha dar anlamıyla “dini bildirime dayalı amelî hükümler” manasındaki şeriat kelimesiyle birlikte kullanıldığında “dinin gayeleri” ya da “naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri” anlamına gelmektedir.³

İlk olarak sahabe döneminde hükmün ve şeriatın amacı üzerinde durulmuş ve bir terimleşme süreci başlamıştır. Sonraki dönemlerde İmâmü'l Haremeyn Cüveynî (öl.478/1085) makâsıd düşüncesinin terimleşmesine öncülük etmiştir. Onun bu görüşlerini Gazâlî, (öl.505/1111) İz b. Abdüsselam (öl.660/1262) ve Karafî (öl.684/1285) geliştirmiş olmakla birlikte konu üzerinde kapsamlı bir çalışma yapıp, Muvafakat isimli eserinde müstakil bir teoriye kavuşturmuş olan kişi Şatibî'dir (öl.790/1388). Kitabının en uzun ikinci bölümünü makâsıd konusuna ayıran Şatibî'nin temel hedeflerinden biri şer'i hükümlerde kesinliği sağlayacak bir delile ulaşma gayretidir. Şatibî aradığı bu kesinliği Kur'an ve Sünnet ışığında gerçekleştirdiği istikrâ yani tümevarım yönteminde bulmuştur.⁴

Her hukuk gibi İslam hukukunun da belirli hedef ve gayeleri vardır. Bu hedef ve gayeler Makâsıd konusunun işlendiği eserlerde anlatılmış ve “İslam'ın getirdiği hükümlerin nihai gayesinin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek” yani, yararlı sonuçların elde edilmesi ve zararlı olanların giderilmesini sağlamak olarak ifade edilmiştir. Bu husustaki delillerin tümevarım yoluyla incelenmesi sonucunda kesin olarak şer'i hükümlerin belirli faydaları gerçekleştirmeyi hedeflediği tezine ulaşılr.

Bu hususta Gazâlî, şer'i-amelî hükümlerde söz konusu olan maslahatın, mutlak anlamda bir faydanın sağlanması veya bir zararın önlenmesinin ötesinde hukukun konmasındaki temel gâyenin, yani makâsıdü'ş-şeria'nın korunması olduğunu vurgularken, Şatibî ise hükümlerde maslahatın tespitinin sadece dünyevî maslahatların teminine yönelen nefsi isteklere göre değil dünya hayatının âhîret hayatı için yaşandığı gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerektiğini söyler.⁵ Örneğin “Allah bozgunculuğu sevmez”⁶ ya da “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışındaki birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin”⁷ ayetleri Gazâlî'nin tanımında kendisine rahatlıkla yer bulurken, “Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin...”⁸ emirleri ancak Şatibî'nin dünya hayatının âhîret hayatı için yaşandığını belirttiği tanımında kendisine yer bulmaktadır.

Hukukun ve hukukçuların maslahatı belirlemedeki sorumluluğu da göz ardı edilmemelidir. Zira insan nefsiyle hareket edip keyfi arzular ve subjektif yorumlarla yanlış sonuçlara varabilir. İslam hukukçuları Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünnetinden istikra yoluyla maslahatları, Zârûriyyât/ zorunlu ihtiyaçlar; hâciyyat /hayatı kolaylaştıran ihtiyaçlar ve tahsiniyyat / hayatı güzelleştiren ihtiyaçlar olmak üzere üçe ayırmışlardır.⁹

³ Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsıd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-makasid> (03.05.2023).

⁴ Ertuğrul Kalın, "Makâsıdü-ş Şeria", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria> (06.05.2023).

⁵ Boynukalın, "Makâsıdü-ş şeria"

⁶ *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kasas 28/77.

⁷ en-Nisâ 4/29.

⁸ el-Bakara 2/43.

⁹ Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012, 108

Zârûriyyât toplumsal düzenin kendisine bağlı olduğu, bulunması ve korunmasında zorunluluk olan maslahatlardır. Zârûriyyât çerçevesinde kabul edilen maslahatlar beş ana gruba ayrılır. Bunlar can, din, mal, akıl ve neslin muhafazasından ibarettir.

Canın korunması; vücut bütünlüğünün korunması demektir ki diğer bütün haklar buna bağlı olarak varlık kazanır. Dinin korunması; iman ve ibadet esaslarının kabulü ve bunlardan doğan yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. Akıl korunması; işlevini gerçekleştirmesini engelleyen alkol, uyuşturucu gibi maddelerin yasaklanmasıyla olur. Neslin korunması; zinanın yasaklanması, evliliklerin yalnızca nikâh dairesinde gerçekleşmesiyle olur. Malın korunması ise; gasp, itlaf, yolsuzluk, rüşvet, aldatmak, kumar ve faiz gibi haksız kazanç yollarının yasaklanmasıyla gerçekleşmiş olur.¹⁰

İSLAM HUKUKUNDA MALIN KORUNMASI

Mal, Arapça bir kelime olup kişinin sahip olduğu serveti, bir kimsenin mülkiyetinde olan menkul ya da gayr-i menkul olan şey anlamlarına gelir. Makâsîdü’ş-şerîa’nın korunmasını emrettiği hususlardan birisi de malı korumaktır.

Bu hususta birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerifler varid olmuştur. Bu ayetlerden birisi “*Birbirinizin mallarını haksızlıkla yemeyin ve bile bile günahla insanların mallarından bir bölümünü yemeniz için onları hâkimlere aktarmayın.*”¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) bu ayetin tefsirinde, insanın başkalarının malını haram yolla almasının caiz olmayışının yanında, kendi malında bile sınırsız bir özgürlükle tasarrufta bulunma hakkının olmadığını ifade eder. İnsanın kendi helal malını bile faydasız yere harcamamasını, içki kumar gibi alışkanlıklara malını sarf ederek günah çukuruna düşmemesi gerektiğini vurgular.¹²

Malı korumakla alakalı vârid olan hadis-i şeriflerden birisi de “*Kim malını savunmaktan dolayı öldürülürse, o şehittir ve ona cennet vardır.*”¹³ Bir Müslüman’ın ailesinin geçimini sağlamak amacıyla çalışması farz bir ibadettir. Bu yolda öldürülen de hükmi şehit sayılmıştır.¹⁴ İslam’ın, hem helal kazanmayı hem de onu korumayı ibadet mertebesinde tutup tavsiye etmesinin altında birtakım nedenler vardır. Öncelikle ferdi hayatın insan onuruna yakışır şekilde devam edebilmesi, aile hayatının sürdürülebilir olması, devlet organlarının eğitim, sağlık gibi işlevlerinin devam ettirilebilmesi ve belki de en önemlisi askeri alanda hem insan gücü hem de gerekli mühimmatların teminatıyla devlet emniyetinin sağlanması gibi nedenler yatmaktadır.

İbn Haldun (ö.808/1406) “Mukaddime” isimli eserinde “insan topluluğu bir zarûrettir”¹⁵ diyerek yeryüzünde toplumsuz bir yaşamın sergilenemeyeceğine vurgu yapmıştır. Birlikte yaşama zorunluluğu olan insanların huzur, emniyet ve barış içinde yaşamaları için ilişkileri düzenleyen, ihtilafları ortadan kaldıran, anlaşmazlıkları çözen, çekişmelere son veren birtakım kurallar lazımdır. Bu kural-lara da kanun denir.¹⁶ Bu kanunlar da Şari tarafından koyulmuştur. Hukukçular da bu kanunları istikra yöntemiyle naslardan çıkarmış ve günlük hayatta uygulanabilirliği sağlamışlardır.

Görüldüğü üzere insan bireysel ve toplumsal hayatın her alanında mala ihtiyaç duymaktadır. İslam da ihtiyaç duyulan bu malı helal yoldan kazanmayı tavsiye etmiş ve her türlü tecavüzdən uzak tutulması için belirli cezalar tayin etmiştir. Bahsi geçen hüküm ve tavsiyeler de İslâm’ın mala verdiği öneme işaret etmektedir.¹⁷

¹⁰ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 109-113

¹¹ el-Bakara 2/188.

¹² Ömeroğlu, *İslam Hukukunda Malın Korunmasına Yönelik Hükümler*, 29

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 221-223, Hayreddin Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, I, 223

¹⁴ Ömeroğlu, *İslam Hukukunda Malın Korunmasına Yönelik Hükümler*, 32

¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime-i İbn Haldun*, Beyrut, Darul Kütüb’il İlmiyye, 2013, 41

¹⁶ Ömeroğlu, *İslam Hukukunda Malın Korunmasına Yönelik Hükümler*, 1

¹⁷ Ömeroğlu, *İslam Hukukunda Malın Korunmasına Yönelik Hükümler*, 32

İslamiyet ise fertlerin temel haklarını tek tek belirtmiş ve bu hakların çiğnenmemesi adına bazı kanunlar getirmiştir. Bu kanunlar ve hedefler ise İslam hukukun temel gayeleri denilen “makâsîdü’ş-şerîa” başlığında anlatılmıştır.

MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE

Her hukuk gibi İslam hukuku da adaleti gerçekleştirme hedefler. Bu hedef için de bahsi geçen maslahatları gözeterek belirli kaideler koymuştur. İslam hukuk tarihinde Mecelle-i Ahkâmı Adliye’ye kadar bilhassa özel hukuk alanında oluşturulmuş bir kanun kitâbı bulunmadığı için bu boşluğu dolduran en önemli kaynağın klasik fıkıh kitapları olduğu söylenebilir. İmam Muhammed’in (öl.189/805) “Kitâbu’l-asl” isimli eseri bu alanda yazılmış, bilinen ilk eser olma özelliğini taşır. Klasik fıkıh kitaplarını soru cevap içeriği taşıyan “fetva kitapları”, onları da güncel meselelere çözüm getiren “nevazil kitapları” takip etmiştir. Ebu’l-Leys es-Semerkindî’nin (öl.373/983) “Kitâbu’n-nevazil” adlı eseri bu türün önemli ve ilk örneklerindedir.¹⁸

Bu kitaplar, fikhî hükümleri başlangıçtan itibaren daha çok meseleci metotla ele almıştır. Ancak zamanla hukuk düşüncesinin gelişimi ile fûrû alanı dışında ortaya çıkan Kavâid türü altında fikhun fûrû hükümlerinin arkasında yatan ana esas, genel prensip ve yer yer de teoriler tespit edilmeye başlanmıştır. İslam hukukçuları kavâid kitapları türünü geliştirerek, fûrû eserlerindeki zaman zaman katı olarak uygulanan meseleci metodun dışına çıkabilme imkânı bulmuşlardır. Hanbelî hukukçu İbn Receb’in (öl.795/1393) “el-Kavaîd” adlı kitâbı bu türün önemli örneklerindedir. Kavâid türü altında değerlendirilen el-Eşbah ve’n-nezâir isimli eserlerin ise başlıca amacı, özellikle fûrû alanında birbirine benzer meselelerin ortak gruplara ayrılarak aralarındaki hüküm benzerliklerini ve farklılıklarını incelemektir. Şafiî hukukçu İbnu’l-Vekil’in el-Eşbah ve’n-nezâir isimli kitâbı bu alanın bilinen ilk örneği ve modelidir.¹⁹

Tanzimat sonrasındaki döneme gelindiğinde ise, bir değişim içine dünya düzeninden hukukta payını almış ve zorunlu bir değişim ihtiyacı hukuk için de kaçınılmaz olmuştur. Tanzimat sonrası klasik adlî yapı önemli ölçüde değişmiş, tek hâkimli şer’iyye mahkemelerinin yanı sıra toplu hâkimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır. Nizamiye mahkemeleri olarak bilinen bu mahkemelerde üyelik için başlangıçta yeterli hukuk bilgisine ve fıkıh literatürüne vâkıf kimseler bulunamamıştı. Ayrıca Hanefî mezhebinin sahip olduğu zengin fıkıh doktrini mezhep içinde nerdeyse her konuda farklı görüşlerin varlığını beraberinde getiriyor ve bu görüşler arasından en doğru olanı tespit etmekte zorlanan kadılar fetva mecmualarından, müftülerden ve şeyhülislamdan yararlanmak durumunda kalıyordu.²⁰ Bu sebeple üyelerin yararlanabilmesi için Türkçe kanun metinlerinin yazılmasına ihtiyaç duyuldu.

Nihayet 1855 yılına gelindiğinde İslam hukukuna dayanan bir kanun ortaya koymak için bir ilmi cemiyetin kurulmasıyla Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin hazırlanması için ilk adım atılmış oldu. Meclis-i Tanzîmât üyesi Rüşdü Molla’nın başkanlığındaki cemiyetin üyeleri arasında Ahmet Cevdet Paşa da yer almaktaydı. Ahmet Cevdet Paşa’ya göre üyelerin doğru seçilmemesi nedeniyle toplanan bu cemiyet metn-i metfînin ilk kitabı olan “Kitâbü’l Büyû”u kaleme aldıktan sonra görevini tamamlayamadan dağılmıştır. Öte yandan batıda kanunlaşmanın ilk adımı olan Fransızların hazırlamış olduğu “Code Civil” içerden ve dışarıdan baskılarla Osmanlılara kabul ettirilmek isteniyordu. Buna karşı çıkan Ahmet Cevdet Paşa önderliğindeki ilim adamlarının çabalarıyla Fransız Medenî Kanununun alınması yerine İslâm hukukunun ilgili hükümlerinin kanunlaştırılmasına karar verilmiştir. Bu maksatla Dîvân-ı Âhkâm-ı Adliyye Nâzırı Ahmet Cevdet Paşa’nın başkanlığında Mecelle Cemiyeti oluşturulmuştur.²¹

¹⁸ Hacı Yunus Apaydın (ed.), *AÖF İslam Hukukuna Giriş*, (Eskişehir, 2019), 140.

¹⁹ Apaydın, *İslam Hukukuna Giriş*, 2019, 143.

²⁰ Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecelle-i-ahkam-i-adliyye> (03.05.2023).

²¹ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye"

Mecelle cemiyeti öncelikle 100 maddelik mukaddimeyi ve ilk kitap olan “Kitâbü'l Büyû”u hazırladı. “Kitâbü'l Büyû'nun” Sadârat tarafından 1869 yılında tasdik edilmesiyle birlikte başlayan süreç 1876 yılında 16 kitap içinde 1851 maddeyle tamamlanmış ve yürürlüğe girmiş oldu.²²

Mecelle'nin dönemine göre sade bir dili ve nispeten basit bir üslubu vardır. Dönemin nizamiye mahkemeleri üyelerinin hukukî birikimleri dikkate alındığında bu üslubun dönemin şartlarına uygun olduğu görülür. 100 maddeden oluşan mukaddime kısmında fikhın tanımının yapıldığı birinci madde ile birlikte 99 küllî kaide bulunur. Bunlar, meseleci metoda göre oluşan İslam Hukuk literatürü içinden zamanla çıkarılmış genel hukuk prensipleri olup, içerik itibarıyla makâsîdüş-şerîa'yı yani canı, malı, dini ırzı ve aklı korumayı hedefleyen maslahatları içermektedir. Çalışmamızda 99 küllî kaidenin arasından tespit ettiğimiz malı korumayı amaçlayan 20 mecelle kaidesi örnekleriyle birlikte açıklanacaktır. Örneklerin bir kısmı kaynaklardan alınmış, bir kısmı da güncel meselelerden çıkarılarak meselelerin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

MALI KORUMAYA ESAS TEŞKİL EDEN MECELLE KAİDELERİ

Kaide: “Bir işten maksat ne ise hüküm ana göredir.” (Mecelle 2. Madde)

(Bir iş üzerine bağlanacak hüküm, o işten maksad ne ise ona göredir.)

Bu kaide, Eşbah ve Mecami'de “الأمور بمقاصدها” lafzıyla zikredilmektedir.²³

“Ameller niyetlere göredir”²⁴ hadis-i şerifinden çıkarılan bu kaide, fıkhıdaki hükümlerin pek çoğunu kapsadığından önemlidir. Mecelle'nin bu kaidesinde kişinin yaptığı işte veya gerçekleştirdiği akitte maksat ve niyetinin önceleneceği ifade edilmiştir. 68. Maddede ise “Bir şeyin Umûru Bâtından Delili Ol Şeyin Makamına Kaim Olur” denilerek zahiri eylemlerin niyetlere alamet yapılacağı ifade edilmiştir. İki kaide birlikte adeta Allah'ın “Ey iman edenler! Birbirinizin mallarını karşılıklı rızaya dayanan ticaret yoluyla da olsa, haksız şekilde yemeyin.”²⁵ buyruğunun açılımıdır.

Böylece her bir kimsenin malı muhafaza edilmiş, rızası olmaksızın başkasının mülkiyetine geçmesi önlenmiştir. Bu kaidenin zikredilen örneklerinden biri şudur. Bir kimse yolda para bulur ve sahibini bulup ona vermek üzere o parayı alırsa, alınan para emanet hükmündedir. Ancak mülk edinmek amacıyla o parayı alırsa, bu durumda gasp hükümleri geçerli olur.²⁶

Burada malı korumakla ilgili kısım ikincisidir. Çünkü bununla kişilerin mallarının başkaları tarafından gasp edilmesi, el konulması önlenmek istenmiştir. Çünkü gasp hükümlerinin geçerli olması, kasıtsız bir şekilde telef olması hâlinde sorumluluğun malı elinde bulunduran gasıpta olmasını gerektirir. Bu ise insanların başkalarının mallarını rızaları olmadan elinde tutmalarını, yani gasp etmelerini engeller. Eğer tazmin yükümlülüğü malı kaybolan mal sahibinde olsa kişiler başkalarının mallarına zorla el koymaktan, yani gasp etmekten imtina ederler.

Kaide: Şekk ile yakîn zail olmaz. (Mecelle: 4. Madde)

(Kesin olarak sabit olan şey, şüphe ile yok olmaz.)

Bu kaidenin delili Müslim'in, Ebû Hüreyre'den (ra) merfû olarak rivayet ettiği şu hadistir: “Karnunda bir hareketlenme olan ve kendisinden bir şey çıkıp çıkmadığı konusunda şüphede kalan kişi, bir ses duymayana veya bir koku almayana kadar kesinlikle mescitten çıkmasın!”²⁷

²² Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”

²³ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/40

²⁴ Buhârî, Sahih, Bedu'l-Vahiy 1, İman 41; Tirmizî, Fedâilu'l-Cihâd 16; Neseî, Sünen, Tahâret 60, Talâk 24, Eymân 19; İbn Mâce, Sünen, Zühd 26; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 25, 43; Humeydî, Müsned, hn:28; Tayâlisî, Müsned, s. 9.

²⁵ en-Nisâ, 4/29.

²⁶ Zeyn b. İbrâhîm el-Hanefî el-Mısırî İbn Nuceym, *El-Eşbâh ve'n-Nezâirü'l-Fıkhiyye Alâ Mezhebi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 536), 102

²⁷ İbn Nuceym, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 180

Şekk, bir şeyin olup olmamasında aklın tereddüt etmesidir. Yakîn ise, içinde şüphe barındırma-yan kesin bilgiyi ifade eder.²⁸ Bu madde varlığı kesin olarak bilinen bilgi ya da durumun sonradan gerçekleşen şüphelerle ortadan kalkmayacağını bildirir. ²⁹ Nitekim ayeti kerimede “...Zan, gerçek nâmına bir şey ifâde etmez...”³⁰ buyurulmuştur.

Örneğin kaybolmuş bir kimsenin akrabaları vefat edinceye kadar malı varislerine taksim edilmez. Çünkü kaybolan kişinin daha evvelden yaşamış olduğu bilinen bir gerçek olmakla birlikte öldüğüne dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Bu durumda kaybolan kişinin öldüğüne dair kesin bilgi edinilinceye kadar malları korunur.³¹

Aksi takdirde kesin bilgi edinilmeden mallar taksim edilir sonrasında da kaybolan kişi geri döner ise, bu durum maddi olarak ona zarar ve sıkıntı verecektir.

Kaide ışığında olası problemler önlenerek kişilerin sahip olduğu mülkiyet hakları sonradan ortaya çıkan şüphelerle birlikte düşmemiş, kesin bilgi elde edilinceye kadar korunmuştur.

Konuya dair başka bir örnek de zikredekiler olursak; örneğin bir kimse “zannımca filancaya şu kadar borcum var” dediğinde bu sözü borç ikrarı olarak kabul edilmez. Çünkü “**berâet-i zimmet asıldır**” kaidesine göre bu kimsenin borçsuz olduğu kesin bilgiye dayanırken, borçlu olduğu ise, şüpheye dayanmaktadır. Bu durumda şüpheli bilgi kesin bilgiye galip gelmez ve kişi borçsuz olarak kabul edilir.³²

Böylece kişinin malı salt zanna bağlı olarak elinden çıkmaktan korunmuş olur.

Kaide: Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır. (Mecelle: 5. Madde)

(Bir şey, hangi hal üzere ise, aksine delil olmadıkça aynı hal üzere devamına hükmedilir.)

Bu madde Eşbâh'da “الأصل بقاء ما كان على ما كان” diye zikredilen kaide-i fıkhîyenin tercümesidir.³³ Yani bir şey belirli bir vakitte hangi hal üzere bulunuyor ise onun değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça varlığının devam ettiğine hükmedilir.³⁴ Bu madde 8. Maddeyle birlikte, Mecelle'nin 4. Maddesinin alt başlığı olarak değerlendirilmektedir.

Örneğin başkasına borcu olduğu kesin olarak bilinen bir kimse öldüğünde, varislerin murisin borcunu ödeyip ödemediği noktasında şüpheleri oluşacak olursa bu şüpheye itibar edilmez. Varisler, murisin borcunu ödemediğine dair bir delil getiremedikleri takdirde alacaklının hakları korunur ve borçluluk hali devam eder. Böylesi bir durumda murisin tekfîn ve defin masrafları karşılandıktan sonra borcu ödenir ve terekenin kalanı da mirasçılara pay edilir.³⁵

Zikredilen mesele, var olan halin aksine bir delil bulunamamasıyla birlikte kaideye örneklik teşkil eder. Böylelikle daha önceden varlığı kesin olarak bilinen borç, ölüm neticesinde mirasçılardan şüphesiyle birlikte ortadan kalkmamış olur ve alacaklının hakları korunarak, borcunun ifasıyla malının teminatı sağlanır.

Kaide: Beraat-ı zimmet asıldır. (Mecelle: 8. Madde)

(Kişinin zimmetinin, başkasının hakkı ile meşgul olmayıp beri olması asıldır.)

Kaide'nin Kitap ve Sünnetten dayandığı deliller vardır. Kitapta insanda asıl olanın zimmetinin günahahtan, suçtan ve borçtan beri olduğunu bildiren ayetler vardır.³⁶ Bunların en başında Hz. Âdem

²⁸ Hatice Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübra ve Mecelle'deki Tezahürleri*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimler, Doktora Tezi, 2022), 191

²⁹ Ali İhsan Pala, “*Mecelle'nin Başında Yer Alan Küllî Kaidelerin Usûlî Temelleri*, ” Uluslararası Mecelle Sempozyumu, (Bursa, Star Matbaacılık, 2017), 348

³⁰ Yûnus, 10/36.

³¹ Beşir Gözübenli, “Mefkûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mefkud> (11.05.2023)

³² Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübra ve Mecelle'deki Tezahürleri*, 205

³³ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/51

³⁴ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 295

³⁵ Hamza Aktan, “Miras”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras> (15.05.2023).

³⁶ Mustafa Boran, “Berâet-i Zimmet Asıldır Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 91/108 (Ekim 2022), 97.

ve Havva validemizin durumu yer almaktadır. Onlar yaratılıp cennete konuldukları zaman orada bulunan bütün nimetlerden yemelerine izin verilmiş, ancak bir ağaca yaklaşmaları yasaklanmıştı. Daha sonra onların hata ederek, yasaklanan ağaçtan yemeleri, yeryüzüne indirilmelerine sebep olmuştu. Hz. Âdem ve Hz. Havva bu hatalarına tövbe etmişler, tövbeleri kabul edilip affolunmuşlardır.³⁷ Görüldüğü üzere hatasız hal üzere yaratılan insanoğlu yalnızca kendi fiili ile hatalı ya da suçlu duruma düşebilir.

Temel insan hakları açısından son derece önemli olan bu kaide günümüzde “masumiyet karinesi” olarak da ifade edilir. Bu küllî kâidenin ifade ettiği mana, insanların günahsız, suçsuz, borçsuz ve hür olarak doğmasıdır.³⁸ Şöyle ki; hiçbir kimse aksi ispat edilmedikçe, herhangi bir sebeple suçlu görülemez. Yine borcu ispat edilinceye kadar herhangi bir kimsenin borçlu olduğu da söylenemez. Zira insan için aslolan suçsuzluk ve borçsuzluktur.³⁹

Borcun kesinleşmesi için borçlu olduğu iddia edilen kimsenin bu borcu ikrar etmesi ya da alacaklının bu borcu ispat etmesi gerekir.

Örneğin bir kimsenin borçlu olduğu iddia edilip, bu borcu ödemesi talep edildiğinde, iddia sahibinin iddiasını bir belgeyle delillendirmedeği müddetçe bahsi geçen kimse borçsuz kabul edilir ve herhangi bir bedel ödeme zorunluluğu olmaz.⁴⁰ Dolayısıyla insanlar hiçbir şekilde tarafı olmadıkları bir meselede maddi-manevi sorumlu tutulmazlar. Bu esasla mükelleflerin malları haksız yolla alınmaktan korunmuş olur.

Kaide: Bir zamanda sabit olan şeyin hilâfına delil olmadıkça bekasıyla hükmolunur. (Mecelle: 10 Madde)

(Bir vakitte sabit olan şeyin, izale edeni mevcut olmadıkça bekası ile hükmolunur.)

Bu madde Mecâmi'de

“مَا تَبَيَّنَ بِزَمَانٍ يُحْكَمُ بِبِقَائِهِ فَمَا تَبَيَّنَ كَوْنَهُ مَلْكَاً فِي وَقْتٍ مِنَ الْمَاضِي يُحْكَمُ بِبِقَائِهِ مَا لَمْ يُوجَدْ الْمَرْيُولُ” diye zikredilen kaidenin tercümesidir.⁴¹

Bu kaide yukarıda zikredilen “bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır” kaidesine mutabıktır ve onu tamamlar.⁴² Kaide geçmişte var olduğu sabit olan bir şeyin, aksine bir delil olmadıkça varlığına hükmedileceğini bildirir.⁴³

Örneğin bir şeyin mülkiyeti bir şahıs için sabit olsa, ondan satım, bağış, istimlâk gibi mülkiyeti nakleden ya da ortadan kaldıran hukukî bir sebep olmadıkça mülkiyet hakkının devam ettiğine hükmedilir. Eğer izale eden şey mevcut olursa, mülkiyetin devam ettiğine hükmedilmez.⁴⁴

Maddeden çıkarılan hüküm doğrultusunda, özel ve kamu mülklerinin sahipleri için geçmişte sabit olan haklarının ancak kendi iradeleri doğrultusunda bir başkasına devredilebileceği, aksi takdirde mülkiyet haklarının kendilerinde baki olduğu anlaşılmaktadır.

Mal sahibi olan kimselerin malları üzerindeki hakları da korunmuş olur ki bu haklar İslam Hukuku tarafından kamu ya da özel mülk fark etmeksizin, bizzat mülk sahiplerine verilmiş haklardır.

Kaide: Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfesi asıldır. (Mecelle: 11. Madde)

(Yani sonradan ortaya çıkan bir durumun, en yakın vakte izâfe edilmesi asıldır.)

“Şekk ile yakîn zail olmaz” maddesiyle bağlantılı olan 11. Madde sonradan ortaya çıkan bir durumun ne sebeple ve ne zaman olduğu hakkında farklı görüşler bulunursa zaman olarak yakın olanın muteber kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁵

³⁷ el-Bakara, 2/34-37.

³⁸ Boran, “Berâet-i Zimmet Asıldır Kaidelerinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği”, 97.

³⁹ Pala, “Mecelle'nin Başında Yer Alan Küllî Kaidelerin Usûlî Temelleri”, 350

⁴⁰ Pala, “Mecelle'nin Başında Yer Alan Küllî Kaidelerin Usûlî Temelleri”, 350

⁴¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/61

⁴² Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/61

⁴³ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 296

⁴⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/61.

Örneğin miras taksimi esnasında adamın boşanmış olduğu karısı, kocasının kendisini maraz-ı mevt'te (ölüm hastalığı)⁴⁶ boşadığını ve hala da iddet beklediğini iddia eder, diğer mirasçılar da bu boşanmanın hastalıktan önce olduğunu söyleyip bunu ispat edemezlerse, talakın yakın zaman olan hastalık esnasında olduğuna hükmedilir.⁴⁷

Sonuç olarak kadın mirastan hakkını alarak hukukun kendisine tanımış olduğu haktan mahrum edilmez. Aksi takdirde kadın sahip olması gereken malı alamaz ise bu durumda maddi olarak mağdur edilmiş olur.

Başka bir örnek verecek olursak Hıristiyan bir kadın, Müslüman olan kocasının vefatından önce kendisinin Müslüman olduğunu söyleyip, mirastan hakkını talep eder, diğer varisler de kocasının vefatından sonra Müslüman olduğunu iddia ederse; bu durumda söz varislerindir. Zira kadının Müslüman olması zaman olarak adamın ölümünden sonra olmaya daha yakındır.⁴⁸

Burada kadının maksadı mirastan pay almaktır. Ancak kadın hukuken kendisinin değil varislerin hakkı olan bir malı talep etmektedir. Kendisinin olmayan bu malı hile yoluyla almaya çalışan kadın kaideden çıkarılan hüküm doğrultusunda bu maksadını gerçekleştiremez. Dolayısıyla varislerin hakları bir başkasının adeta hile yoluyla gasp etmesinin önüne geçilmiş ve mirastan kendilerine düşen payı tam olarak almaları sağlanmıştır.

Kaide: Zarar ve Mukabele Bi'z-Zarar Yoktur. (Mecelle: 19.Madde)

(Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.)

Bu maddenin kaynağı Efendimiz (S.A.V.)'in "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" hadis-i şerifidir.⁴⁹ 7, 8 ve 9. kaideler birbirleriyle bağlantılı, birbirlerini tamamlayan kaideler olarak değerlendirilir. Öncelikle 6. Kaideyi açıklayalım; İslam hukukunda zarar vermek de verilen bir zarara zararla mukabelede bulunmak da yoktur. Kaideye göre her türlü zarar, zulüm ve hak ihlali yasaktır.⁵⁰ Kaideden hareketle, bir kimsenin başkasına ait olan bir malı gasp etmesi, telef etmesi, kundaklaması kısacası sahibi için zarar oluşturacak herhangi bir harekette bulunması yasaklanmıştır.

Kaide doğrultusunda günümüzde yapılan gasp, soygun, kundaklama, alışverişte hile, itlaf gibi hak ihlalleri yasaklanarak insanların mal emniyeti korunmuştur. Kaide aynı zamanda insanların ferdi olarak yapılan zarara ve işlenen suça karşılık vermelerini de yasaklamıştır. Şöyle ki; bir kimsenin malı itlaf edilmiş ve maddi olarak zarara uğratılmış olsa, bu zarar kaidenin birinci kısmından anlaşıldığı üzere elbette ki yasaktır. Böyle bir durumda, mağdur olan tarafın da karşı tarafın malına zarar vermeye hakkı yoktur. Malı zarara uğrayan taraf mahkemeye başvurarak, malında oluşan zararını mahkeme eliyle malını itlaf eden kimseden alır.⁵¹

Örneğin bir esnafı düşünelim, kendisi gibi esnaf olan komşusu ile aralarındaki husumetten ötürü komşusunun iş yerini kundaklayarak malına zarar vermiş olsa ve malı zarara uğrayan taraf da misliyle ona karşılık verse, bu durum kaide gereği zarar vermenin ve yapılan zarara da misliyle karşılık vermenin yasaklanmasıyla birlikte asla kabul edilemez. Zira kaide önce zarar vermeyi, ardından da zarara misliyle karşılık vermeyi yasaklamıştır.

Kaideden malın muhafazasıyla alakalı çıkarılan hüküm doğrultusunda şunları söyleyebiliriz, her ne sebep olursa olsun bir başkasının malına zarar vermek yasaklanarak mülkiyetler her türlü

⁴⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/63.

⁴⁶ Ali Bakkal, "Maraz-ı Mevt", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maraz-i-mevt> (10.06.2023).

⁴⁷ İbn Nüceym, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 208

⁴⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/64

⁴⁹ İbn Mâce, *Ahkâm*, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. V, s. 327; Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, Akdiye, 31; Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, 1. bs., Beyrut 1411/1990, C. II, s. 66, Hadis No: 2345; Kardavî, *Riâyetü'l-Bîe fî Şerîati'l-İslâm*, s. 40.

⁵⁰ Savaş Kocabaş, "*Çevreyi Korumaya Esas Teşkil Edecek İslam Hukuku Kaideleri*," *Çevre Ve Ahlak Sempozyumu*, (Gaziantep, 2013), 131-151

⁵¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/78

tecavüzden korunmuştur. Böylelikle insanların evleri, arabaları, eşyaları ezümle sahip oldukları bütün mallarının emniyeti dışarıdan gelecek zararlara karşı korunmuş olur.

Son tahlilde bu kaidelerin genel amaçları yalnızca malı korumakla sınırlı olmayıp, insanların toplumda huzurla yaşamalarına da vesile olur. Kaldı ki belirli kurallarla sınırların çizilmediği toplumlarda insanların mal güvenliği de can güvenliği de tehdit altında olur. Kurallar toplumu olmamak yalnızca halk için değil aynı zaman da devlet için de tehlike oluşturur. Bunun gibi yasa dışı hal-lerin yaygınlaşması da toplumda kargaşa oluşmasına sebebiyet verir.

**Kaide: Zarar izale olunur. (Mecelle: 20. Madde)
(Zarar izale edilir/giderilir.)**

Bu madde Eşbâh'ta zikredilen *الصَّرْرُ بِزَالِ* kaidesinin tercümesidir.⁵² Fakihler bu kaideyi gasp, şuf'a ve fıkıh kitaplarının diğer bölümlerinde zikretmiş ve fıkıhın birçok konusunu bu kaide üzerine bina etmişlerdir.⁵³

Kaide bilerek veya bilmeyerek meydana gelmiş olan zararın sahibine ödenmesi ve telafi edilmesi veya hala devam eden bir zarar var ise onun da ortadan kaldırılması gerektiğini ifade ediyor.⁵⁴

Örneğin bir kimse trafikte tamamen kendi hatası sonucu bir başkasının aracına çarparak hasar meydana gelmesine sebep olsa, bu durumda karşı tarafın uğramış olduğu zararı, tazmin etmesi gerekir. Arabaya çarpan kimse her şeyden önce bir insanlık görevi olarak aracından inip karşı tarafta öncelikle can kaybı olup olmadığına bakmalı akabinde de maddi olarak vermiş olduğu zararı tespit edip, tutanak tutarak gerekli işlemleri yapıp, mağdur tarafın zararını tazmin etmelidir.

Aksi halde mağdurun arabasındaki hasar giderilmediği takdirde, maddi olarak zarara uğraması kaçınılmaz olacaktır. Kaideye uyulduğu takdirde, mağdurun arabasında oluşan zarar tazmin edilmiş ve malı korunmuş olur.

Başka bir misal verecek olursak; örneğin bir kimse mağazadan sağlam ve kusursuz olarak bildiği bir malı satın almış, ancak eve geldiğinde malın kusurlu olarak kendisine satıldığını fark etmiş olsa, bu durumda kişinin bu malı iade ederek parasını geri alma hakkı vardır.⁵⁵ Zira müşteri malı kusursuz olduğu için almış ancak satıcı kusurlu olan malı kusursuz fiyatında satmıştır. Bu durum elbette ki müşteriye maddi bir zarar oluşturacağı için kaide ışığında iade hakkı vardır. İadeyle birlikte de kusurlu olan malı kusursuz fiyatından almamış olur ve maddi olarak zarara uğramaktan kurtulmuş olur. Bunun fıkıh terminolojisindeki karşılığı "Ayıp Muhayyerliği"dir.⁵⁶

**Kaide: Zarar bi-kaderi'l-imbân izale olunur. (Mecelle 31. Madde)
(Zarar imbân miktarıyla defedilir.)**

Bu madde Mecâmi'de "الصَّرْرُ مَذْفُوعٌ بَعْدَ الْإِمْكَانِ" diye zikredilen kaidenin tercümesidir.⁵⁷ Yani meydana gelmiş olan zarar imbânların elverdiği ölçüde ortadan kaldırılır. Zararın tamamının karşılanması ihtimali yok ise olabildiğince karşılanması gerekir.⁵⁸

Örneğin bir kimsenin çalınan malı, hırsızın elinde telef olsa, bu durumda hırsızın çaldığı malı iade ederek zararı ortadan kaldırma imkânı kalmamıştır. O halde çaldığı malın bedelini sahibine ödeyerek zararın imkân dâhilinde ortadan kaldırılması amaçlanır.⁵⁹

⁵² Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/79

⁵³ İbn Nüceym, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 266

⁵⁴ Kocabaş, "Çevreyi Korumaya Esas Teşkil Edecek İslam Hukuku Kaideleri," 140

⁵⁵ Mustafa Kisbet, "İslam Hukukunda Ayıplı Mal Satışında Tüketicinin Korunması", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/ 1 (Bahar 2019), 163.

⁵⁶ İbn Nüceym, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 266

⁵⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/90

⁵⁸ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 302

⁵⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/90

Bir önceki kaideye zararın tamamen ortadan kaldırılması söz konusuysen zarar, imkânlar dâhilinde ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Görüldüğü üzere mağdur tarafın malı aynen olmasa da kıymeti verilerek imkânların elverdiği ölçüde korunmuş olur.

Kaide: İztırar gayrin hakkını iptal etmez. (Mecelle 33. Madde)

(Yasak olan bir işi yapmaya mecbur olmak, başkasının hakkını iptal etmez.)

Bu madde Mecâmi'de "أَلْإِضْطْرَارُ لَا يُبْطِلُ حَقَّ غَيْرِهِ" diye zikredilen kaidenin tercümesidir.⁶⁰

Bir kimsenin başkasına ait bir şeyden yararlanmak zorunda kalması diğerinin o şey üzerindeki hakkını iptal etmez.⁶¹

Bu kaideye göre örneğin bir kimse ödemeyi peşinen yaparak 1 yılına ev kiralamış olsa ve evde elinde olmayan sebeplerden ötürü bir yıldan 20 gün fazla kalır ise; bu durumda fazladan kaldığı 20 gün için ayrıca kira ödemesi gerekir.

Kiracının mazeret halinde evde ödeme yaptığı süreden fazla kalması, ev sahibinin kendi mülkiyeti için bir başkasından alma ihtimali olan ücreti alamaması sonucunu doğurur. Dolayısıyla ev sahibi mağdur olmuş ve elde etme ihtimali olan kazançtan mahrum edilmiş olur. Kiracının zaruretle birlikte fazladan kaldığı 20 günün ücretini ev sahibine ödemesi gerekir. Plan dâhilinde olmayan fazladan kalınan günler ev sahibinin kendi mülkiyetinde bulunan tasarruf hakkını ortadan kaldırmaz. Böylece ev sahibine fazladan kalınan günlerin ücreti ödenerek maddi olarak kayıp yaşamamasının önüne geçilmiş ve dolayısıyla mülkiyet hakkı korunmuş olur.

Kaide: Aslın ifâsı kabil olmadığı halde bedeli ifâ olunur. (Mecelle: 53. Madde)

(Asıl batıl olunca bedele gidilir.)

Bu madde Mecâmi'de "إِذَا بَطَلَ الْأَصْلُ بَيَّنَّ إِلَى الْبَدَلِ" diye zikredilen kaideden alınmıştır.⁶² Yani öncelikle aslın ifası gerekir. Aslın ifası mümkün olduğu halde bedelin ifası yapılamaz. Zira aslın ifası eda iken, bedelin ifası ise kazâ ve aslın halefidir. Asıl mümkün iken halefe gidilmez.⁶³ İfâsı gereken bir borcun aslı ödenemez ise, bedeli ödenir.

Örneğin gasp edilen bir malın ifası mümkün olmadığında bedelinin ödenmesi gerekir.⁶⁴ Şöyle ki bir kimsenin artık üretimi yapılmayan telefonu çalınmış ve çalan kimse de telefonu satın ücretini de harcamış olsa, hırsız yakalandığında öncelikle "Zarar izale olunur" kaidesinin gereği olarak çaldığı telefonu sahibine vermesi istenir. Buna "misl-i ma'kûl ile kaza yahut kaza-i kâmil" denir.⁶⁵ Ancak bu mümkün olmadığı için böylesi bir durumda kaide gereği malın bedelini sahibine vermesi gerekir. Şöyle ki, hırsızın aynı modelde olan telefonu sahibine temin etme imkânı olmadığından telefonun bedelini sahibine ödemesi gerekir.

Kaide mağdur tarafın, malının aynî olarak olmasa da nakdî olarak temin edilmesini sağlayarak malını korumuş oldu.

Kaide: Velâyet-i hâssa velâyet-i âmmeden akvâdır. (Mecelle: 59. Madde)

(Özel velayet genel velayetten daha kuvvetlidir.)

Bu madde Eşbâh'da "أَقْوَى مِنَ الْوَلَايَةِ الْعَامَّةِ الْوَلَايَةُ الْخَاصَّةُ" diye zikredilen kaidenin tercümesidir.⁶⁶

Velâyet-i hasa yani özel velayet babanın çocukları ve vasînin kâsırları üzerindeki velâyeti ile mütevellînin vakıf mallar hakkındaki velayeti gibi özel mahiyete hâiz olan yani belli şahıs ve malla-

⁶⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 1/92

⁶¹ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 303

⁶² Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 1/119

⁶³ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 1/119

⁶⁴ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 303

⁶⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 1/119

⁶⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 1/127

ra taalluk eden velayettir. Velâyet-i âmme yani genel velayet ise hâkim ve vâli gibi devlet organlarının sahip olduğu; bütün mal ve fertlere şamil olan velayettir.⁶⁷

Kaide bize şahsî ya da malî işleri yürütmekle görevli olanlar arasında özel velayete sahip olanın yetkisinin genel velayete sahip olandan daha güçlü olduğunu bildiriyor.

Kaideyi mali işler üzerinden örneklendirecek olursak; genel velayet hakkına dayanarak hâkim bir vakfın malını satmış, vakfın müteveli heyeti de aynı malı kiralamış olsa; bu durumda hâkimin satışı değil, heyetin kiralaması geçerli olur.⁶⁸ Vakıf üzerinde hususî velayet hakkına sahip olan müteveli heyettir. Hususi velayet hakkı da umumi velayet hakkından daha kuvvetlidir.

Böylelikle hususi velayet hakkına binaen yapılan kiralamanın geçerli olmasıyla birlikte vakfın sahip olduğu mülkiyet hakkı korunmuş olur.

Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, kamu velâyeti sahibinin, özel velâyet sahibini denetleme hakkı vardır. Eğer özel hak sahibi kötü hal ve hareketlere sahip olursa, hakkında soruşturma başlatılır. Soruşturma sonucunda hıyaneti tespit edilen özel velayet sahibi azledilir ve yerine güvenilir olan vâsi ya da müteveli tayin edilir. Yapılan bu işlem de yine hem özel mülkiyet hem de vakıf mülkiyetini korumaya yöneliktir.⁶⁹

Kaide: Sâkit'e bir söz isnad olunmaz, lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır. (Mecelle: 67. Madde)

(Sükût edene bir söz nispet edilmez, ancak ihtiyaç anında sessizlik beyandır.)

Bu madde Eşbâh'da "لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ" diye zikredilen kaidenin tercümesidir.

Konuşmayan birine konuştu denilmez ancak konuşması gereken yerde sessiz kalırsa bu hal, sükût-u beyan yerine geçer.⁷⁰ Sessizlik genel kabule göre olumsuz bir tutum olarak değerlendirilir. Ancak ihtiyaç halinde; sükût eden kimse, sükûtu gerektiren bir hal ve sükût edilen bir konunun birleştiği bir ortamda sessizlik, hukukî bir geçerlilik kazanır.⁷¹

Sükût hali; nikâh, alışveriş, hibe, velayet, nesebin tespiti ve talak gibi birçok meselede hükmün gerçekleşmesine vesile olur.

Örneğin bir kimse satış esnasında malda olan kusuru müşteriye söylese ve müşteri de sessiz kalırsa bu durum müşterinin bu kusura razı olduğunu gösterir. Dolayısıyla müşterinin satıştan sonra, kusurdan ötürü malı iade etme hakkı kalmaz.⁷²

Müşteri malın kusurunu duyup sustuğu halde malı iade ederse, bu durum satıcı için bir zarar oluşturacaktır. Satıcının malında oluşması muhtemel zarar, müşteriye iade hakkı verilmemekle birlikte önlenmiş ve satıcının malı korunmuş oldu.

Kaide: Kaide: Mükâtebe muhataba gibidir. (Mecelle: 69. Madde)

(Karşılıklı yazışma karşılıklı konuşma gibidir.)

Bu madde Eşbah'da "قال في الهداية وَ الْكِتَابُ كَالْحِطَابِ..." diye zikredilen kaideden alınmıştır.⁷³

Bir sözleşme veya işlem karşılıklı konuşarak yapılabileceği gibi yazışma şeklinde de yapılabilir.⁷⁴ Yapılan bu işlemler de yüz yüze yapılan işlemlerde olduğu gibi taraflar için hukuksal yükümlülükleri doğurur.

⁶⁷ Mustafa Genç, *İslam Hukukunda Velayetin Mahiyeti*, ASEAD 7/6, 2020, 204-227

⁶⁸ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 144.

⁶⁹ Mustafa Genç, "Velayetin Mahiyeti" 211-212

⁷⁰ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 311

⁷¹ Muharrem Önder, "İslâm Hukukunda Bir İrade Beyânı Türü Olan Sükûtu Hükmü ve Beyân Kabul Edilme Şartları" Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2018, 12/7-42

⁷² Önder, *İslâm Hukukunda Bir İrade Beyânı Türü Olan Sükûtu Hükmü ve Beyân Kabul Edilme Şartları* 30

⁷³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/144

⁷⁴ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 316

Örneğin günümüzde sıklıkla gerçekleştirilen internet alışverişleri bu kabildendir. Bir kimse internetten alışveriş yapıp, ödemeyi de peşinen yapmış olsa mal sahibinin en kısa sürede satmış olduğu malı müşteriye teslim etmesi gerekir. Gerçekleşen bu akit mal sahibi ve müşteri birbirlerini her ne kadar hiç görmemiş de olsalar kaide gereği sanal ortamda yaptıkları alışveriş akdi sanki yüz yüze yapılan akit gibi kabul edilip, taraflar için hukukî yükümlülükler oluşmasını gerekli kılar.

Sonuç olarak müşteri, peşin olarak ödemesini yaparak satıştan kaynaklanan hukukî sorumluluğunu yerine getirmiş olur ve satıcıdan da sorumluluğunun gereği olarak malı sorunsuz bir şekilde teslim etmesi beklenir. Eğer satıcı burada malı sorunsuz bir şekilde teslim etmezse yüz yüze yapılan akitlerde olduğu gibi hukuksal bir süreç başlatılarak, müşterinin mümkünse malın bizatihi kendisini ya da ödemiş olduğu bedeli alması sağlanarak malî hakları korunmuş olur.

**Hatası zahir olan zanna itibar yoktur. (Mecelle: 72. Madde)
(Hatası açık olan zanna itibar edilmez.)**

Bu madde Eşbâh'da “لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيِّنِ خَطَاؤُهُ”⁷⁵ kaidesinin tercümesidir.

Hatalı olduğu açığa çıkan zanna itibar edilmez.⁷⁶ Hükme binaen zanna dayanarak yapılan hatalı işlem de dolayısıyla muteber kabul edilmez.

Örneğin bir kimse başka bir kimseye borcu olduğu zannıyla o kimseye ödeme yapmış, ancak daha sonra borcu ödemiş olduğu ortaya çıksa fazladan ödediğini almak üzere rücû eder.⁷⁷

Böylesi bir durumda kişi ödemesi gereken miktardan daha fazla olan miktarı ödemiş olur ki bu da maddi zarara yol açar. Dolayısıyla kişi hatasını fark edince fazladan ödediği miktarı alma hakkına sahiptir. Böylece malı hata ile zarara uğramaktan korunmuş olur.

Başka bir misal verecek olursak; markette alışveriş yapan bir kimse kasaya geldiğinde, ödemesi gereken miktarı kasiyerin hatasıyla fazladan ödeyip bu durumu da sonradan fark ederse; fazladan ödediği miktarı talep edip, alma hakkına sahiptir.

Kasiyerin hatasıyla fazladan ödediği miktar müşteriyi elbette ki zarara uğratacaktır. Bu zararın izalesi için müşteriye fazladan ödediği miktar iade edilir. Bu durumda müşteri yok yere fazladan ücret ödemiş ve malının azalarak zarara uğramasından korunmuş olur.

**Senede müstenit olan ihtimal ile hüccet yoktur. (Mecelle: 73. Madde)
(Delilden ortaya çıkan ihtimal ile birlikte, hüccet olmaz.)**

Bu madde Eşbâh'da “لَا حُجَّةَ مَعَ الْإِحْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنْ دَلِيلٍ”⁷⁸ diye zikredilen kaidenin tercümesidir.

Delil olarak kullanılabilir bir şeyde, senet ve delile dayalı bir ihtimal ortaya çıkmışsa artık o delil olarak kullanılmaz.⁷⁹

Örneğin maraz-ı mevtinde yani ölüm döşeginde olan bir kimse varislerden birine borcu olduğunu bunun da malından verilmesi gerektiğini ikrar eder ise, diğer varislerden mal kaçırma ihtimali olduğundan dolayı bu borç ikrarı muteber kabul edilmez. Borcu olduğu iddia edilen varis için yapılan bu ikrar her ne kadar delil olsa da, muris'in maraz-ı mevtte oluşuyla birlikte varislerden mal kaçırmak ve varislerin hakkını iptal etme ihtimali, yapılan bu ikrarı delil olmaktan düşürür.⁸⁰

Muris'in hastalığı ölümle sonuçlandığı takdirde geride bırakmış olduğu mirastan bahsi geçen borçlu olduğu iddia edilen varise ayrıca bir ödeme yapılmaz ve tereke herkese belirlenen miktar doğrultusunda taksim edilir. Sonuç olarak varislerin malları da kaide doğrultusunda eksiltilmekten korunmuş olur.

⁷⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/148

⁷⁶ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 316

⁷⁷ İbn Nüceym, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 468

⁷⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/150

⁷⁹ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 316

⁸⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/150

Va'dler suver-i ta'liki iktisa ile lâzım olur. (Mecelle: 84. Madde)**(Vaadler, talik suretleriyle lazım olurlar.)**

Bu madde Eşbâh'da “وَلَا يَلْزَمُ الْوَعْدُ إِلَّا إِذَا كَانَ مُعَلَّقًا” diye zikredilen kaidenin tercümesidir.⁸¹

Belli bir şarta bağlanan va'd, o şartın gerçekleşmesi ile bağlayıcı hale gelir.⁸² Örneğin bir kimse parasını alamamak korkusuyla malını bir şahsa satmaktan imtina etse, üçüncü bir şahısta “sen bu malı o kişiye sat, eğer o ödemezse ben öderim” der ise, adamın bu va'd üzerine satışı, va'edenin kefaletini gerektirir. Şayet müşteri parayı ödemez ise, vaadedenin kefil sıfatıyla satıcıya bu bedeli ödemesi gerekir.⁸³

Satıcının malı burada kefil üzerinden korunmaktadır. Yukarıda da zikredildiği üzere satıcı kefil olan kimsenin sözüne güvenerek akdi gerçekleştirmiş ancak ödemesini alamadığı durumda da zarara uğramış bulunmaktadır. Bu durumda sözüne güvenerek alışverişi gerçekleştirdiği kefilin, satıcıya bedeli ödemesiyle birlikte satıcının malı korunmuş olur.

Mübaşir müte'ammid olmasa da zâmin olur. (92. Madde)**(Başkasının malını telefi kasdetse de kasdetmese de, mübaşir olan verdiği zararı öder.)**

Bu madde Mecâmi'de “الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ” diye zikredilen kaidenin tercümesidir.⁸⁴

Bizzat zarar veren kişi kasıtlı olmasa da zararı tazmin etmekle yükümlüdür. Yani fiili bizzat gerçekleştiren (mübaşir), yapmış olduğu fiili bilerek ve isteyerek (müte'ammiden) yapmamış dahi olsa, yine de fiilin ortaya çıkarmış olduğu zararı tazmin etmekle yükümlü tutulur.⁸⁵

“Olmasa da” ibaresinden anlaşılır ki, mübaşir kasıtlı (müte'ammid) olduğu surette dahi zâmin olması en doğrusu olur. Yani mübaşir kasıtlı (müte'ammid) olduğu takdirde itlaf ettiği malı zâmin olacağı gibi, kasıtlı (müte'ammid) olmadığı surette dahi zâmin olur.⁸⁶

Çeşitli meslek sahiplerinin, mesleklerini yaparken sebep oldukları zararlar, uygulamada görülen ihmaller üzerine Hz. Ali zamanında tazmin kapsamına alınmıştır. Bu husus günümüzde, özellikle doktor hataları sebebiyle uğranılan zararlar için örnek kabul edilebilir.⁸⁷

Örneğin bir nakliyecinin ev taşıma işlemi esnasında sehpayı düşürüp kırmış olsa, sehpanın kırılmasıyla ev sahibi için oluşan zararı tazmin etmesi gerekir. Bu noktada nakliyecinin kırma eylemini hata ile gerçekleştirmiş olması sonucu değiştirmeyip, tazmin sorumluluğunu üzerinden düşürmez. Zira yukarıda yapılan açıklamadan anlaşıldığı üzere zarar veren kişi kasıtlı olmasa bile, bir başkası için kendisinin eliyle oluşan zararı tazmin etmesi gerekir.⁸⁸

Son tahlilde sehpanın kırılmasıyla birlikte ev sahibinin uğramış olduğu zarar nakliyecinin tarafından karşılanarak malı zarardan korunmuş olur.

Kimsenin mülküne, anın izni olmaksızın âhar bir kimsenin tasarruf etmesi câiz değildir. (96. Madde)**(Bir kimse için, başkasının mülkünde, onun izni olmadan tasarruf etmek câiz değildir.)**

Bu madde ed-Dürrü'l-Muhtâr'da “لَا يَجُوزُ النَّصْرَفُ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِإِذْنِهِ وَلَا وَلَايَتِهِ” diye zikredilen kaideden alınmıştır.

Bir kimsenin malında-mülkünde onun izni olmaksızın tasarrufta bulunulamaz.⁸⁹ Bir kimse izinsiz bir başkasının evine giremez, eşyasını alamaz, ona ait olan bir malı da satamaz.

⁸¹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/171

⁸² Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 319

⁸³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/172

⁸⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/181

⁸⁵ Mustafa Ünal, "Mecelle'nin 92. Maddesinin Kusursuz Sorumluluk Bakımından İncelenmesi", *Adalet Dergisi* / 62-63 (Aralık 2019): 357-381

⁸⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/181

⁸⁷ Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 191

⁸⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/182

⁸⁹ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 322

Kaide çerçevesinde kişinin sahip olduğu malların bir başkası tarafından alınıp satılması ya da geçici bir süreyle kullanılması yasaklanarak, sahip olduğu mallar korunmuştur.

Kaide yalnızca şahıslar için değil kamu mülkiyetleri için de önem arz eder. Malumdur ki üzerinde yaşamış olduğumuz ülke topraklarının bazıları özel mülk bazıları da hazineye ait olan tarla ve arsalardan oluşmaktadır. Nasıl ki özel mülkiyetlerin dokunulmazlıkları vardır, aynı hüküm kamu mülkiyetleri için de geçerlidir.

Devlet yetkili memur ve mühendisleri aracılığıyla belirli aralıklarla tarla ve arsalarını kontrol eder ve sahibi olduğu mülkiyetler üzerinde üçüncü şahısların tasarrufu olup olmadığını denetleyerek tespitini yapar. Bu noktada ne vatandaşın, ne de başka bir kamu kurumunun sahibi olmadığı bu hazine arazilerini kullanma hakkı kaideden de anlaşılacağı üzere elbette ki yoktur. Herhangi bir kira akdi yapılmadan bu yasağı delen vatandaş ya da başka bir kurum olur ise, bu durumda devlet kendisine ait olan arazinin kullanıldığı süreyi belirleyerek, bu kullanım karşılığında ecr-i misil alma hakkına da sahiptir.⁹⁰ Kaide şahıs ya da kamuya ait mal üzerinde bir başkasının tasarruf yetkisini yasaklayarak mülkiyet hakkını korumuş olur.

Kişilerin mülkiyet hakkı kendilerinde olmayan mallar üzerinde tasarruf yetkisi yoktur. Geçici süreyle mal sahibinin izni dışında o mülkten fayda sağlarsa, bunun da ücretini mal sahibine ödemesi gerekir. Malın sahibi bazen şahıslar bazen de devletin bizzat kendisi olur.

**Bilâ sebep-i meşrû birinin malını bir kimsenin ahz etmesi câiz olmaz. (97. Madde)
(Hiçbir kimse için, başkasının malını şer'î bir sebep olmaksızın almak caiz olmaz.)**

Bu madde Mecâmi'de "لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ مَالَ أَحَدٍ بِلَا سَبَبٍ شَرْعِيٍّ" kaidesinin tercümesi olup ayrıca Efen-dimiz (S.A.V.)'in "Hiçbiriniz kardeşinin herhangi bir malını ciddi olarak veya şaka yoluyla almasın. Bi-riniz arkadaşının bir değneğini bile olsa, onu iade etsin." buyurmuştur.⁹¹

Bilâ sebep-i meşrû birinin mâlini bir kimsenin ahz etmesi caiz olmaz" prensibi ise "Gerçek şu ki ben bir insanım. Sizden bazısı, getirdiği delil ile diğerlerinden daha ikna edici olabilir. Bu sebeple ben, kimin lehine diğer kardeşinin hakkından bir parçayı hükmedersem, şüphesiz o ateşten bir parçadır. Onu ister alsın ister bıraksın" hadislerinin anlamından istidlâl edilerek çıkarılmıştır.⁹²

Alım, satım, bağış, hediye gibi mülkiyeti nakleden meşru bir sebep yok ise bir başkasının malını almak caiz değildir.⁹³ Çünkü İslam insanlar arasındaki içtimaî, iktisadî ve kültürel bütün ilişkilerin meşru ve haklı bir sebebe dayanmasını öngörmektedir. Kaide çerçevesinde meşru bir sebebe dayanmayan haksız kazançlar İslam hukukunda tazmin edilmesi gereken borçlar kapsamında değerlendirilir.⁹⁴

Dolayısıyla bir kimse başkasına ait olan malı, ancak mal sahibi kendisine bedel karşılığında sat-tar ya da kiraya verirse alabilir. Yahut da kendisine hibe edilirse alabilir. Bunların dışında alırsa gasp olur ve malı iade etmesi gerekir.

Kaide kişilerin mülkünde olan malları bir başkasının üzerinde tasarrufta bulunmasını yasakla-yarak korumuştur.

SONUÇ

Küllî kâideler (Kavâid-i Külliyye) ferî meselelerin (cüz'iyâtın) tamamını veya ekserisini içine alan genel kurallardır. Bir küllî kâidenin kapsamına ibadet, aile, borçlar, ceza vs. fikhın hemen her dalına ait çok farklı meselelerinin hükümlerinin girmesi mümkündür.

⁹⁰ Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Te'sirleri*, Dergi Park, 20.

⁹¹ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 1/188

⁹² Buhârî, "Şehâdât", 27, "Ahkâm", 20; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Akdiye" 7; Tirmizî, "Ahkâm" 11; Nesâî, "Kudât" 13, 33; İbn Mâce, "Ahkâm", 5

⁹³ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 322

⁹⁴ Ali Kaya, Halit Çalş, "Haksız İktisap", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/haksiz-iktisap> (04.05.2023)

Mecelle'nin küllî kâideleri ekseninde yaptığımız bu çalışmada bahse konu bu küllî kaideler içerisinde malın korunmasına yönelik hükümlerin tespitine ve bu hükümlere hangi maddeler altında yer verilmiş olduğu tetkik edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada malı korumaya yönelik birçok örneğe rastlanmıştır.

Bu çalışmanın hedeflerinden biri de İslâm hukukunun genel birçok fer'î meseleye kaynaklık ve temel teşkil edecek sayılamayacak kadar genel nitelikli prensipler ihtiva ettiğinin somut şekilde ortaya konulmasıdır.

Bu bağlamda İslâm'ın koymuş olduğu bu kaideler ışığında malın korunması insanların yaşadıkları tüm zamanlarda huzur içinde bir hayat sürmeleri hedefini barındırır. Bahsi geçen kurallara uyulduğu takdirde insanlar yaşamış oldukları beldelerde güven ve huzur içinde olurlar.

Aksi halde kurallara uyulmayan bir toplumda insanların mal emniyetinin sağlanamayışı toplumdaki güven duygusunu zedeler, insanların özgürlüklerini kısıtlar ve şahıslar arasında haksızlığa yol açar. Dolayısıyla bu durum toplumda kargaşa ve kaosa neden olur. Öyle ki, bu kanunsuzluk mal güvenliğini de aşarak can güvenliğinin dahi tehlikeye girmesi sonucunu doğurabilir.

KAYNAKLAR

- Abdürrezzâk Ahmed, Es-Senhuri, Usuli Kanûn, 15, Kaihe, 1941.
- Ahmed b. Hanbel, Müsned, 221-223, Karaman, Hayreddin. İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, I, 223, İz Yayıncılık, 2018.
- Akgündüz, Ahmet. İslam Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Te'sirleri. Dergi Park.
- Aktan, Hamza. "Miras". TDV İslâm Ansiklopedisi. (15.05.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras>.
- Alsaç, Hatice. Kavâid-i Külliye-i Kübra ve Mecelle'deki Tezahürleri. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimler, Doktora Tezi, 2022.
- Apaydın, Yunus, A.Ö.F. İslam Hukukuna Giriş, Eskişehir, 2019.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye". TDV İslâm Ansiklopedisi. (03.05.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecelle-i-ahkam-i-adliyye>.
- Bakkal, Ali. "Maraz-ı Mevt". TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maraz-i-mevt> (10.06.2023).
- Boran, Mustafa. "Berâet-i Zimmet Asıldır Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi.91/108 (Ekim 2022), 190-191.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdüş-şeria". TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003)27, 423-427.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/869), el-Câmiu's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
- Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadramî, İbn Haldûn, Mukaddime.
- Efendi, Ali Haydar. Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l Ahkâm. çev. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- el-Hanefî el-Mısri, Zeyn b. İbrâhîm. El-Eşbâh ve'n-Nezâirü'l-Fıkhiyye Alâ Mezhebi'l-Hanefiyye. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 536.
- Genç, Mustafa. İslam Hukukunda Velayetin Mahiyeti, ASEAD 7/6, 2020, 204-227.
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd". TDV İslâm Ansiklopedisi. (11.05.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/mefkud>.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/213648#:~:text=Nihayet%20bu%20takdir%3%AE%20ve%20misil%3%AE,ise%2C%20buna%20da%20ecrimisil%20denilir>.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 275/888), Sünen, I-II, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, y.y 1395/1975.
- Kaya, Ali-Çalış, Halit. "Haksız İktisap, TDV İslâm Ansiklopedisi. (04.05.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/haksiz-iktisap>.
- Kisbet, Mustafa. "İslam Hukukunda Ayrıplı Mal Satışında Tüketicinin Korunması". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 5/ 1 (Bahar 2019). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/595436#:~:text=Bu%20d%C3%BCzenlemelerden%20biri%20de%20al%C4%B1c%C4%B1n%C4%B1n, en%20%C3%B6nemli%20hareket%20noktalar%C4%B1ndan%20birdir>.

- Kocabaş, Savaş."Çevreyi Korumaya Esas Teşkil Edecek İslam Hukuku Kaideleri, " Çevre ve Ahlak Sempozyumu. Gaziantep, 2013.
- Köse, Saffet. İslam Hukukuna Giriş İstanbul.Hikmetevi Yayınları, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Ömeroğlu, Cumali. İslam Hukukunda Malın Korunmasına Yönelik Hükümler Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Önder, Muharrem."İslâm Hukukunda Bir İrade Beyânı Türü Olan Sükûtun Hükümü ve Beyân Kabul Edilme Şartları" Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2018, 12/7-42.
- Pala, Ali İhsan "Mecelle'nin Başında Yer Alan Külli Kaidelerin Usûlî Temelleri, " Uluslararası Mecelle Sempozyumu, Bursa, Star Matbaacılık, 2017.
- Sinanoğlu, Mustafa."el-Makâsîd". TDV İslâm Ansiklopedisi. (03.05.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-makasid>.
- Ünal, Mustafa. "Mecelle'nin 92. Maddesinin Kusursuz Sorumluluk Bakımından İncelenmesi", Adalet Dergisi / 62-63 (Aralık 2019), 357-381.
- Yıldırım, Mustafa. Mecelle'nin Külli Kaideleri.İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskım, 2009.

Teoriden Pratiğe Manevi Danışmanlık ve Rehberlik ile Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Arasındaki Benzerlikler ve Farklar

Hacer Kaptan*

ÖZET

Bu bildiri de manevî danışmanlık ve rehberlik ile psikolojik danışmanlık ve rehberlik arasındaki ilişkinin farkları ve benzerlikleri açısından ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışma yapılırken iki alanın ne olduğundan başlayarak farklılıkları ve benzerliklerini tanım, tarihçe, ilke ve teknikleri, amaçları, konuları ve çalışma alanları açısından teorik anlamda incelenmiştir. Böylece manevi danışmanlık ile psikolojik danışmanlık arasındaki ortak noktaların ve farklılıkların karşılaştırmasını yaparak bir yandan psikolojik danışmanların diğer yandan manevi danışmanlık hizmeti veren manevi destek uzmanlarının danışmanlarına verdikleri danışmanlık hizmetlerinin gelişmesine katkıda bulunmak hedeflenmiştir. Ülkemizde yapılan araştırmalarda bu iki alan arasında fark ve benzerlikleri açısından daha önce hiç çalışma yapılmamış olması hasebiyle çalışmamız bir ilktir. Bildiride yer alan veriler, ülkemiz ve yurt dışında yapılan manevi danışmanlık ve psikolojik danışmanlık hakkındaki araştırmalardan literatür taraması yapılarak doküman inceleme yöntemi ile elde edilmiştir. Yapılan araştırmalar, psikolojik iyi oluşun ve psikolojik sağlamlığın önemli temel taşlarından olan maneviyat ve dinin psikoloji biliminde ve psikolojik yardım süreçlerin de dikkate alındığında manevi danışma ve psikolojik danışma sürecine zenginlik katmakta ve özellikle manevi ve dini inançları psikolojik işlevsellikleri açısından önemli role sahip olan danışmanların, psikolojik danışma süreçlerinden yararlanmalarını kolaylaştırmakta olduğu, bu iki alan muhteva ve birikimleriyle birbirine yardımcı olduklarında hem insanın psikolojik sağaltımında önemli düzeyde katkı sağlayabileceği hem de bireysel dini yaşantının gerektiği gibi anlaşılması ve yaşanmasında etkili olabileceği sonucuna varılmıştır. Tebliğde, kavramların uzunluğu ve çok sayıda tekrarlama nedeniyle psikolojik danışmanlık ve rehberlik hizmetleri PDR, Manevi rehberlik danışmanlık hizmetleri de MDR şeklinde ifade edilecektir. Yapılan literatür çalışmasından çıkarımlarımıza göre MDR alanını daha iyi anlayabilmek için öncelikle psikolojik danışmanlığın ortaya konması gerekliliğinden tebliğimizde öncelikle PDR alanı anlatılacaktır.

Anahtar sözcükler: Maneviyat, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik.

GİRİŞ

İnsan hayatında her türlü sıkıntıyla karşılaşacak, çeşitli problemlerle yalnızlaşacak ve mücadele etmek zorunda kalacaktır. Hastalıklar, trafik kazaları, doğal afetler, arızalar vb. Yalnızlık ve umutsuzlukla mücadele eden insan, bununla karşılaştığında ruhsal ve fiziksel acı ve depresyon yaşar. Ne fizik tedavi ne de ruhsal terapi tamamen iyileşebilir. Çünkü bedenimiz, zihnimiz ve ruhumuz birdir. Ruh sağlığını fiziksel sağlıktan ayrı değerlendirmek eksiktir.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Sadece beden sağlığına odaklanmış modern dünya insanı ruhunu aç bıraktıkça hem ruhsal sıkıntılar hem de bedensel rahatsızlıkları giderek arttı ve ruhunu nasıl huzura kavuşturacağını bilemedi, şaşırđı bazen doğru yolda ilerlerken bazen de ruhunu daha çok bunaltılara sokacak iş ve faaliyetlerle uğraşmaya başladı. Peki ruhun ihtiyacı neydi? Hz. Mevlana şu sözleriyle ruhun ihtiyacını öyle güzel anlatmış ki: "Beden bu dünyaya aittir, ruh ise öteki âlemden gelmiş, bu âlemde gariptir. Gariplere sahip çıkmak Kur'an emridir, ruhuna sahip çık."

Alfred Adler'de bu ihtiyacı: "Diyelim yağmur yağıyor, ne yapabilirsiniz yağmura karşı? Bir şemsiye alabilirsiniz yanınıza ya da çok, çok bir taksiye binebilirsiniz, ama yağmurla savaşıp ona söz dinletmeye çalışmak boşuna zahmettir." sözleriyle anlatırken modern insan için bir imdat, yardım çağrısı aramasının çok doğal olduğunu belirtir. Çünkü insan kendisini güçsüz, iradesini zayıf hissettiği anlarda kendisine bir teselli ve himaye aramaktadır. İşte böylesi durumlarda kimileri için insanla dertleşme, kimileri için dua bir umut kaynağı olmakta ve onun umutsuzluğa düşmesini engellemektedir.

İnanma, kutsal ve aşkın olana bağlanma, iç huzuru ve güven, sevgi ve kabul insanın manevi yönünü dolduran unsurlardır. Maneviyat olgusu, bütün insanların sahip oldukları içten ve özgün bir kapasite olarak hayatın her alanında cesaret ve güven veren bir enerjidir. Kişinin maneviyatının yüksek olması, yapabilme ve başarabilme gücünün de yüksek olması demektir. Onun zaafa uğraması da aynı şekilde mutsuzluğa ve umutsuzluğa sebep olarak kişiyi hayata küstürecek ölçüde bedbinleştirir, yapabilme ve başarabilme gücünü yok eder. (Cebeci 2012)

Ayten'e göre, modernitenin en büyük kusurunun, ruhu ve bedeni birbirinden ayrı düşünmesi, maneviyatı bir kenara bırakarak insanı tanımaya, anlamaya ve yönlendirmeye çalışmasıdır diyerek bunun kişiye zulüm olduğunu şu ifadelerle anlatmaktadır. "Oysa insanı kalıcı ve asli bir parçasından uzaklaşmaya zorlamak zulümdür. Maddeye hapsedilmiş ve manadan koparılmış bir insan profili çizmek, insanın bir yarısını ısrarla görmemektir."

Son yıllarda Türkiye'de ve dünyada MDR araştırmalarında büyük bir artış olmuş, alan akademik çevrelerin ilgisini yoğun bir şekilde üzerine çekmiştir. Pozitif psikolojideki gelişmeler ve sorunlarla baş edebilme konusunda MDR'nin hissedilir olumlu etkisi ile yaşanan gelişmeler ve toplumsal dinamikler sonucu manevi arayışların meydana gelmesi manevi danışmanlığı küresel ölçekte önemli bir noktaya getirmiştir. MDR hizmetleri de bu gelişmeler sonrası din merkezli bir ilerleyişten ziyade kısmen dinden arındırılarak danışmanlık hizmeti merkezli bir anlayışla sürdürülmeye başlanmıştır. Artık dünyanın farklı bölgelerinde sağlanan MDR insanlar için büyük ihtiyaç olarak görülmektedir. (Tınaz 2018)

Dini ritüellerin insan psikolojisi üzerinde olumlu etkilerinin olduğuna yurt dışı ve yurt içinde bir çok araştırma yapılmıştır. Kişinin namaz sırasında Yaratıcı'sı ile kurduğu bağ/iletişim ona büyük bir ruhsal enerji getirir ve bu da insan vücudunda önemli değişiklikler meydana getirir. Bu büyük ruhsal enerji bedeni etkiler, gerginliği kaybolur, zayıflığının üstesinden gelir, hastalığını iyileştirir. Bir çok araştırmada dini ritüellerin ve mekanların ruh sağlığına olumlu etkisi hakkında bulgulara sahiptir. Mesela yapılan bir araştırmada araştırmalarda hastaların bazılarının hac ve ibadet yerlerinde hızla iyileştiğini sonucuna varılmıştır. (Korkmaz 2004)

Tarihi incelendiğinde, doğduğu yıllarda psikolojinin dinle ilişkisi adeta birbirine düşman, yıllar içinde "bir dargın bir barışık" (Köse, 2006), bugün ise artık birbirinin varlığını tanıyan ve geçinebilen iki kardeş gibidir. Fakat çıkış noktalarının farklılığı ve aralarındaki geçimsizliğe rağmen yine de bir noktada birleşmeleri ilişkilerini üvey kardeş ilişkisine benzetir. Bu ortak nokta her ikisinin de varoluş sebebi ve amacında yatar: insanın iç dünyasını anlamak, sıkıntılı durumlara çarelere sunmak. Farklı epistemolojik çıkış noktaları ve felsefeleri olsa da din de psikolojisi de insanın işleyişi, ruhsal özellikleri, sorunları, çareleri, duygu-düşünce-davranışları, güçleri ve zaafı üzerinde durur ve bu konuda fikirler öne sürer; ikisinin de amacı insanların mutluluğunu, sağlığını, iyi oluşlarını sağlamak, desteklemek ve korumaktır. Hatta dinin hedefi bu dünyayı da aştığı için psikolojininkinden daha da kapsamlı

dır. Haque'un (2006, 49-50) aktardığı gibi her din ve psikolojik analiz iki temel soruda birleşir: "Biz kimiz?" ve "Biz nasıl değişiriz?" Din, bu soruları metafizik bir bakış açısıyla cevaplar, psikoterapistler davranışçı, bilişsel, intrapsişik perspektiften cevaplar. (Ağılkaya Şahin 2018, 1612)

Dindar danışanların tedavilerinde, tedavi hedefleri dini görüşleri çerçevesinde ele alındığında olumlu sonuçlar verdiği kanıtlanmıştır. Psikoterapilerle dini/manevi prensiplerin birleştirilme çalışmalarını Batıda özellikle 2000'li yıllardan sonra büyük bir artış göstermiştir. Bu artışta şüphesiz Amerikan Psikoloji Derneğinin (APA) "Bölüm 36: Din ve Maneviyat Psikolojisi Birliği"nin kurulması etkili olmuştur. Yine APA'nın bir konferansında katılımcılarının bir talebi de bütün psikolojik uğraşlarda kültürel yeterliğin sağlanması olmuştur. Konferansta gündeme gelen konuların arasında "insanlık halinin temel bir boyutu olarak maneviyat" yer almış ve psikolojinin tek boyutlu bir bilim olmaktan uzaklaşmak ve insanların kültürel ve manevi varlıklar olduğunu anlamak zorunda olduğu açıklanmıştır (Sue v.dğr., 1999). APA'nın meslek ahlak kurallarında "Psikologlar; kültürel ve dini farklılıkları dikkate alır ve saygı duyar ve bu faktörleri bu gruptan insanlarla çalışırken dikkate alır" (APA, 2002, 163) ifadesi yer alır. Son yıllarda ABD ve Avrupa'da "manevi müdahaleler" ve bunların etik çerçevesi üzerine tartışmalar yapılmaktadır (Utsch - Frick, 2015, 453). İngiliz "Royal College of Psychiatrist" grubu da artan katılımı psikiyatri ve maneviyat konusunda eğitimler sunmaktadır ve APA'ninkine benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Amerika'da ise klinik psikoloji programlarına maneviyat konularının dahil edilmesi maneviyat psikolojisinin klinik uygulamalar arasında yer almasını sağlamıştır. (Ağılkaya Şahin 2018, 1614)

Bu gelişmeler ve prensipler, psikoloji-din-maneviyat ilişkisi üzerine sayısız araştırmayı beslemiştir. Haque ve arkadaşlarına (2016) göre din ve maneviyat temelli psikoterapiler üzerinde duran Amerikan ve İngiliz araştırmacılar, bulgularını daha geniş teorik ve klinik psikoloji bağlamına yerleştirme çabasıdadırlar (örneğin Pargament, 2007). Aslında Haque'un (2006) bir başka yorumuna göre de, Amerikan halkının büyük bir oranının dindar olması psikolog ve psikoterapistlere din ve manevi unsurları çalışmalarına katmaktan başka bir alternatif bırakmamıştır. Bu Türkiye için de geçerli değil midir? Türkiye'de halkın çoğunluğu kendini dindar ve İslam'ın temel kaynaklarına inanan olarak nitelerken (Çarkoğlu - Kalaycıoğlu, 2009) profesyonel psikoloji alanında din ve maneviyat çalışmalarının yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Psikoloji-din ilişkisi konusunda Türkiye'de çok sayıda din psikolojisi çalışmaları bulunsa da bunlar din-maneviyat-ruh sağlığı ilişkisini anlamaya yönelik önemli katkılarıyla beraber profesyonel psikoloji çalışmaları olarak değerlendirilemez. Psikoloji ve psikiyatri alanındaki dergilerin dizinlendiği Türk Psikiyatri Dizininde 23.09.2018 tarihinde yapılan taramada psikoterapiye dini/manevi unsurların alınmasıyla doğrudan ilişkili bir tek yayın tespit edilmiştir. Ekşi ve arkadaşlarına (2016) ait olan bu çalışmada sekiz psikolojik danışmanla yapılan görüşmeler neticesinde bunların danışmanlık sürecinde maneviyata önem verdikleri ve maneviyatın terapi sürecine katılması gerektiğini düşündükleri bulunmuştur. Bunun dışında psikiyatrik uygulamalarda, psikoterapiler ve psikolojik danışmada kültürel duyarlılığa ve kültürel faktörlerin etkisini anlatan çalışmaların sayısı biraz daha fazladır (Güleç, 1991, 1999; Ünal, 2000; Baker, 2007; Beyazyüz - Göka, 2010; Kararımak, 2012). Bu çalışmalarda birer cümleyle de olsa danışmanın, danışanın inanç/anlam sistemlerine/kalıplarına duyarlı olması gerektiğine değinilmiştir. Türk psikiyatri/psikoloji çevrelerinin inanç-din-maneviyat gibi kavram ve olguları akademik çalışmalarına kısıtlı dahil etmeleri dikkat çekici bir bulgudur. Bunun olası sebeplerine ileriki bölümlerde değinilecektir. Ülkemizde psikoloji-din/maneviyat ilişkisi üzerine kitap yayını yapan Türk psikolog/psikiyatrist sayılı iken konumuzla doğrudan ilgili iki kitap yine Ekşi editörlüğünde karşımıza çıkmaktadır. Yazarlarının çoğu rehberlik ve psikolojik danışmanlık alanında doktora öğrencisi/araştırma görevlisi olan "Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma" (Ekşi - Kaya, 2016) ile "Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat" (Ekşi, 2017) isimli kitaplar ülkemizde genç akademisyenlerin konuya ilgisini göstermesi bakımından gelecek çalışmalar için ümit vaadedicidir. (Ağılkaya Şahin 2018, 1615)

Manevi ve dini kavramlar Türkiye’de yaşayan pek çok birey için önemlidir. Örneğin, 2008-2009 yıllarında yapılan, geniş çaplı bir araştırma sonucunda hazırlanan Uluslararası Sosyal Araştırma Raporu’na göre, Türkiye nüfusunun % 93’ü Allah’ın gerçek olduğuna inandığını ve bundan hiç şüphe etmediğini, ayrıca nüfusun % 92’si hayatının anlamının Allah’ın varlığı ile güçlendiğini belirtmiştir (Çakıroğlu, Kalaycıoğlu ve Sabancı Üniversitesi 2009). Bu eğilime bağlı olarak, danışanlar arasında manevi sorun ve kaygılarıyla baş etmeye çalışanların veya sorunlarıyla baş etmek için manevi unsurların terapi sürecine dahil edilmesini isteyebileceklerin oranını tahmin etmek zor olmayacaktır. Bu sebeple, ülkemizde ruh sağlığı uzmanlarının çalışmalarında bu durumu değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Bu bağlamda Kararımak (2004), “Tinsel Anlayışın Psikolojik Danışmadaki Rolü” adlı makalesiyle bu konuya dikkat çekmiştir. Ardından Kararımak ve Korkut (2009) Tinsellik Ölçeği, Kasapoğlu (2015) Manevi Yönelim Ölçeği geliştirme çalışmaları yapmıştır. 2016 yılında *Spiritual Psychology and Counseling* adlı dergi yayın hayatına başlamıştır. Ayrıca maneviyatın öznel iyi oluş ile (Öztürk ve Çetinkaya, 2015), ölüm kaygısı ve dindarlık eğilimiyle (Halıcı Kurtulan ve Kararımak, 2016) arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Ekşi, Takmaz ve Kardaş (2016), danışmanların danışma sürecinde maneviyata bakış açılarını incelemiştir. Yurt dışında gerçekleştirilen çalışmalarla karşılaştırıldığında, ülkemizde psikolojik danışma ve psikoterapi alanı, manevi konulara eğilme gereksinimini son zamanlarda fark etmeye başlamıştır. (Kasapoğlu 2017, 142-143)

Bu araştırmanın amacı, PDR ve MDR’nin ne olduğundan başlayarak iki alanı da tarihçe, amaçları, konuları ve çalışma alanları açısından teorik anlamda, nitel yöntemlere başvurularak teorik açıdan kapsamlı bir şekilde literatür taraması yapılarak doküman inceleme yöntemi ile incelemek ve pratikte bu iki alanın birbiri ile ilişkisini benzerlikleri ve farkları açısından ortaya koymaktır. Bu yöntemin seçilmesinin nedeni MDR ve PDR alanlarında kullanılan kavramların doğru bir şekilde tanımlanmasını yaparak aralarındaki ilişkiyi doğru ve net bir şekilde ortaya koymaktır.

PSİKOLOJİK DANIŞMANLIK ve REHBERLİK

Rehberlik ve psikolojik danışma kavramları, modern eğitimin çok önemli birer parçası haline gelmiş faaliyetleri ifade eden terimlerdir. Özellikle rehberlik siz,, daha 1938’lerde okul müfredat programlarımızda gelmiş olmakla beraber, daha çok 1950’lerden sonra sıklıkla konuşulup tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle 1970’den bu yana da PDR hizmetlerinin, "uzman" kişilerce yürütülen ayrı bir "yardım" ve "ihtisas" faaliyeti olarak okul eğitim programlarımızda yer almış olduğu memnuniyetle görülmektedir. (Tan 2000, 10)

Profesyonel olarak psikolojik danışmanlık mesleği 1997 yılında “Ruh sağlığı, psikoloji ve gelişim ilkelerinin; bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve etkileşimsel müdahale stratejileri aracılığıyla, bireyin iyi oluşu, kişisel ve mesleki gelişimi ile patoloji konularını ele alacak şekilde uygulanması” olarak Amerikan Psikolojik Danışma Derneği (APDD) tarafından tanımlanmıştır. (Ergene 2008)

Amerikan Psikolojik Danışma Derneği’nin kabul ettiği psikolojik danışmanın tanımı şöyledir: “Ruh sağlığı, psikoloji ve gelişim ilkelerinin; bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve etkileşimsel müdahale stratejileri aracılığıyla, bireyin iyi oluşu, kişisel ve meslek gelişimi ile patoloji konularını ele alacak şekilde uygulaması”dır. Bu tanım hem normal ve gelişimsel problemleri hem de ciddi psikolojik problemleri de kapsamaktadır.

Rehberlik kavramı ise, Farsça “kılavuz, birinin doğruyu bulmasına yardımcı olan, yol gösteren kimse veya şey, delil” (Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük,, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, 04.01.2023) anlamındaki “rehber” kelimesinden türetilmiştir. Bu kelimenin İngilizcedeki karşılığı ise “*guidance*” terimi ile ifade edilir. Oldukça geniş sayılabilecek bir anlam zenginliğine sahip olan rehberliğin anlamı, tanımı ve tasviri üzerinde değişik görüşler ortaya konulmuş dar ve geniş anlamda çok çeşitli tanımlar yapılmıştır. Literatürde yüzden fazla rehberlik tanımı yapılmasına karşın bunlardan hiçbirisi tek başına yeterli kabul edilmemektedir. (Ö. f. Söylev 2014, 30)

Rehberlik, bireyin en verimli bir şekilde gelişmesi ve tatminkâr uyumlar sağlamasında gerekli olan seçimleri (tercihleri), yorumları, plânlar yapmasına ve kararlar vermesine yarayacak bilgi ve becerileri kazanması ve ulaştığı bu seçme ve kararları uygulaması için kişiye yapılan sistemli ve profesyonel (uzmansal) yardımdır. Daha kısa bir ifadeyle rehberlik, bireyin kendi başına yürüyebilen bir kimse haline gelmesine yardım oluşumudur. Ama bu "yardım", hiçbir zaman bireyin yapamadığı bir işi ona "yapıvermek" değildir. "bireye" yapılacak "sistemli" ve "profesyonel" yardım ibareleri, rehberliğin, kişiye yapılan organize bir uzman yardımı olduğunu vurgulamaktadır. (Tan 2000, 18)

Son yıllarda psikolojik danışma işlevi giderek artan bir önem kazanmış olup nerede ise rehberlikte bağımsız bir hizmet alanı haline gelmiştir. Öğrencilere verilen psikolojik hizmetlerin adı başlangıçta sadece rehberlik iken daha sonra PDR olarak anılmaya başlanmıştır. Psikolojik danışmanın bu tür yardım hizmetlerindeki rolünü daha fazla vurgulamak isteyen eğitim kurumları ya da yazarlar psikolojik danışma terimini rehberliğin önüne almaktadırlar. Hatta son zamanlarda rehberlik sözcüğünün başlıktan kaldırılması bile önerilmektedir. Çünkü rehberlik kişiyi dışarıdan yönetmek gibi, bugün artık istenmeyen bir anlamı çağırıştır. (Cribbin, 1955, S: 141). PDR alanında başlangıçtan itibaren gerçekleşen gelişmeler göstermektedir ki, bireysel ilgi ve psikolojik etkileşim olmadan yapılan yardımlar pek etkili olamamaktadır. Rehberliğin bilgi verme hizmetlerinin bile tek yönlü bilgi aktarımı olmaktan çıkıp duygusal bir ilişki çevresinde yürütülmesi, bilgilerin benimsenmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bugün rehberlik deyince daha çok kişiye bilgi verme hizmetleri anlaşılmakta, kişinin bu bilgilere karşı tutumunun tartışılması ve bilgilerin benlik tasarımı-na mal edilerek davranışı etkileyecek hale gelmesine yardım işi psikolojik danışma hizmetlerine özgü sayılmaktadır. (Kuzgun 2000, 4)

PDR alanının Türkiye'deki öncülerinden Hasan TAN, Psikolojik Yardım İlişkileri kitabında, psikolojik danışmanlık kavramını ayrıntılarıyla ele alır ve literatürdeki bazı tarifleri paylaşır; sonra da kendi tanımını bize sunar. Bu tarifler:

- Psikolojik danışmanlık, iki kişinin oluşturduğu bir ortamda, kişilerden birinin kendine ve çevresine daha iyi uyum sağlama becerileri kazanmasına yardım için gerçekleştirilen bir oluşumdur. (F. P. Robinson)
- Psikolojik danışmanlık, terapistle olan güven verici ilişkiler sonucu, bireyin benlik yapısında fevrlama sağlandığı, daha önceleri bireyce kabul edilmeyen yaşantıların şimdi algılanmaya ve yeni bir benlik tablosu içine yerleştirilmeye başlandığı bir oluşumdur. (C. R. Rogers)
- Psikolojik danışmanlık, psikoterapist ile bir veya birden fazla danışan arasında, psikoterapistin, insan şahsiyetine ait sistematik bilgilere dayanan psikolojik metotlar kullanarak, danışanın ruh sağlığını geliştirmeye çalıştığı, kişiler arası ilişkilere dayalı bir oluşumdur. (C. H. Patterson)
- Psikolojik danışmanlık, psikolojik yardım ilişkileri konusunda yetiştirilmiş bir meslek erbabı tarafından, plan yapma, karar verme ve kişiler arası ilişkileri için yardım arayan kimsenin davranışlarını etkileyerek, o kimsede büyüüp gelişme veya değişme sağlamak amacıyla, genel olarak insan tabiatı ve davranımına ait elimizde mevcut en son bilgi ve bulgulara dayanan, kendine özgü ilişkiler ve sözlü görüşmeler yoluyla yürütülen bir yardım hizmetidir. (R. H. Byrne)

Hasan TAN, literatürdeki psikolojik danışmanlık tariflerinin ortak noktalarını şöyle sıralar:

- Psikolojik danışmanlık bir öğrenme sürecidir.
- Bir sosyal ortamda gerçekleşir.
- Süreçte, psikolojik danışman(lar) ve danışan(lar) olmak üzere iki taraf vardır.
- Psikolojik danışmanlık, meslek elemanı olan psikolojik danışmanın yaptığı bir yardımdır. Bu yardım, psikolojik yöntem ve teknikler yoluyla gerçekleşir.
- Psikolojik danışmanlıkta amaç, danışanın kendini ve çevresini daha iyi anlayıp kabul ederek, daha etkin seçimler yapma, karar verme ve uyum gösterme yoluyla kendini gerçekleştirmesine yardımcı olmaktır.

Psikolojik danışma ile psikoterapi arasında da bazı ortaklık ve ayrılıklar vardır. Her ikisi de, esasta, problemlili kişiyeye yapılan psikolojik yardım ilişkisidir. Her ikisi de danışanla uzman kişi (danışman, terapist) arasında bir problemlili çözümlü için yüz-yüze cereyan eden görüşmelere dayanır. Her ikisi de, kişiyeye yardım için, genelde, aynı psikolojik teknikleri ve metotları kullanırlar. Bu ortak yanlara karşılıklı psikolojik danışma, "normal" saydığımız kişilerin günlük hayatta yapacakları uyumlarda karşılaştıkları olağan seçme ve karar verme sorunları ile uğraşır. Psikoterapi ise, kişilik bozulmalarına yol açmış kaygı ve nörotik davranışların hâkim olduğu "normal dışı" kişilik sorunları ile uğraşır. O halde, bir genelleme yapılmak istenirse, psikolojik danışma, genellikle bir okul, endüstri veya sosyal hizmet veren bir kurum ortamı içinde, "normal" kişilerin, kökleri, kökeni ve yaprakları belli, "normal" sayılan sorunlarında kişiyeye yardım için uğraşır. Psikoterapi ise, genellikle bir klinik ortamında ve kökleşip "normal dışı" kişilik sorunlarına yardıma çalışır. (Tan 2000, 21)

Tan, bu ayrımı yaparken şu noktayı belirtmeyi de ihmal etmemiştir: "Normal" le "normal-dışı" arasındaki sınırı çizmek kolay değildir. Birinin nerede bitip, diğerinin nerede başladığını tayin etmek zordur. Hele tek bir görüşmede bu teşhisi koymak hem çok zor, hem de tehlikelidir. " Aynı eserde bu tehlikeli anlamaya meydan vermemek için detaylı bir açıklama ortaya koymuştur.

Neden Psikolojik Danışma?

Aslında, bilen bir kimsenin bilmeyen bir kimseye yardımı, yol göstermesi, insan toplumları kadar eskidir. Yani rehberlik ve danışma kavramı, toplu yaşamının bünyesinde mevcuttur, insanoğlu öteden beri, yabancı olduğu bir durumla karşılaşıncı veya bir sıkıntısı olunca, bir "başkasının yardımını, öğütlerini ve avuntusunu aramıştır. Kişinin, çözemediği bir problemlili karşılaşıncı veya 'bir derdi olunca, güvendiği "birine derdini açması, sorun hakkında ondan fikirler alması, toplumsal yaşamada insan ilişkilerinin önemli bir yanını teşkil etmektedir. Kişi, güvendiği birine derdini açıp anlatmakla, sorunla ilgili yeni bilgiler, görüşler, soruna yeni bakış açıları kazanabilir. Problemlili karanlıkta kalmış yönlerini daha iyi görmeye başlayabilir. En azından içini boşaltıp baskıdan kurtulmuş, rahatlamış olabilir. Güvendiği kişinin akılcı, moral ve güç verici görüş, tavır ve sözleri sonucu kendinde bir dayanma gücü bulup, sorunla uğraşma azmi kazanmış olur. Bu suretle, kendini ve problemlili daha iyi anlayan ve ne yapacağını bilen bir insan ferahlığına kavuşur. Bütün bu etkileşimlerde, bulanık ve yuvarlak anlamı ile bir rehberlik ve danışma işlemi olduğu düşünülebilir. Kişinin rahatlaması, aydınlanması ve güç kazanmasında, konuştuğu insanın rolü olmuştur. Ama kişinin düşünce ve hareketlerine yön veren davranış kararları, tamamen kişinin kendine ait olmaktadır. (Tan 2000, 11)

Birey hakkında edinilen bilgiler, onun öz kavramına katılması ve davranışa dönüştürülmesi halinde bir anlam taşır. İnsanlar, benlik tasarımlarına uymayan bir ölçme ya da gözlem sonucunu, ne kadar güvenilir ve geçerli olursa olsun hemen benimsememekte, davranışlarını bu yeni gerçeği göz önüne alarak değiştirmemektedirler. Ölçme ve değerlendirme sonuçları kişinin benlik tasarımına ne kadar ters düşüyorsa ve benlik tasannu ne kadar katı ise reddetme olasılığı o kadar yüksek olmaktadır. Böyle durumlarda psikolojik danışmaya ihtiyaç vardır. Psikolojik danışma kişinin savunucu tutumunu bırakıp yeni yaşantılara açık hale gelmesi için yapılan yardımdır. Psikolojik danışma sırasında danışmanın yaratacağı geliştirci atmosferde kişi kendini doğru bir biçimde algılamaya başlayacak, bu gelişme onun çevreyi de doğru bir biçimde algılamasına yol açacaktır. Böylece kişi, örneğin bilgi verme hizmetleri ile sağlanan bilgileri de doğru bir biçimde algılamaya açık hale gelecek, hatta bu konuda bilgi edinme çabalarına kendisi girişmeye başlayacaktır.. Psikolojik danışma çeşitli nedenlerle uyum sıkıntısı çeken, kendini yalnız hissiden, başarısız ve değersiz gören kimselere, sorunlarının kaynağını ve çözüm yollarını görmede yardımcı olur. Astında kendini tanımak ve anlamak isteyen herkes bu hizmetlerden yararlanabilir. (Kuzgun 2000, 7)

Bilgisi, kültürü, yaşı ve sosyal statüsü ne olursa olsun, zamanla herkes manevi sıkıntıya düşebilir. Sıkıntının şiddeti, zihinsel şok ve rahatsızlığın boyutu ve ciddiyeti ile doğru orantılıdır. Gün-

müzde bu durum bir ruh sağlığı sorunu olarak görülmekte ve kaygı bozuklukları ve diğer psikolojik sorunlar psikoterapi yoluyla düzeltilmeye çalışılmaktadır.

Yapılan diğer psikolojik danışma tanımlarına bakıldığında ise danışan ve psikolojik danışman arasında terapötik (saygı, koşulsuz kabul, empati, saydamlık, eşit ilişki vs.) olarak sürdürülen bir psikolojik yardım ilişkisi vurgusu yapıldığı görülmektedir. Psikoterapi ya da psikolojik danışma tanımlarındaki danışan, birey, psikolojik danışman, psikolog kavramları değişse de tanımlardan anlaşıldığı gibi bu süreç profesyonel bir psikolojik yardım sürecidir. (Karataş 2020)

Duyan ve düşünen canlı bir varlık olarak her insan, günlük yaşantısında birçok problemlerle karşılaşmaktadır. Aile-içi, meslek içi toplumda kişiler arası ilişkilerde ya da kendi iç dünyasında birçok sevinçleri, üzüntüleri, düşünceleri, kaygı ve heyecanları olup durmaktadır. Bazı tercihler yapmak, kararlar almak, yeni uyumlar sağlamak durumundadır. Sorunların birçoğunu kendi imkanları ile uygun bir çözüme kavuşturabilir. Ama bazılarının karşısında da kendini köşeye kısılmış hissedebilir. Ya problemin çeşitleri, yönleri hakkında yeterli bilgiye, gerekli tecrübeye ve moral gücüne sahip değildir, ya da kendini iyi tanımamaktadır. Bu çabalarda kişinin dışardan birinin, bilen birinin yardımına ihtiyaç duyacaktır. (Tan 2000, 12)

Özetle söylemek gerekirse, psikolojik danışma, bireylerin kendilerini anlamaları, farkındalık kazanmaları, sorunları netleştirip çözüm önerileri getirmeleri, karar vermeleri, çevre ile uyumlu ve sağlıklı iletişim kurmaları ve kendilerini geliştirmeleri için uzmanlar tarafından sağlanan profesyonel yardım sürecidir. Yardım hizmeti veren kişiye psikolojik danışman, alan kişiye de danışan adı verilir.

Tarihçesi

Uygulamalı psikolojinin en geniş kapsamlı uzmanlık alanı olarak bilinen danışma psikolojisi, toplumun ruh sağlığı ile ilgilenen bir meslek olarak 20. yüzyılın başlangıcında Amerika'daki sosyal, politik ve kültürel bazı değişimlerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Amerikan toplumunda o yıllarda yaşanan gelişmeler halkın psikolojik danışma gereksinimini ortaya çıkarmıştır. Klinik psikologlar ciddi uyum sorunları olanlara hizmet götürürlerken, toplumdaki diğer normal insanlara da profesyonel yardım verecek psikologlara ihtiyaç duyulmuştur. Danışma psikolojisinin somut bir şekilde ortaya çıkışı ise Amerika'nın İkinci Dünya Savaşı'na girmesiyle savaşı kazanmak için insan gücü dâhil tüm kaynaklarını rasyonel bir şekilde kullanmak amacıyla psikologlardan yararlanmasıyla gerçekleşmiştir. Savaş öncesinde savaşa gideceklerden yeteneklerine göre seçerek yararlanmak, savaş sonrasında ise savaştan dönenlere yeni yaşamlarına uyum sağlamalarına ve durumlarına uygun mesleklere yönelmelerine yardımcı olmak üzere psikologlara önemli görevler verilmiştir. O günlerde daha çok meslekî danışmanlık yapan bu psikologlar, 1942 yılında klinik psikologlardan ayrı bir grup olduklarını ifade ederek kendilerini psikolojik danışman ve rehber olarak tanımlamışlardır. 1944 yılında da APA (American Psychological Association)'nın 17. şubesi olarak kabul edilmişlerdir. (Akkoyun 1990)

Rehberlik hareketinin çekirdeğini, Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde (1776) bulmak mümkündür. Burada "insana" verilen değer ve kavramlar, eğitimde rehberlik hareketinin doğmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bütün bu fikir ve idealler ve toplumdaki çabalar, okul ortamında ve toplumun diğer kesimlerinde kişiye yüz yüze yardım etme çalışmalarına hız ve şekil vermiştir. Bu gelişmelerde, tabiatıyla, zengin kaynaklara sahip, karma ve körpe bir toplum olan Amerika'nın ekonomik gücü yanında yaratıcı, yeniliklere açık ve istekli olması büyük rol oynamıştır. Böylece, bir yardım mesleği olarak danışma ve psikoterapi, bu toplumda daha rahat doğup gelişme imkânını bulmuştur. (Tan 2000, 26-27)

Ülkemizde psikolojik danışmayla ilgili olan bazı önemli gelişmeleri şöyle belirleyebiliriz: Gerçekte, Müslüman-Türk kültürü, psikolojik yardım hizmetleri anlayışına ve uygulamasına yabancı bir kültür değildir. Ruhsal sıkıntıların psikolojik yollarla tedavisi yaklaşımı, Türk toplumunda çok eskilerden idrak edilmiş ve uygulanmıştır. İslâm-Türk kültüründe ruh hastalarda eski devirlerden beri

şefkat görmüş ve bakılmıştır. Hatta bazıları "deli" değil "velî" olarak kabullenilmiş, sayılmış, korunmuştur. Ruh hastalarına karşı olan bu anlayış ve tutumun köklerini, Türk insanının sıcak ve müşfik tabiatında ve İslam dininin öğretilerinde aramak lâzımdır. Toplumumuzdaki bu anlayış ve tecrübe birikimlerine ilâveten, psikolojideki bazı önemli gelişmeler, Türk toplumunda da yansımalarını bulmuştur. Meselâ, Fransa'daki Binet-Simon Zekâ Testi, daha 1915 yılında İbrahim Alâeddin Gövsa tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu testin daha bilimsel ve gelişmiş şekli olan Stanford-Binet de, bugün sosyal psikolojide tanınmış bir isim olan Muzaffer Şerif Başoğlu tarafından 1945'de Türkçeye aktarılarak yayınlanmıştır. Bu yollarda İstanbul Üniversitesi'nde de bazı test çalışmaları olduğu anlaşılmaktadır. Psikolojik yardım hizmetleri ile ilgili bütün bu anlayış ve tecrübe birikimine rağmen, Türk toplumuna psikolojik danışma ve psikoterapinin girmesi, 2. Dünya Savaşı sonrasında Amerika ile başlayan politik, ekonomik ve kültürel ilişkilerimizin etkisiyle olmuştur demek daha doğru olacaktır. Türkiye'de psikolojik yardım hizmetleri iki ayrı alanda başlayıp gelişmiştir. Bunlardan biri eğitim alanı, diğeri de tıp alanıdır. (Tan 2000, 29-31)

Rehberlik kavramı, Türk eğitimine 1950'lerin ilk yıllarında girmeye başlamıştır. 1947'lerde Marshall yardımı çerçevesinde başlayan Türk-Amerikan dostluk ilişkileri, eğitim alanında da değişme ve gelişme arzularını kamçulamıştır. Amerika'ya gruplar halinde öğrenciler gönderilmeye başlanmıştır. Birçok tarımcılar, yöneticiler, eğitimciler, askerler, vb. "görgü-bilgi arttırmak" için gruplar halinde gönderilmiş; oradan da Türkiye'ye birçok alanlarda "uzmanlar" gelmeye başlamıştır. Organize rehberlik faaliyetleri, dolayısıyla psikolojik yardım hizmetleri kavramının Türk eğitiminde yer almaya başlamasında bu ilişkilerin büyük rolü olmuştur. (Tan 2000, 35)

Ülkemizde bu hizmetlerin neredeyse yarım asrı aşan bir geçmişi vardır. 1950'li yıllarda Türk-Amerikan işbirliği anlaşması kapsamında (Marshall Planı) ülkemize davet edilmiş olan Amerikalı uzmanların öncülüğünde bu alandaki ilk çalışmalar başlatılmıştır. Bu uzmanlar eğitim sistemimizi inceleyerek aksaklıklar üzerine raporlar hazırlayıp yeni uygulamalar için konferanslar, seminerler düzenlemişler ve rehberlik alanında ilk pilot uygulamaları başlatmışlardır (Tan, 1992).

Bu arada ABD'ye gönderilmiş olan Türk Eğitimcileri de oradaki bilgi ve yaşantılarını, yurda döndüklerinde uygulama alanına sokarak rehberlik

2547 sayılı Yükseköğretim yasasında (1982) üniversitelerde öğrenciye yönelik Rehberlik ve Psikolojik Danışma Merkezlerinin kurulması hükmüne yer verilmesi ve yine bu yasayla üniversitelerde PDR lisans programlarının açılması personel yetiştirme açısından önemli gelişmelerdir. (B. Yeşilyaprak, 2009)

İlke ve Teknikleri

PDR hizmetlerinin yürütülmesinde göz önünde bulundurulmuş bazı ilkeler vardır, bu ilkeler genellikle rehberlik uygulamalarının yürütüldüğü toplumlarda geçerli olan insan anlayışından ve eğitim felsefesinden etkilenmektedir. PDR çalışmalarının temelinde bulunan belli başlı ilkeler aşağıda özetlenmiştir;

- Her birey seçme özgürlüğüne sahiptir.
- İnsan saygıya değer bir varlıktır:
- Rehberlik yaşam boyu yararlanılabilecek bir hizmettir:
- Rehberlik ve psikolojik danışma hizmetlerinde gizlilik esastır
- Rehberlik tüm öğrencilere açık bir hizmettir:
- Rehberlik ve psikolojik danışma hizmetleri ilgililerin iş birliği ile yürütülmelidir:
- Rehberlik ve psikolojik danışma hizmetlerinde bireysel farklara saygı esastır
- Rehberlik ve psikolojik danışma hizmetleri hem bireye hem de topluma karşı sorumludur.
- Rehberlik ve psikolojik danışma hizmetleri eğitimin ayrılmaz bir parçasıdır. (Kuzgun 2000, 31-35)

Psikolojik danışma esnasında danışmanların danışanı rahatlatmak, konuşturmak ve paylaşımı artırmak için kullandıkları bazı teknikler bulunmaktadır. Bu teknikler:

- **Rapport Kurma:** Rapport kurma tekniği en kısa tabir ile danışman ve danışan arasında ilişki oluşmasıdır. Danışan ve danışman arasında ilişki kurulamaz ise psikolojik danışma sürecinden herhangi bir şekilde verim alınmaz ve sonuçta basan elde edilemez.
- **Açıklama:** Danışmanın danışana onu anladığına dair ipuçları vermesidir. Anlaşıldığına yönelik bazı açıklamalar yapması tekniğidir.
- **Yansıtma:** Danışmanın danışan bir nevi taklit etmesidir. Danışanın söylediklerini değiştirmeden söyleme tekniğidir.
- **Onaylama:** Psikolojik danışmada danışana danışman tarafından onu anladığına yönelik tepkiler verilmesidir.
- **Bağlama:** Bağlama tekniği psikolojik danışma sürecinde öncekiler ve sonrakilerle ilgili bilgi toplama denilebilir. Yani ilk psikolojik danışmada anlatılan ile ikincisinde anlatılan toparlanıp bağlanır ve bilgiler böylece yerine oturur.
- **Soru Sorma:** Danışanın psikolojik danışma esnasında sohbete katılımını sağlamak ya da devam ettirmek için kullanılan tekniktir.
- **Destekleme:** Psikolojik danışma esnasında danışan bireye destek vermek onu konuşmak için cesaretlendirmektir.
- **Yorumlama:** Psikolojik danışma sürecinde danışanın söylemlerinden zaman zaman alıntılar yapmak ve bunları danışana aksettirmektir.
- **Yüzleştirme:** Danışma esnasında danışanın yapmış olduklarının, söylemlerinin danışman tarafından değerlendirilmesi ve herhangi bir tutarsızlığı gün yüzüne çıkarması tekniğidir.
- **Psikolojik testler uygulama:** Eğitsel, meslekî ve kişisel-psikolojik sorunlara ait rehberlik ve psikolojik danışmanlık çalışmaları ile ilgili rehberlik programının örgütlenmesi ve yönlendirilmesinde testlerden geniş ölçüde yararlanır. Testlerin rehberlik ve danışma alanlarında kişinin genel ve özel kabiliyetlerini saptamak, zayıf ve kuvvetli yönlerini, gizli kalmış yeteneklerini ortaya çıkartmak, ilgi ve ihtiyaçlarını saptamak, öğrenme güçlüklerini ve bunların kaynaklarını saptamak, danışanın psikolojik problemini teşhis etmek, rehberlik ve danışma araştırmaları için çeşitli bilgiler toplamak, gibi belli başlı amaçları vardır. Testler yolu ile sağlanan objektif bilgiler, kişinin kendini daha gerçekçi bir şekilde anlayıp kabul etmesine de önemli ölçüde yardımcı olabilir. Ayrıca, danışma görüşmelerinde de somut bir görüşme zemini sağlar. (Tan 2000, 215-216)

Konusu ve Çalışma Alanları

Psikolojik danışma bireylere, amaçlarına ulaşmalarında yardımcı olan kişiler arası bir etkileşim sürecidir. Bu süreçte yardımcı olunabilecek konuların başlıcaları arasında: benliği anlama, önemli kişisel kararlar alma, başarılabilir ve büyümeyi hızlandıracak kişisel amaçlar belirleme, istenilen ve gerçekleştirilmesi mümkün olan bir gelecek kavramı oluşturmak için planlar yapma, kişisel ve kişilerarası problemlere etkili çözümler getirme, etkisiz davranışları daha etkili davranışlara dönüştürme, çevresel zorluklar ve yaşam şartları ile baş etme, kaygı, suçluluk, kendini küçük görme, yalnızlık, yabancılaşma, umutsuzluk ve kendine güvensizlik gibi benliği bozan ve olumsuz duygulara yol açan kısımları kontrol altına alma, kişiler arasında etkili ilişki kurma yollarını öğrenme ve uygulama, önemli kişisel kararlar verebilmek için karar verme sürecinin temel gereklerini öğrenme ve bundan yararlanma, benlik için bir beğeni ve saygı duygusu kazanma ve kişinin temel ihtiyaçlarını karşılayabileceği konusunda iyimser olma gibi başlıklar sayılabilir. (Söylev 2016, 30)

PDR bölümü, Eğitim Fakültesi bünyesinde bulunan ve dört yıllık eğitim veren bir lisans programıdır. Ülkemizde, psikolojik hizmetlerin çerçevesi yasal açıdan tam anlamıyla belli değildir. Genel hatlarla ifade edecek olursak: Psikiyatristlerin şizofreni gibi kimyasal bozukluklarla veya psikotik vakalarla ilgilenmeleri, Psikologların daha çok nevrozlarla ve patolojilerle uğraşmaları, Psikolojik

Danışmanların ise ağırlıklı olarak "normal insanların yaşam kalitesini artırmalarına yardımcı olmaları, gelişimsel yönden onlara katkı sağlamaları, pozitif psikoloji ve duygusal zekâ konularına eğilmeleri" yani danışanları ilaçsız bir şekilde iyileştirmeleri beklenmektedir. Ancak ne yazık ki bu teori, pratiğe tam anlamıyla dökülememektedir. O nedenle PDR bölümü mensupları, mezun olunca ne yapacaklarına, hangi alanda çalışacaklarına karar vermekte zorlanmaktadır. (Abdullah Yalnız 2018)

Psikolojik Danışma ve Rehberlik Bölümünden Mezun Olan Kişilerin Son Dönemde Dikkat Çeken Ancak Yıllardır Var Olan Çalışma Alanları şunlardır:

1. Özel Danışmanlık Merkezi Kurmak
2. Aile Danışmanı Olarak Çalışmak
3. Anaokulunda Çalışmak
4. Özel Okullarda ve Kolejlerde Çalışmak
5. Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezinde çalışmak
6. Pedagog Olarak Adalet Bakanlığı'nda Çalışmak
7. Psikolojik Danışman Olarak TSK'da Çalışmak (Abdullah Yalnız 2018)

Birinci derecede, bireylerin karar verme sorunlarına yardımcı olmaktadır. Karar verme, yukarıda da belirtildiği gibi, bir güçlüğü gidermede şu ya da bu seçeneğe yönelme meselesidir. Karar verme, problem çözme işleminin en önemli aşamasını oluşturmaktadır. İnsan, hayatı boyunca pek çok konuda karar verir. Bazı konularda verilen kararların sonuçları bütün yaşamı etkileyecek güce sahip olabilir. Böyle dönemlerde İnsan kaygı ve bunalım yaşayabilir; yalnız olgusal bilgiye değil, psikolojik desteğe de ihtiyaç duyabilir. Rehberlik ve psikolojik danışma, psikoloji biliminin uygulama alanı olarak, bireylere bu desteği sağlamaya çalışmaktadır. (Kuzgun 2000, 2)

Amacı

Eğitim süreci içinde rehberlik hizmetleri, öğrencinin gelişimine ve uyumuna yöneliktir. Rehberliğin temel ya da sonal (nihaî) amacı bireyin kendini gerçekleştirmesidir. Kendini gerçekleştirme, hümanistik (insancıl) psikoloji ekolünün ortaya koyduğu bir kavramdır. Bu kavramla, kişide var olan tüm gizil güçlerin, yeteneklerin, kapasitelerin ortaya konması, uygulama alanına sokulması, kullanılması ve geliştirilmesi kastedilir. Terimin karşılığı "tam işlevsellik" (fully-functioning) olarak verilebilir. Yani bireyin her yönüyle gereksinimlerini karşılayabilmesi, kapasitelerini sonuna dek geliştirebilmesi, daha doyumlu ve mutlu bir düzeye ulaşabilmesidir. Ancak bireyin kendini gerçekleştirme uzun bir süreç içinde, aşama aşama sağlanabilecek bir oluşumdur. Bu sonul amaca varabilmek için rehberlik hizmetleri, öncelikle alt amaçları gerçekleştirmekle işe başlar. (B. Yeşilyaprak 2015)

Teknolojideki gelişmeler ve modern yaşantı ile aile yapısında ve işlevlerinde değişimler olmuş, kentleşmeye koşut olarak geleneksel aile yapısının yerini çekirdek aile almış, iş yaşamına giren kadının oranı daha da artmış. Anne babaların ortalama eğitim düzeyi yükselmiş, aileler çocuklarını daha iyi yetiştirme arayışı içine girmiş; buna karşın aile içi şiddet artmış. Özellikle bilişim teknolojilerindeki hızlı gelişmeler nedeniyle çocuğu etkileyen çok sayıda uyaran ortaya çıkmış, anne babalar çocuklarının yetiştirilmesi ve eğitiminde eğitimcilerin yanı sıra PDR uzmanlarına da ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Bütün bu etmenler öğrenciyi merkeze alan çağdaş eğitim sistemlerinde eğitimin "öğretim" ve "yönetim" gibi boyutlarına üçüncü bir boyut olarak "Psikolojik Danışma ve Rehberlik" adı altında yeni bir boyutun eklenmesi gereğini ortaya koymuş. Bu gelişmeler PDR'ye duyulan gereksinimi artırmıştır. (Kepçeoğlu 2002).

Bu bilgiler ışığında, psikolojik danışma sürecinde bireyde değişim ve süreçten yarar sağlama amaçlanır.

Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma

Psikolojik danışma ile maneviyatın ilk birleşmesi William James ve Alfred Adler'e atfedilmekle (Dailey vd., 2011) beraber, bu ikili arasındaki gelişimi anlamak için, psikoloji/psikolojik danışma tarihindeki bazı büyük akımlara bakmak gerekir. İnsancıl/ben ötesi psikoloji; Psikolojik Danışmada Manevi, Etik ve Dinî Değerler Birliği (ASERVIC) olarak bilinen Amerika Psikolojik Danışmanlık Derneği'nin mevcut bölümünün liderliğindeki organizasyonların gelişimi; çok kültürel farkındalık, bu akımların en belirgin örnekleridir. Maneviyat ve danışma arasındaki ilişkideki asıl gelişme, ASERVIC'in çalışmalarıyla olmuştur. Bu organizasyon Psikolojik Danışma ve Değerler Dergisi'ni kurarak, psikolojik danışmada maneviyat konulu yayınlanan makalelerin sayısının artmasını sağlamıştır. Diğer akım ise, çok kültürel farkındalık ve duyarlılıktır. 1992'de Sue, Arrendondo ve Mcdavis, dini/manevi inançlar ve değerleri de içeren çok kültürlülük üzerine bir makale yazmış ve simültane olarak Psikolojik Danışma ve Gelişim Dergisi ve Çok Kültürlü Psikolojik Danışma ve Gelişim Dergisi'nde yayınlanmıştır (Powers, 2005). (Kasapoğlu 2017, 143-144)

Manevi danışmanlık uygulamalarında kuramsal ve uygulama alanlarında ilerleme olabilmesi için öncelikle yaşamın manevi ve psikolojik alanları arasındaki temel ilişkinin tanımlanmış olması gerekir. Bunu tanımlarken de öncelikle bu iki alanın birbirine benzerliği ve farklılığı ve hangisinin öncelikli olacağı konusunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Sperry ve Mansager'e göre, bu sorulara verilecek cevaplara göre ortaya konulan beş muhtemel (2003, akt.: Sperry ve Shafranske, 2007) yaklaşım vardır.

		Özdeşlik	
		Aynı/Özdeş	Ayrık/Bağımsız
Öncelik	Psikolojik Alan	1. Yaklaşım	2. Yaklaşım
	Manevî Alan	3. Yaklaşım	4. Yaklaşım
	Hiçbiri	5. Yaklaşım	

Şekil-Psikoloji ve Maneviyata İlişkin Beş Yaklaşım

1. Birinci yaklaşıma göre, insan deneyimi ve gelişiminin manevi ve psikolojik boyutları aslında özdeşler ve psikolojik alan önceliklidir. Bu anlayışa göre manevî gelişim; kişilerarası uyum, sosyal uyum gibi psikolojik gelişimin farklı boyutlarından biridir. Etkili bir psikoterapötik ilişkide danışan bütünleşmesini tamamlar, böylece manevi olarak da gelişmiş olur. Bu nedenle danışan faydalı bulmadığı sürece manevi disiplinlere ihtiyaç yoktur.
2. İkinci yaklaşıma göre, insan deneyimi ve gelişiminin manevi ve psikolojik boyutları özdeşler ve maneviyat alanı önceliklidir. Bu tutumu birinci yaklaşımın karşı ucunda konumlandırmak ve manevî indigemecilik olarak tanımlamak yanlış olmaz. Bu yaklaşıma göre manevi gelişme psikolojik gelişmeyi de doğuracaktır. Bu tutum geleneksel Jungcu ekolde, pastoral danışma ve manevî yöneltmeye ilişkin birtakım geleneksel yaklaşımlarda görülebilirse de genel olarak kabul edilebilirliği kısıtlıdır.
3. Üçüncü yaklaşımda insan deneyimi ve gelişiminin manevi ve psikolojik boyutları bazen örtüşmeler de ayrık alanlar olarak görülür ve psikolojik alan önceliklidir. Maneviyat ve psikolojik gelişim alanlarından birindeki gelişim öbürüne yansiyabilse de her zaman böyle olmak zorunda değildir. Psikolojik gelişim, manevi gelişime göre daha önceliklidir. Bu yaklaşıma manevi yönelimli psikanaliz, insancıl ve varoluşçu yaklaşımlar örnek olarak verilebilir.
4. Dördüncü yaklaşımı benimseyen kuramcı ve uygulamacılar da insan deneyimi ve gelişiminin manevi ve psikolojik boyutları bazen örtüşmeler de ayrık alanlar olarak ele almaktadırlar ve bunlara göre manevi alan önceliklidir. Maneviyat ve psikolojik gelişim alanları zaman zaman etkileşip birindeki gelişim öbürüne yansiyabilirse de bu her zaman böyle olmak zorunda değildir.

5. Beşinci yaklaşıma göre ise insan deneyimi ve gelişiminin manevi ve psikolojik boyutları birbirinden ayrı boyutlarıdır. Biri öncelikli değildir ve biri birine indirgenemez. (Ekşi 2016, 8-9)

Yapılan araştırmalar, psikolojik danışmanların pek çoğunun seans esnasında, dini ve manevi yönü güçlü danışanlara nasıl müdahale etmeleri gerektiği konusunda yeterince bilgi sahibi olmadıklarını göstermektedir. Bir çalışmada psikolojik danışmanların yaklaşık dörtte üçünün manevi durumların seansa ele alınmasının önemli olduğunu düşündükleri ancak bu konuda kendilerini yeterli görmediklerini göstermektedir (Hickson, Housley & Wages, 2011). Aynı şekilde lisansüstü eğitimde maneviyatın psikolojide kullanılmasının önemi noktasında fikir birliği olmasına rağmen, ders hocalarının kendilerini bu konuda hazır hissetmedikleri görülmektedir (Robertson, 2010). Bu bağlamda, insan deneyimlerinin merkezinde yer alan maneviyat ve dinin psikolojik danışma sürecine dâhil edilmesi, psikolojik sorunların anlaşılmasında ve bu sorunların çözümünün de kolaylık sağlayacaktır. Bu durum günden güne maneviyat ve psikoloji arasındaki bağların daha sağlıklı ve kabul edilebilir bir zemine doğru ilerlemesine yardım etmektedir. (Ekşi 2016, 19)

Yurtiçi kaynak ve örneklerinin sınırlı olması nedeniyle bu makalede aktarılan bilgiler, araştırmalar ve sonuçları yurt dışına aittir. Psikoterapilerle dini/manevi uygulamaları entegre etmeye açıklık Amerika ve İngiltere’de daha yaygın iken, Almanya’da henüz başlayan bir ilgi mevcuttur. Batının manevi ve dini prensiplere olan bu psikolojik ilgisini Plante (2008, 432), profesyonel psikoloji hizmetleriyle bütünleştirmek için hayatın bir yönü olan maneviyat ve dini yenilenmiş bir ilgiyle yeniden keşfetmesi şeklinde yorumlar ve bunun nasıl yapıldığını şöyle açıklar: “Sanki psikoloji, dini ve manevi geleneklerden prensipleri ve teknikleri aldı, onları sekülerize etti ve onları modern, empirik olarak desteklenmiş pozitif psikoloji müdahaleleri olarak yeniden paketledi. (Ağılkaya Şahin 2018, 1615)

MANEVİ REHBERLİK/BAKIM/DANIŞMANLIK

Modern hayat duygusal mutsuzluğu, artan bir şekilde ürettiği için farklı kültürlerle ve modern hayata rahiplerden daha uygun yeni bir tür şamanın tarih sahnesine çıkmasına yol açmıştır. Çağımızda insanı neyin hasta ettiğini açıklayıp, ruhani-dini söylemleri bilimsel söylemlere çevirerek şaman ve rahiplerin yerini alan meslekleşmiş gruplardan söz edilebilir. (Söylev 2016, 30)

İnsanların çözülemeyen problemlerle karşı karşıya kaldıklarında psikolojik yardıma ihtiyaç duymaları, yukarıda bahsedilen bazı psikolojik yardım mesleklerinin ve yöntemlerinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açmaktadır. Aralarında amaç ve nitelik bakımından benzerlikler olmakla birlikte ilke, yöntem ve tekniklerde de önemli farklılıklar bulunmaktadır.

Maneviyat: (Spirituality):

Spirituality (maneviyat) kelimesi, Latince “nefes” (spiritus) kelimesinden türemiştir. Nefes’, İbranice de “insanların ruhunun tohumu” gibi anlamlara gelmektedir. Maneviyat kavramı Türkçeye Arapçadan geçmiş bir kavram olup “maddi olmayan, manevi şeyler, mecazi anlamda yürek gücü, moral” olarak tercüme edilebilir. Maneviyat kavramı, anlam olarak birçok değişik nüansı içinde barındırır. Maneviyat alanında pek çok ilerleme kaydedilmekle birlikte, maneviyatın ne’liği konusunda henüz genel bir çerçeve çizilmesi zor gözükmektedir. Literatür incelendiğinde maneviyat kavramına ilişkin çok fazla tanım bulunmaktadır.

Apak çalışmasında farklı çalışmalardan derlediği tanımları şu şekilde sınıflandırmıştır:

- Sır, büyük güç veya Tanrı ile bağlantı-aşkınlık,
- Yaşama verilen anlam ve amaç,
- Bireyin kendisine veya başkalarına bağlılık ve ilişki,
- Koşulsuz sevgiyle bağlanma,
- Bireyin dünya ile ilişkili inançları, (Hıdır Apak- Muhammet Cevat Acar 2018)

Maneviyat; kişinin yaratıcılığa, büyümeye ve bir değer sisteminin gelişmesine yönelik kapasite içerir. Maneviyat; deneyimler, inançlar ve uygulamalar dâhil olmak üzere çeşitli fenomenleri kapsar. Maneviyat; psikolojik, dini ve kişilerarası dâhil olmak üzere çeşitli bakış açılarıyla ele alınmaktadır. Maneviyat, genellikle kültür aracılığıyla ifade edilirken, kültürden öncesini ve sonrasını da kapsamaktadır (ASERVIC, 2009). Maneviyat, Türkçeye Arapçadan geçmiş bir kelimedir ve anlam "ın karşılığı olan "mana" ke limesine dayanır ve "madde ve cisimle alakası bulunmayan, ruh ve mana ile ilgili hususlar, manevi şeyler" anlamındadır (Ayverdi, s. 768). Psikolojik bakış açısından ise çeşitli yazarlar, kavramın değişik tanımlarını ele almışlardır. Kelly (1995), bunu evrendeki aşkın bir bağlantının kişisel olarak doğrulanması olarak tanımlamaktadır. (Ekşi 2016)

Mesleki yazında maneviyatın çok sayıda tanımı ve açıklaması mevcuttur. Tanımlarda derin ve sürekli bir anlam arayışına ve fiziksel sonluluğun ötesinde bir gerçekliğe özlemi fark etmeyi içeren insan doğasına yönelik ortak bir görüş vardır. Anlam, aşkınlık ve bağlantılılık kavramları insan ruhunun doğasında bulunmaktadır. Everts ve Agee, maneviyatın tanımı hakkında birkaç ölçüt belirlemiştir. Bireyin en derin, fiziksel olmayan ve aşkın varlık duygusunu ve evrensel bir yaşam gücü veya ilahi mevcudiyet kavramını tanım için gerekli görmüşlerdir (Stanard vd., 2000). Maneviyat tanımı yapan çalışmaların % 67'sinde "kutsal ya da kutsalı arama" noktasında görüş birliği olduğu bulunmuştur. Kutsal kelimesi en sık Tanrı ya da aşkın olarak ifade edilir ve araştırmacılar maneviyatı anlam, amaç ve bilgelik (wisdom) gibi diğer psikolojik yapılardan ayıran bu odağı önerirler. (Kasapoğlu 2017)

Maneviyat kavramı net ve herkes tarafından kabul edilen bir anlama sahip değildir. İlk dönemde din ile aynı anlamı ifade eden maneviyat özellikle son yıllarda geleneksel dinden uzaklaşmanın sonucu olarak dinin karşısında alternatif bir tanım olarak yerini almıştır. Maneviyatı dinden ayrı bir anlam olarak değerlendiren psikologlar anlam arama, kendini keşfetme ve kendini aşma olarak tanımlarken, maneviyat kelimesinin içinde barındırdığı anlam çeşitliliğine ek olarak disiplinler tarafından farklı tanımlama ve uygulama bir anlam belirsizliğine yol açmıştır. (A. Ayten, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 2018)

"Maneviyat" ve "din" arasında yakın bir bağlantının sadece içinde yaşadığımız İslam kültürü için değil tüm dini kültürler için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz "maneviyat tam tamına "din" ile aynı anlama gelmiyor ama bir birlerinden ayırt edilmesinde güçlük çekilecek kadar da yakınlar. Batı dillerinde de son zamanlara kadar genel kullanımda "din" ve "maneviyat" arasındaki bu anlam yakınlığı ve geçişliliği söz konusuydu ama yakın zamanlarda yepyeni bir gelişme orta ya çıktı. Batı toplumlarında yaşayan insanlar arasında Doğu dinlerine ve yeniçağ (new age) inançlarına ilginin artmasıyla birlikte çok ilginç bir durum yaşandı. "Spiritualite" kelimesi, geleneksel dinin (Hıristiyanlığın) karşısında bir anlam öbeğinde yer almaya başladı. Hatta bazı araştırmacılar, spiritü alite'ye olan ilgi artışının geleneksel dinden uzaklaşmanın sonucu olduğunu ileri sürdüler. "Spiritualite" kelimesi, geleneksel dinin (Hıristiyanlığın) karşısında bir anlam öbeğinde yer almaya başladı. Hatta bazı araştırmacılar, spiritü alite'ye olan ilgi artışının geleneksel dinden uzaklaşmanın sonucu olduğunu ileri sürdüler. "Spiritualite" kelimesi, geleneksel dinin (Hıristiyanlığın) karşısında bir anlam öbeğinde yer almaya başladı. Hatta bazı araştırmacılar, spiritü alite'ye olan ilgi artışının geleneksel dinden uzaklaşmanın sonucu olduğunu ileri sürdüler. "Manevi" ile "dini" tamamen aynı anlama gelmez; maneviyatı dini inanç ve dindarlık ile sınırlayamayız, dini inancı zayıf olan veya hiç olmadığını söyleyen hatta Tanrı'ya inanmayan bir ateist olduğunu vurgulayan bir kimsenin psikolojisinde dahi manevi bir alandan bahsedebiliriz ancak maneviyat, dini inançla çok yüksek bir paralellik gösterir. Din, insana kana kana içmesi ve maneviyatını doldurması için gürül gürül akan bir pınardır. (Göka 2021, 18-21)

Maneviyat, din ile aynı şey değildir. Din, kişilerin maneviyatlarını ifade etmeleri veya deneyimlemelerinin bir yolu olsa da maneviyatın kendisi ile aynı şey değildir. Din, bir kültür veya alt kültürde ortak olan inancın örgütlenmesi, toplumların nihai ortak bağlantılarının kodlanması, kurumsal-

laştırılması ve ritüelleştirilmesi olarak düşünülebilir. ([https://acikders.ankara.edu.tr/Manevi Danışmanlık 2023](https://acikders.ankara.edu.tr/Manevi-Danismanlik-2023))

Maneviyat ve dindarlığın pek çok örtüşen yönlerinin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu ortak yönler aynı zamanda dindarlık ve maneviyat ayırımının da temel unsuru dur. Maneviyatın içerisinde dini unsurların bulunması ve kutsal arama bakımından dindarlıkla benzerlik göstermesine rağmen maneviyatta dini olmayan pek çok unsurun da olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, psikoloji çevrelerinde son zamanlarda revaçta olduğu üzere, maneviyatın bir bütün olarak dindarlıktan ayrı değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir. Nitekim din psikolojisi alanında son yapılan çalışmalara bakıldığında, manevi (ruhsal) olan ile dini olanı ayırma, hem kültürel hem de bilimsel literatürde revaç bulmaktadır. (A.-K. Ayten 2021, 126-127)

Maneviyat, dinin kalbi ve ruhudur. Kutsal arayışı, dinin en merkezî fonksiyonudur. Bu biraz tuhaf gelebilir; ama bizim, şimdiye kadar din psikolojisinde kutsal arayışına çok da fazla önem vermediğimizi düşünüyorum. Biz hep kutsal fenomenleri diğer psikolojik, sosyal, biyolojik veya evrimsel güdü ve dürtülere indirgeme eğilimindeydik. Ancak ben kutsal arayışının diğer süreçlere indirgemeyecek şekilde, kendi içinde meşru bir arayış olduğuna inanıyorum. Elbette ki tanrıyı ölçemeyiz yahut da nesnelere kutsal güçlere sahip olup olmadığını belirleyemeyiz. Ancak arayış içinde olanlardan geriye kalan fiziksel, psikolojik ve sosyal izleri çalışmamamız ya da çalışmamamız için hiçbir mantıklı sebep yok. Eğer bu izleri sürersek, farklı istikametlere doğru farklı yolları tercih edenleri karşılaştırma imkânına kavuşuruz. Belki de burada sunmuş olduğum yaklaşımda kabul edilmesi en zor olan kısım, dinin maneviyattan daha geniş bir yapı arz ettiği düşüncesidir. Çoğu insan bunun tam aksini düşünür (Zinnbauer vd. 1997); ama ben, burada klasik din psikolojisine dönmek istiyorum. Din, geniş çerçeveli bir yapıdır. Anlam arayışındaki birçok objeyi kuşatır. Maneviyat ise anlam arayışında tek bir hususî nesneye -kutsala- odaklanır. Ancak bu bakış açısından yola çıkıldığında şuna dikkat edilmelidir ki din ve maneviyat arasındaki ayırım gitgide azalmaktadır; çünkü hayatta, kutsallaştırılan anlam objelerinin sayısı sürekli olarak artmaktadır. Kutsal bulanlar için, bütün ömürleri boyunca din ve maneviyat arasında çok az bir fark vardır. (I. PARGAMENT 2015, 377-378)

Maneviyat psikolojisi, din psikolojisi ile karşılaştırma yapılarak açıklanmaktadır. Bu konuda tam bir fikir birliği olmamakla birlikte iki görüş ağır basmaktadır. Dinin maneviyattan daha geniş olduğunu iddia edilen birinci görüşe göre, maneviyat, dinin kurumsal olmayan ve tecrübeye dayalı yönüdür. Maneviyatın dinden daha geniş olduğunu iddia eden ikinci görüşe göre ise maneviyat, dini gelenekler ve kurumlardan bütünüyle bağımsızdır. Merhamet, sevgi, hoşgörü ve affedicilik gibi kavramları izah etmek için dine gerek yoktur. Bunlar insanın dini yönüyle ilgili olmayıp manevi yönüyle ilişkilidir. Maneviyat sonradan kazanılan bir olgu olarak görülmelidir. Her bireyin içinde manevi bir potansiyel mevcuttur. Maneviyat bireyin içsel huzur ve hayatın anlamı bulması ile alakalıdır. Din ve maneviyatı zıt konumlara yerleştirilenler dinin kurumsal olduğunu, maneviyatın da bireysel olduğunu belirtmişlerdir. 2011'de APA toplantısında, din psikolojisi bölümünün isminin din ve maneviyat psikolojisi derneği olarak değiştirilmesi kararı çerçevesinde 2013'te APA maneviyat el kitabı yayınlamıştır. Bu durum psikoloji alanında maneviyat psikolojisini algılama biçimini göstermektedir. (Atak 2021, 21)

Maneviyat 'öz' ise din 'form'dur. Formsuz bir özün muhafazası ne derece mümkün olabilir ki? Üzülerek ifade edelim ki çağdaş gelişmeler din ve maneviyatı sanki biri varsa diğerinin yokluğu zorunlu ya da iki hasım gibi takdim etmektedir. Halbuki İslâmî bakış açısından din ve maneviyat birbirlerini devamlı destekleyen, geliştiren ve zenginleştiren, ruh ve beden gibi insanın ayrılmaz yönleridir. Bu zaviyeden konu ele alındığında, maneviyat ve din arasındaki keskin ayırım hem manasız hem de İslâm'a aykırı bir telakki kabul edilmelidir. Başka bir deyişle maneviyat dini beslerken, din de maneviyatı devamlı beslemekte, insanın fiziki-ruhî gelişimi sürecinde birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bu noktada Kur'ân'ın düşünen ve çevresindeki gelişmelere aşına olan insana yaptığı enfus ve afak (Fussilet Suresi 53. Ayet) "Evet, Biz ileride onlara delillerimizi gerek dış dünyada, gerek kendi

öz varlıklarında göstereceğiz; ta ki Kur'ân'ın, Allah tarafından gelen gerçeğin ta kendisi olduğu onlar tarafından da iyice anlaşılacak. Rabbinin her şeye şahid olması yetmez mi?" uyarısını hatırlatmakta fayda vardır. Din ve maneviyat arasındaki bu ayrılmaz bağ, doğrudan Aşkın Varlık'la kişinin kalbi arasında da ciddi bir ilişki oluşturmaktadır. Yaratıcı'yla kul arasındaki bu ilişki ise, söz konusu kimseye dönüşme, değişme ve yaşadığı dünyayı din destekli manevi değerler penceresinden yeniden algılama imkânı sunmaktadır. (Albayrak 2012, 114)

Literatür incelendiğinde, psikologların, ilahiyatçıların maneviyata bakış açılarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Onların, maneviyatı, geliştirdikleri kuramsal yaklaşımları çerçevesinde ele aldıkları anlaşılmaktadır.

Manevi Rehberlik/Bakım/Danışmanlık:

Manevî danışmanlık ve rehberliği anlatmak için kullanılan “*care*” kavramının Patton'a göre kaygı (anxiete) ve özen, ihtimam (solicitude) olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Kavram endişeli sıkıntılı hatta yaşlı anlamlarına gelmekle birlikte bir şeyle ilgili olmak, saygı, sevgi, kendisinden ziyade başkalarının bakımıyla ilgilenmek gibi anlamlar da içermektedir. Heidegger ise “bakım insanı insan yapar, bakım yapmazsak insanlığımızı kaybederiz” sözüyle manevî bakımı insanî bir görev olarak nitelendirmekte ve insanî gelişime katkısına işaret ederek “olmak için bakım (care for being)” ifadesini kullanmaktadır. (M. Doğan 2017, 1275)

Günümüzde “spiritual”, “religious” ve “pastoral” kavramları birbiri yerine kullanılmaktadır. Ayrıştığı ve örtüştüğü hususların tartışmaları devam etse de manevi danışmanlık literatüründe “pastoral” kavramı en çok kullanılan ifade biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni ise Hristiyan kültürü bağlamında gerçekleşmesinden dolayı bu kavramın manevi danışmanlık uygulaması ile özdeş anlamda kalıplaşmış olmasıdır. Günümüzde manevi danışmanlık kavramı olarak “spiritual” ya da “religious” kavramlarını kapsayan bir bağlamda “pastoral counseling” kavramı kullanılmaktadır. Bu kullanım manevi danışmanlığın Hristiyanlığa özgü görülmesine karşı tepkisel metinler üreten yazarlarda da görülmektedir (Lartey, 2003). (Baygeldi 2018, 13)

Clinebell'e göre “*pastoral counseling*”, insanların problemleri ve sıkıntılarını ele alan terapötik iyileştirme metotlarının bir çeşididir. Bu tür danışma, kriz sebebiyle kilitlenen ya da aniden tehlikeye düşen bireyin ihtiyaç duyduğu onarma fonksiyonunu icra etmektedir. “*Pastoral care and counseling*” bir danışanla psikoterapistin birebir oturumlarını akla getirmekte ve fiziksel, zihinsel, ilişkisel, oyun, iş, toplum, manevî/etik alan dâhil yedi yaşam boyutunda bütünlük kazanmayı içeren holistik bakım vermeyi anlatmaktadır. O, bu kavramla kısa dönem krizlerde danışmanlık dâhil olmak üzere hayatın güçlükleri, uzun dönem hastalıkları, kronik durumlar, yas ve manevî parçalanmışlıkla (brokenness) ilgili özel alanlardan söz etmektedir. Clinebell, ihtiyaç duyulduğunda profesyonel danışmanlara bireylerin başvurmasıyla gerçekleşecek manevî danışmanlıkta din görevlilerinin aynı zamanda antrenör, danışman, öğretmen gibi işlev göreceklerini belirtmektedir. (Söylev 2016, 56)

Yaygın kullanım biçimlerinden biri olan “religious counseling” ise Türkçede dini danışmanlık olarak karşılığını bulmaktadır. Üzeyir Ok'un vurguladığı gibi Foskett ve Jakobs çalışmalarında bu uygulamanın Hristiyanlara özgü değil tüm alanı kapsadığını belirtmek için “religious” kavramını kullanmaktadır. Bu ifade manevi danışmanlığı dine özgü görmekle birlikte farklı dinlerdeki gerçekliğini de kabul etmektedir (Ok, 2015, s. 36). (Baygeldi 2018, 12)

Manevi danışmanlığın kelime anlamı “birey veya gruplara bireysel inanç yolculukları ve kritik geçiş dönemlerinde sınırlı süreli çatışma ve kriz durumlarına odaklı olarak eşlik edilmesi” olarak tanımlanırken, literatürde bu kavram ile ilgili olarak Lartey'in “Bireyin hayatında kutsal/aşkın bir boyut olduğunu kabul eden uzmanların yürüttüğü, sözel ya da sözel olmayan, doğrudan veya dolaylı, literal ya da sembolik iletişim biçimlerini kullanarak, danışanların temelde stres ve kaygıyla başa çıkmalarını sağlamaya yönelik tüm yardım etme aktivitelerini kapsayan özel bir danışmanlık türü” tanımı dikkat çekmektedir. (Karlık 2021, 9)

Dini danışmanlık daha çok inanç, ibadet ve ahlakla ilgili problemleri, dini değerlerle ilgili sorunları çözmeye çalışan bir yardım mesleğidir. Dini danışman, kendisine getirilen probleme, danışanın kendisi için belirlediği yardım kaynağı açısından yaklaşır ve danışana yardım eder. Dini danışmanlık teori ve pratikle birlikte oluşur. İslam dini bireyin bedensel ve ruhsal açıdan sağlıklı olmasına büyük önem vermiştir. Çünkü İslam'a göre inanç, sağlıklı bir ruh yapısı ile oluşmalıdır. Dini danışmanlıkta amaç, bireyin dini yaşantısını düzeltmek için öğüt vermek değil, bireyin dini yaşantısında karşılaştığı sorunları çözmesine ve doğru kararlar vermesine yardımcı olmak için gerekli olan bilgileri vermek ve böylece benzer sorunlarla karşılaştığı zaman uygun çözümü bulabilme kabiliyetini artırmaktır. Bir başka deyişle dini danışmanlık bireyin kendini anlaması, maddi ve manevi problemlerini çözmesi, gerçekçi kararlar alması, kabiliyetini kendine en uygun düzeyde geliştirmesi, çevresine sağlıklı bir ilişki kurması, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanarak kendini gerçekleştirme için dini bilgi ve rehberlik eğitimi almış kişilerce verilen psikolojik yardımlara denir. "Bireyin dini alandaki yaşantısında karşılaştığı problemleri, zamanın gereklerine, bilime ve dine uygun bir şekilde günün ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte, bireyin çevresine uyum sağlayıp sosyalleşmesine ve dini veya dini olmayan her alanda kendini gerçekleştirmesini sağlayan, uzman kişilerce verilen psikolojik yardımlardır. (Sözgün 2017, 210-211)

Profesyonel anlamda dinî/ manevi danışmanlık eğitim programları düzenleyerek dinî danışmanlık yeterliği olanlara sertifika düzenleyen bir kurum olan Amerikan Pastoral Danışmanlar Derneği, pastoral danışmayı maneviyat, din ve teoloji bilgeliğiyle davranış bilimleri ve psikoloji bilgisini bütünleştiren klinik ruh sağlığı biliminin bir biçimi olarak tanımlamaktadır. AAPC'ye göre pastoral danışmanın odak noktası semptomları hafifletme, başa çıkma davranışında artışı teşvik, pozitif davranış değişikliklerine yardımcı olmak, ruhsal, duygusal, zihinsel ve fiziksel iyi oluşu desteklemek, kendisi ve diğerleriyle ilişkileri, teistik dini geleneklere bağlılığı ve bireyin Tanrıyla ilişkilerini geliştirmektir. Diğer yandan aynı kuruma göre manevi danışman, krizde veya bireysel gelişim arayışında olan birine manevî gelişim ve bütünlüğünü artırmak ve psikolojik destek sağlamak için rehberlik edebilmekte, danışanın yeteneğini geliştirebilmekte, ihtiyaç duyduğu ilgiyi ve bilgiyi sağlayabilmektedir. (M. Doğan 2017)

Dini danışmanlık, manevi danışmanlık da psikolojik danışmanlık gibi, hem terapötik hem de önleyici olarak toplumun sosyal hizmet birimlerinin içerisinde önemli bir millî yardım kaynağını temsil etmektedir. Bu yönüyle uygulandığı toplumlarda devlet tarafından teşvik edilmekte ve desteklenmektedir. (T. Şirin, Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli 2013, 43-44)

Psikolojik iyi oluşun ve psikolojik sağlamlığın önemli temel taşlarından olan maneviyat ve dinin psikoloji biliminde ve psikolojik yardım süreçlerin de dikkate alınmaması mümkün değildir. Aksine bu olgular, psikoloji ve psikolojik danışma sürecine zenginlik katmakta ve özellikle manevi ve dini inançları psikolojik işlevsellikleri açısından önemli role sahip olan danışanların, psikolojik danışma süreçlerinden yararlanmalarını kolaylaştırmaktadır. Psikolojik danışma süreçlerinde insan yaşamının merkezinde yer alan bu kavram ve olguların görmezden gelinmesi mümkün değildir. (Ekşi 2016, 19)

İncelediğimiz kaynaklarda psikoloji, din ve maneviyat birbirinden farklı alanlarmış gibi algılanırsa da bir çok araştırma da tam tersi bir durumu göstermiştir. Aydınlanma'dan önceki zaman diliminde psikoloji, felsefenin alt dallarından biriyken bile; psikoloji, din ve maneviyat birbirlerinin alanlarına giren ve kendi sorularına cevaplar arayan, birbirlerinden yaralanan disiplinlerdi. Maneviyatı dinden ve dindarlıktan farklı bir kavram olarak değerlendirenler; maneviyatın anlam arama, kendini keşfetme ve kendini aşma özellikleri üzerinde durmuşlardır. Günümüzde ise hala manevi danışmanlık ve dini danışmanlık kavramları birbiri ile karıştırılmaktadır. Dini danışmanlık (religious counseling), belli bir din mensubuna o dinin ilke ve prensipleri doğrultusunda verilen danışmanlıktır. Manevi danışmanlık (spiritual guidance and counseling) ise kişinin içinde bulunduğu so-

runlardan kurtulabilmesi için zaten kendisinde var olan manevi gücün harekete geçirilmesi suretiyle gerçekleştirilen bir danışmanlıktır.

Son olarak belirtmek gerekir ki nasıl ki maneviyat ve din aynı anlamları taşıyor dini danışmanlık ve manevi danışmanlık da aynı şeyler değildir. Manevi danışmanlık yalnızca bir dine özgü değil tüm dinlerde evrensel gerçeklerle işleyen bir süreçtir. Manevi danışmanın görevi, farklı inançların altında yatan birliği anlamak, kalıcı bir iç huzur ve dengeye yol açabilecek bir yolculuğun temelini atmak veya bu yolculuk sırasında ortaya çıkan pürüzlerin giderilmesinde danışana rehberlik etmektir. Hal böyle olsa da ülkemizde de yurt dışında da alanda çalışan uzmanların lisans ve master eğitimleri göz önüne alındığında bu karışıklığın kolay kolay nihayete ermeyeceğini söyleyebiliriz.

Manevi Danışman

Manevi danışman, yardım arayanların her türlü problemi ile (psikotik veya klinik konuların dışındaki konularla) ilgilenir ve bunu yaparken hem psikolojinin hem de maneviyatın zengin geleneğinden faydalanır. Dini danışmanlar, almış oldukları eğitim dâhilinde psikoterapinin çeşitli şekilleriyle, ilgili teolojik bakış açılarının disipline edilmiş, yapılandırılmış bütünlüğünü bir arada kullanarak, belirli duygusal ve psikolojik rahatsızlıklarla da ilgilenebilmektedirler. Nitekim dini danışmadaki “dini (pastoral)” unsuru, danışma sürecinin gündemi ve içeriği ile birlikte danışmanlık yapan kişinin uzmanlık alanını, türünü ve hazırbulunuşluğu. Her şeyden önce danışmanlığın belli ilke ve disiplin içerisinde yürütülen bir süreç olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim danışmanlık kişisel fikirlerin empoze edildiği veya kişinin iknasına çalışılan bir araç değildir. Danışmanlık, bireyin kendi düşünce, seçim ve kararını oluşturmasına yardımcı olacak şekilde belli alanlarda uzmanlaşmış kişilerce aydınlatılmasıdır. (T. Şirin, Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli 2013, 30-31)

Dini danışmanlık alanının, dini danışma olabilmesi için seküler terapinin dışında kendi alanını net olarak çizmesi gereklidir. Bu hususta Wayne E. Oates, “Pastoral Counseling” isimli eserinde, “Danışmayı neyin dini yapar?” (What makes counseling pastoral?) isimli bölümde, dini danışma sürecinin ayırıcı özelliklerini şöyle sıralar:

1. Tanrı insanların hayatında söz sahibidir ve danışmada insanların tanrı ile olan ilişkileri temel inceleme alanlarından biridir.
2. Tanrı bir gerçekliktir.
3. Danışmada Tanrıya inanç konuları irdelenir.
4. Dini danışman, kendi dini konusunda eğitilmiş bir uzmandır.
5. Dini danışmanlar, kilisenin resmi temsilcileridirler.
6. Dini danışmanlığın içeriğinde metafizik unsurlar bulunur. Vahiy vb. gibi.
7. Dini danışmanlar aynı zamanda birer etik uzmanlardır. Dini danışmanlar, ahlaki konularda da birer danışman ve öğreticidirler.
8. Dinî danışmanlar aynı zamanda günah çıkarma ve bağışlanma ayinleri gibi dini ritüelleri ve kutsamaları da yaparlar.

Buradan da anlaşılacağı gibi, dini danışmanlar, kendi alanlarını öncelikle net bir şekilde çizmiş olmalıdırlar. Bu durumda, neyin dini danışmanlık alanına girdiğini neyin girmediğini çok iyi tespit etmelidirler. Özellikle, dini danışmanların psikopatoloji bilimini iyi biliyor olması ve psikiyatrik tedavi gerektiren hastalarla dini danışmanlık alanı içerisine giren hastaları ayırt edebiliyor olmaları şarttır. (T. Şirin, Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli 2013, 24)

Ülkemizde manevi danışmanın mesleki yetkinleri noktasında hem danışmanlarca hem de danışmanlarınca yanlış algılar mevcuttur. Manevi danışman asla bir terapist değildir. Manevi danışman, terapi veya psikolojik danışmanlık yapmaz ve yapamaz. Manevi danışman, sadece dini bilgi aktarımı

yapan vaiz veya Kur'an-ı Kerim okumayı öğreten bir imam veya Kur'an kursu hocası değildir. Manevi danışman, dert dinleyen kişi değildir. Manevi danışman, sadece sosyal etkinlikler düzenleyen kişi değildir. Manevi danışmanlığın temelinde hedef kitlenin halinden anlamak, onlarla duygu paylaşımında bulunmak, başa çıkma süreçlerine destek olmak ve onlara rehberlik etmek vardır. Manevi danışman, hedef kitlesinin talep etmesi halinde ona sağlam kaynaktan doğru dini bilgi aktarabilir ancak manevi danışmanlık ve rehberlik bundan ibaret değildir. Bu algının değişmesi için bu alanda çalışan meslek elemanı yetiştirme programları etkili ve verimli bir şekilde yaygınlaştırılmalı ve istihdamı yapılmalıdır.

Manevi Danışmanlığa Duyulan İhtiyaç

Psikolojik danışmanların çoğunun seküler bir ortamda yetişmesi ve seküler bir eğitim alması, dindarlığın insanların kişisel gelişimi için bir engel olduğu varsayımını sahiplenmelerine neden olmuştur. Geleneksel, seküler psikoterapinin teorisi ve uygulaması dinsel değerlere karşı açıkça karşıt olmasa da dinsel boyutu çoğunlukla göz ardı etmiştir (Genia, 1999). Dindar danışmanların sorunlarını paylaşabilecekleri kolayca ulaşabilecekleri kendi değerlerine saygı duyduğunu düşündüğü bir seçeneğe sahip olmaları onların psikolojik danışmaya gitme olasılıklarını yükseltir. Kolay ulaşma, güven ve ortak değer paylaşımı danışan için ideal ortamdır (Ok, 2012: 14). Bazı dindarlar, inançlarıyla ilgili kaygıdan kaynaklanan çeşitli gerekçelerle bir dünyevi terapistte gitmemeyi isteyebileceği gibi, dindarlığı benimsemeyen kişilerin de yine bazı gerekçelerle bir inanç danışmanına başvurmaları söz konusu olabilir. Dindar insanların, dünyevi danışmayı tercih etmemelerinin birtakım inançsal nedenleri olabilir: Böyle bir tedaviye ihtiyaç duymak onlarda, ibadet yaşamındaki ihmalkârlık ve Tanrı'ya inançta azalma anlamına geleceği korkusu yaratabilir. Ayrıca dünyevi danışmanlar tarafından anlaşılama ve dinsel konularla ilgili inançlarından ötürü tenkit edilme korkularına da sahip olabilirler. Ruh sağlığı uzmanları veya dünyevi danışmanlar dinsel ya da ruhsal konularda bilgi eksikliğine sahiptirler. Özellikle ülkemiz için düşünüldüğünde, nüfusunun çoğunluğunun Müslüman olması göz önünde bulundurulduğunda danışmanların dinsel değerleri konusunda bilgi eksikliği kabul edilebilir değildir. (Aka 2020, 227)

Klasik psikolojik danışmanlığın beyaz orta sınıfa göre şekillenmesi ve Batı geleneklerindeki vakalara göre geliştirilmesinden dolayı psikolojik danışmanlığın yerelleştirilmesi gereklidir. Bu manada manevi danışmanlık klasik psikolojik danışmanlığın yerelleştirilmesi olarak görülebilir. Klasik psikolojik danışmanlar da gün geçtikçe danışanların maneviyatlarının önemini kabul etmektedirler (Ok, 2012). Manevi danışmanlık klasik psikolojik danışmanlığın yerelleştirilmesi olarak görülebilir. Klasik psikolojik danışmanlar da gün geçtikçe danışanların maneviyatlarının önemini kabul etmektedirler (Ok, 2012).

Johnson (2013) tarafından ortaya konulan önermeler manevi yönelimli danışmanlık sürecinin gerekliliğini iyi bir şekilde açıklamaktadır.

1. Manevi, dini ve felsefi düşünceler, inançlar ve uygulamalar insan deneyiminde merkezi öneme sahiptir ve bu nedenle etkili psikolojik danışmada göz önünde bulun durulması gereken önemli unsurlardır.
2. Manevi ve dini yönelimli danışma becerileri, çok kültürlü bir danışmanın bir şekli olarak ele alınabilir. Bununla birlikte maneviyat ve din, kültürlerin oluşmasında da oldukça etkilidir. Maneviyat ve dini, sadece kültürel bir zeminde ele almak, bu iki kavramı anlamamızda eksiklik oluşturacaktır.
3. Birçok terapist / danışman ruh sağlığı alanındaki hakim temel kuramsal paradigmalara dayanarak danışmada manevî ve dini sorunları ele almakta zorlanır.
4. Psikolojik danışmanın kendi manevi - ayırma seviyesi, danışma alanındaki manevi ve dini meseleleri ele alma konusundaki etkinliğini belirler.

5. Psikolojik kuramları; geniş tabanlı, tematik ve kapsayıcı bir maneviyat görüşüyle bütünleştiren model / modeller kullanmak, danışmanların çeşitli inanç ve manevi konulardan gelen danışanlarla manevi ve dini meseleleri değerlendirme ve ele almada ki yetkinliklerini artırır.
6. Gerçek benlik kavramı, psikolojik teoriler ve danışanın tanımladığı manevi - dini inanç ve uygulamalar arasında kavramsal bir bağ kurar.
7. Danışmada danışan tarafından tanımlanan bir maneviyat ve din anlayışından yararlanmak terapötik değişim sürecinde danışanlarla bağlantı kurmak için önemli bir yol ve kaynak olabilir. (Ekşi 2016, 22-23)

Şirin, MDR'de Yeni Bir Model Önerisi, İHSAN Modeli vaka sunumunda, yurt dışında yapılan çalışmalarda, bilişsel terapinin İslâmî inanç esaslarıyla uyarlandığı dini danışmanlık çalışmaları bulunmakta olduğu sonucuna varmıştır. Bu çalışmalarda, danışanlarla yapılan dini danışmanlık uygulamaları hakkında bilgiler verilmekte, bu çalışmalarda Kur'an'dan sureler okumak gibi dini teknik ve yöntemlerin kullanıldığından bahsedilmekte (Hamdan, 2007; Priester, 2008; Quadri, 2010), psikolojik rahatsızlıklardan özellikle depresyon ve obsesif kompulsif bozukluk gibi durumlar üzerinde çalışıldığı, bu uygulamaların kişinin değer yargıları, düşünce sistemi ile çok ilişkili olduğu ve burada dini inanışların vazgeçilmez bir yeri olduğu vurgulanmakta; bu unsurları barındıran bir terapi sürecinin, dini inanç ve değerleri önemseyen hastalarda oldukça ciddi faydalar oluşturduğu vurgulanmaktadır. (Şirin 2016, 187-191).

Tarihçesi

Manevî danışmanlığın tarihine bakıldığında profesyonel olarak öncelikle Hıristiyan teolojisine dayalı bir dinî gelenek içerisinde olduğu görülmektedir. Hıristiyanlıkta insanların gerek bedensel gerekse ruhsal iyileşmelerine yardımcı olmak geleneği, dinî literatüre dayanmaktadır. Hıristiyan kutsal kitabı Yeni Ahitte, İsa'nın acı çekenleri, cinlileri, felçlileri, körleri, dilsizleri, cüzzamlıyı iyileştirdiğini anlatan hikâyeler yer almaktadır. Hz. İsa'nın iyileştirme mucizeleri hikâyelerinde hastalık, kötü ruhların bir alameti olarak görülmekte ve İsa'nın iyileştirme gücü, Tanrı'nın krallığının O'nun kişiliğinde yer bulmuş olduğunun bir delili kabul edilmektedir. (Arif Korkmaz 2010)

Ortaçağda Hıristiyan din adamlarının insanları Hıristiyanlaştırmak üzere misyonerlik faaliyetleri başlattıkları, Fransiskanlar ve Dominikanlar diye bilinen dini grupların farklı taktik ve yöntemlerle bu faaliyetleri yürüttükleri bilinmektedir. Papalığın ve kiliselerin öncülüğünde maddi ve siyasi desteklerle sürdürülen çalışmalar bir Hıristiyanlaştırma hareketi olarak Afrika, Asya, Uzakdoğu, Amerika ve Avustralya'ya kadar geniş bir alana yayılmıştır. Yirminci yüzyıla gelindiğinde eğitim alanında rehberlik konusundaki çalışmalar başlamış ve hızlı bir şekilde gelişme gösteriyordu. O zamana kadar Hıristiyanlaştırma amaçlı yürütülen misyonerlik çalışmaları ile meşgul olan ve bir yandan da günah çıkarma işlemi ile günaha sürüklenmiş üyelerini rahatlatmaya çalışan kilise, rehberlik alanındaki gelişmelerden etkilenmiş, çalışmalarını bu yönde geliştirme ihtiyacı duymuştur. Sadece suçluluk duyan kilise üyelerinin itirafa gelmelerini beklemek yerine bunun dışında da dini sorunlar yaşayanların buldukları yerlerde yardımına gidilebilirdi. Bunun için de hastaneler, ceza ve tutuk evleri, yetiştirme yurtları, bakımevleri ideal hizmet alanlarıydı. Böylece Hıristiyan teologlar da psikolojik danışma ve rehberlik çalışmalarından hareketle papazların kiliselerdeki günah çıkarma işlemini bir dini danışma hizmeti olarak ele alıp geliştirme yoluna gitmişlerdir. Artık papaz ve rahiplerin dini konulardaki yardım çalışmaları hem kilise içinde hem de kilise dışında daha profesyonelce yürütülen farklı bir boyut kazanmağa başlamış oldu. Bugün dini danışmanlık ve rehberlik diye ifade edebileceğimiz faaliyetleri içine alan çalışmalar artık bilimsel bir duyarlılıkla ele alınmakta, incelenmekte ve geliştirilmektedir. (Cebeci 2012, 63)

Bu konunun bilimsel bir yaklaşımla ele alınması yönünde ilk çalışmayı yapan Amerikalı psikolog Anton Boisen olmuştur. Anton Boisen "The Task and Methods of Theology (Teolojinin Metotları

ve Görevi)” adlı eserinde dinin doğal olarak sevgi vurgusu başta olmak üzere bireysel bütünlüğe ulaşma ve psikolojik sorunların giderilmesinde güçlü ve olumlu bir etkiye sahip olduğunu belirtmiştir. (R. K. Şirin Aralık 2013, 112)

İslam dünyasında sekizinci asırdan itibaren başlayıp gelişen tasavvuf kültürünün ruhları bezenen ve gönülleri mamur eden büyüleyici etkisi, 20. yüzyıla yaklaşırken aynı sebeplere ilaveten İslam toplumlarının giderek derinleşen çöküşüyle perdelendi. Beyazid-i Bestami’den Ahmet Yesevi’ye, İbni Arabi’den Mevlana’ya kadar maneviyat dünyasının erişilmez simaları hem hayranlık uyandırıyor hem de garip bir şekilde göz ardı ediliyordu. Evet, maneviyat bütün tezahürleri ile vardı, hayatın içinde ve adeta insanın etinde kanında mevcuttu ama bilimin konusu olamazdı. (Cebeci 2012, 58)

Ülkemizde psikolojik danışman, psikolog, sosyal hizmet uzmanı gibi meslek alanlarında da yasal düzenlemeler henüz gerçekleşmediği için bu alanlarda bulunan kişilerin eğilimlerine bağlı olarak, meslek grupları arasında belirsizlikler bulunmaktadır. Zaman zaman bu meslek gruplarında bulunan kişiler arasında geliştirici olmayan rekabet ortaya çıkabilmektedir, bu meslek elemanları kendi meslek alanlarını korumak adına, samimi duygularla hareket ederek, diğer meslek alanlarının gelişimini sınırlayıcı bir tutum içerisinde bulunabilmektedirler. (Söylev 2016, 41)

Türkiye’de 1950’li yıllarda gündeme gelen fakat kurumsal engellere takılan manevi rehberlik hizmeti sunma süreci ilk defa 2003 yılında Aile İrşat ve Rehberlik Büroları’nın faaliyete geçmesi ile başlamıştır. Devamında 2011’de Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014’teki Yeşilay ve 2015’te Sağlık Bakanlığı ile iş birliği yapılarak farklı kurumlarda manevi rehberler görev almaya başlamıştır. Bu dönemden itibaren Diyanet görevlilerinin yürüttüğü bu hizmetin hastane, hapishane, KYK yurtları başta olmak üzere ihtiyaç duyulan diğer alanlarda da aktif olması için altyapı oluşturma süreci başlatılmıştır. Böylece toplumda bireylerin manevi ve dini danışmanlığa ihtiyaç duyduğu alanlarda kurumsal destek sağlanması hedeflenmektedir. (Baygeldi 2018, 11)

Ülkemizde manevi danışmanlık ile ilgili yapılan çalışmaların sayısının son yıllarda arttığı gözlenmektedir. Belen (2014), manevi danışmanlık çalışmasında manevi danışma sürecinde bibliyoterapi tekniğinin etkililiğini incelemiş ve bu tekniğin dinî başa çıkma, Allah tasavvuru ve stres üzerindeki etkilerini deneysel olarak araştırmıştır. Söylev (2014), manevi danışma ve rehberlik hizmetlerinin Türkiye’deki alanları, imkânları ve yöntemlerine yönelik kuramsal temelleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı’ndaki uygulamalarını din psikolojisi açısından incelemiştir. Şirin (2013), bilişsel davranışçı psikoterapi yaklaşımıyla bütünleştirilmiş bir dinî danışmanlık modeli önerdiği çalışmasında, bu modelin üniversite öğrencilerinin kaygı durumlarını azalttığını bulgulamıştır. Koç (2016), tarafından yapılan ve 6 vaka çalışmasından oluşan “Manevi-Psikolojik Danışmanlık” isimli eser Edinburgh’taki Türk göçmenlerin psikolojik problemlerinin dinî ve manevi yöntemlerle, bibliyoterapiyle baş etmesiyle ilgili deneysel bir çalışmadır. Şahin (2017) “Manevi Bakım ve Danışmanlık” adlı eserinde Almanya’daki manevi danışmanlık alanındaki teorik ve uygulamalı çalışmaları incelemiştir. Acar (2018) psikolojik danışma sürecinde bireyin dinî kaynaklarından beslenmesinin etkililiğini üniversite öğrencileri üzerinde deneysel yöntemlerle göstermeye çalışmıştır. (Aka 2020, 219)

Psikolojik danışma alanında ilk maneviyat zirvesi 1995’de yapılmıştır. Bu zirvede, danışanlara yardım etme konusunda danışmanlara destek olabilecek 9 maddeden oluşan manevi yeterlilikler oluşturulmuştur. Bu yeterlilikler ASERVIC tarafından desteklenmiş ve ACA tarafından onaylanmıştır (Miller, 1999). II. Maneviyat zirvesi 2008’de ASERVIC liderliğinde, maneviyat ve danışma konusunda uzmanların katılımıyla gerçekleşmiştir. Zirvede, yeterlilikler 13 madde olarak revize edilmiştir. (Cashwell ve Watts, 2010). (Kasapoğlu 2017, 151-52)

Hangi kültürde ve hangi tarihsel dönemde olursa olsun insanlar, başkalarına yardım amacı ile teselli, yol gösterme, nasihat ve tavsiye biçimindeki psikolojik araçları kullanmaktadırlar. Bu bakımdan ruhsal iyileştirme etkinlikleri insanlık tarihi kadar eskidir. Psikoterapilerin kültür tarihi açısından arka planına bakıldığında din adamları tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Modern psikoterapistler, rahip-din adamlarının mirasçıları olarak görülebilirler. Gerçekte Batı dünyasında ortaya çıkan-

terapi, geleneksel rahip işlevlerinin yetersizliklerinden ve suiistimallerinden türemiştir. (Cengiz Güleç 2011) Modern hayat duygusal mutsuzluğu, artan bir şekilde ürettiği için farklı kültürlere ve modern hayata rahiplerden daha uygun yeni bir tür şamanın tarih sahnesine çıkmasına yol açmıştır. Çağımızda insanı neyin hasta ettiğini açıklayıp, ruhani-dini söylemleri bilimsel söylemlere çevirerek şaman ve rahiplerin yerini alan meslekleşmiş gruplardan söz edilebilir. (Söylev 2016, 40)

Konusu

İsveç'te yapılan bir araştırmada (DeMarinis 2003: 91), dini danışmanların formal olarak yaptıkları dini danışma oturumlarında en sık ilgilendikleri konular araştırılmış ve sıralanmıştır. Buna göre sık ve oldukça sık olarak ifade etme oranına göre %50'den fazlasının, acı, anlamsızlık, farklılık ve çatışmalar, yalnızlık, yaşlanma, kaygı ve günah ve bağışlanma gibi konular olduğu görülmektedir. İşte dini danışmanlık bu konularla ilgili çalışmakta ve burada yöntem olarak, seküler terapi yöntemlerini şekli olarak kullanmakla birlikte, dini danışmanlığın ifadesi ile "dinin aydınlığında ve dinin iyileştirici gücünü kullanarak" dini danışmanlık hizmetlerini yürütmektedirler. Netice itibarıyla, dini danışmanlık modelleri, seküler terapi yöntemleri ile dini ritüel ve teolojik anlayışın karışımından oluşmaktadır. (Şirin 2013, 48-49)

Dini danışma, daha ziyade ahlak ve ahiret sorunlarından doğan değer problemleri ile ilgilenebilir. Dini danışmanlar faaliyet gösterdikleri ülkelerde, pek çok problemle ilgilendikleri gibi, özellikle ahlaki konular, değerler, dünya görüşleri gibi dini-manevi konularla ilgilendirirler. Ayrıca seküler dünyanın beklentileri ile dini-manevi alanın gereklilikleri arasında kalan ve çelişkiler yaşayan din mensuplarına da yardım ederler (Tan, 1992: 13, Clinebell, 1990:165). Dinî danışmanlık oturumlarında, sadece inanç veya manevî konuları ile ilgili konular üzerinde durulmamaktadır. (Şirin 2013, 30-31)

Toplumda dini danışma ve rehberlik hizmetlerine ihtiyaç duyulan konuları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Dini bilgi yetersizliği
2. Yanlış dini bilgiler, batıl inanç ve hurafeler
3. İnanç ve ahlak zafiyetleri
4. Kötü alışkanlıklar (Alkol, uyuşturucu, kumar vb.)
5. Sapkın gelenekler (Kan davası, namus cinayeti, zorla evlendirme vb.)
6. Kaza, bela ve felaketler
7. Hastalık ve mahkumiyet halleri
8. Yaşlılık, güçsüzlük ve çaresizlikler
9. Aile içi anlaşmazlıklar, zıtlık ve çatışmalar
10. Her türlü manevi sıkıntı (umutsuzluk, çözümsüzlük, kaygısızlık)
11. Derin duygusal etki yapan gelişmeler (evlenme, boşanma, doğum, ölüm, ayrılma.) Konuların çeşitliliği verilecek hizmetin çok yönlü ve çok boyutlu olduğunu, göstermektedir. Dini danışma ve rehberlik hizmetlerini belirginleştirebilmek için bunların sınıflandırılarak açıklanmasında yarar vardır. Psikolojik danışma ve rehberliğin çeşitlerine dair sınıflandırma dini danışma ve rehberlik alanında da geçerli olmakla birlikte konunun özelliği bakımından kısmen farklı bir sınıflandırmanın yapılması uygun olacaktır.

Amacı

Disiplinler arası bir içeriğe sahip olan ruh sağlığı alanındaki MDR olarak bilinen bu disiplin, teoloji ile davranış bilimlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır. MDR, bireyin fiziksel, bilişsel ve mânevî boyutları arasındaki bağlantıyı sürdüren bir tedavi modeli sunarak bireylerin ruhsal ve fiziksel bütünlüğünü korumaya çalışmaktadır. Dini danışma ve rehberlik hizmetinin şu beş temel gerekçeye dayandığı anlaşılmaktadır:

1. Bilme ihtiyacı (Bilgisizlik)
2. İkna olma ihtiyacı (Çözumsuzlük)
3. Yardım ihtiyacı (Çaresizlik)
4. Moral ihtiyacı (Umutsuzluk)
5. Uzlaşma ihtiyacı (Uyumsuzluk)

Yürütülen bir dini danışmanlık ve rehberlik hizmetinin amacı mutlaka bu beş ihtiyaçtan birini karşılamaya yönelik olmalıdır. Bu ihtiyaçlar aynı zamanda rehberlik hizmetinin amaçları anlamına da geldiği için bir rehberlik faaliyetinde hangi ihtiyacı karşılamak amaçlanmışsa hizmetin şekli ve muhtevası da ona göre tayin edilecektir. (Cebeci 2012, 74)

Manevi danışmanlığın yapısı disiplinler arası bütüncül bir faaliyet olmasıdır. Manevi danışmanlığın metotlarını, amaçlarını ve varsayımlarını Teoloji, Kutsal kitap çalışmaları, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar, sosyal ve ekonomik teorilerin hepsi oluşturmaktadır. (Ö. F. Söylev, “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme” 2017)

Manevi sosyal hizmetler alanında çalışmaları bulunan Ali Seyyar, nefsaniyete düşkünlük ve buna bağlı olarak ahlaki-manevi suçlar (günahlar) işlemekten dolayı kişinin düşünce, tutum ve davranışlarında meydana gelen ahlaki bozulma ve manevi çöküntüler olarak tanımlanan manevi rahatsızlık ve ruhi hastalıklara yakalanmış, kendini iyi hissetmeyen, inanç ve düşüncede sapkınlıklar içinde olan kişilerin yeniden eski ruh sağlıklarına kavuşmalarına yönelik, dini danışma ve rehberliğin manevi telkin ve terapi yöntemleri geliştirme gayesinin olduğunu ifade etmektedir. Kısacası, dini danışma ve rehberlik kavramlarıyla din adamlarının verdiği manevi destek, tavsiye ve öğütler anlaşıldığından, böylesi bir manevi desteğin amacı, dine karşı sempati oluşturmak, kişinin ruhsal ve dini problemlerine dinin yardımıyla çözüm bulmasına yardımcı olmaktır. (Söylev 2016, 61-64)

İlke ve Teknikleri

Modern bir hizmet olarak manevi danışmanlığın ilk defa Batı Hristiyan dünyasında resmileşmesinden ötürü manevi danışmanlık uygulamasını anlamak için Hristiyanlık tarihindeki formları incelenmelidir. MDR uygulaması her toplumda kültürel, toplumsal, dini, siyasal ve tarihsel bağlamların birbirini var etmesi ile ortaya çıkan ilişkisellik içinde anlaşılabilir. Zira bu etkileşim her toplumda farklı form ve bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Manevi danışmanlık da diğer kurumsallaşan toplumsal ilişkiler gibi oluşum sürecinde barındırdığı özellikleri modern formlarında da taşımaktadır. Bu yüzden bu uygulamanın modern hizmet formunun ve yayıldığı kültürlerdeki durumunun iyi anlaşılabilmesi için Hristiyanlık tarihindeki toplumsal, kültürel ve dini bağlamlar ile olan ilişkisi incelenmelidir. (Baygeldi 2018, 13)

Manevi danışmanlık ve psikolojik danışmanlık teknik olarak çok ayrı olmadığı gibi manevi danışmanlık bir dindarlaştırma süreci ya da bir irşad, tebliğ faaliyeti değildir. Manevi danışmanlık alanının yeni olması, danışmanlık sınırlarının psikolojik danışmanlıktan net olarak ayrılamaması, manevi danışmanlık tanımlamasını net bir şekilde ortaya koyulmasını zorlaştırmaktadır. Manevi danışmanlık danışanın isteğine bağlı olarak danışanın inanç ve ibadetlerinin danışmanlık süreciyle bütünleştirilmesidir.

Manevi Danışma ve Rehberliğin İlkeleri

Genel anlamda rehberliğin ilkeleri, bu hizmetle yakından ilgili olanların rehberlik anlayışlarının unsurlarını ve sınırlarını oluşturmaktadır. Rehberlik hizmetinde aktif olarak görev alan uzmanlar rehberlik alanının kavramsal boyut, kişisel boyut ve sosyal boyut olmak üzere üç temel boyutuna dikkat çekmekte, rehberlik anlayışının bu boyutlardaki belli ilke ve kavramlara dayandırılması gerektiğini belirtmektedirler.

Dini danışma ve rehberlik anlayışının ve takip edilecek çalışma ilkelerinin bu boyutlarla bağlantılı olması, bunlara bir şekilde hizmet ediyor olması veya en azından bunlara ters düşmemesi önemlidir. Bu hususlarla birlikte genel rehberlik ilkeleri olarak belirlenmiş ve daha önce maddeler halinde sıralanmış olan ilkelerin dini danışma ve rehberlik hizmetlerinde de takip edilmesi işin tabiatı gereğidir. Dolayısı ile genel anlamdaki rehberlik ilkeleri dini danışmanlık ve rehberlik çalışmalarında da aynen geçerlidir. Bu bakımdan burada dini danışma ve rehberlik ilkeleri diye ayrı bir sıralama yapmaya gerek kalmamaktadır. Ancak genel rehberlik ilkeleri dışında İslam dininin insana yönelik olarak üzerinde titizlikle durduğu şu hususlar birer dini danışma ve rehberlik ilkesi olarak sıralanabilir:

1. Herkesin hakkını gözetmek,
2. İhtiyacı olanın yardımına koşmak,
3. Kimseyi ayıplamamak ve utandırmamak
4. Zorlama yapmamak
5. İnsanlara kibar ve nazik davranmak
6. Herkese sevgi şefkatle muamele etmek. (Cebeci 2012, 99-101)

MDR'nin temel ilkeleri şöyle sıralanabilir:

- İnsana Saygı
- Danışan Merkezli Yaklaşım
- Yeni Fikirlerle Açıklık
- Mahremiyete Özen Gösterme
- Kurum Çalışanlarıyla Koordinasyon
- Uzman kuruma yönlendirme
- Kendini koruma. (DİB Yayınları, 2020)

Manevi Danışma ve Rehberliğin Yöntemleri (Teknikleri)

Klinik psikoloji, psikolojik danışma, psikiyatri ve sosyal hizmet alanlarında çalışan ruh sağlığı uzmanlarının kullandıkları geleneksel klinik başa çıkma stratejileri ve yardım arama davranışlarına alternatif ya da ek olarak kullanabilecekleri dinî başa çıkma stratejilerini bilmeleri, terapötik sürecin etkililiği açısından önemlidir. Sosyal, psikolojik sorunlar yüzünden problem yaşayan bireyler bu problemlerle başa çıkmada dinî stratejiler kullanabilirler. (Aka 2020, 224-226)

Frame'a (2003) göre, maneviyatı değerlendirmelere dâhil etmek, danışanların dünya görüşlerini ve içinde yaşadıkları koşulları anlamak, danışanlara yaşamlarının amacıyla ve en çok değer verdikleri şeylerle ilgili sorunlarla başa çıkmalarında yardımcı olmak, danışanla ilgili kaynaklar olarak incelemek ve ayrıca dinî ve manevi problemleri açığa çıkarmak bakımından önemlidir. Maneviyat boyutunun değerlendirilmesi öncelikle mülakat yöntemlerinin kullanımı ile gerçekleştirilir. Bu yöntemler hem açık uçlu araştırmayı hem de spesifik bilgileri elde etmeyi sağlayan yeterlilik ve vasıflara sahip olmaya dayanmaktadır (Dailey vd., 2011). Bu bağlamda nitel değerlendirme olarak, danışanlardan manevi otobiyografilerini yazmaları; üzerindeki zaman çizelgesinde önemli kilometre taşlarını, olayları ve manevi yolculuklarında karşılaştıkları güçlükleri resmeden bir maneviyat haritası oluşturmaları; maneviyat temelli cümle tamamlama testlerini doldurmaları; ya da içerisinde kuşaklararası ilişkiler ve problemlerin yanı sıra din ve maneviyatın rol ve fonksiyonlarının yer aldığı manevi bir genogram geliştirmeleri istenebilir (Dailey vd., 2011; Shafranske, 2013: 419). Nicel değerlendirme için maneviyat modelleri ve ilişkili ölçekler geliştirilmiştir. (Kasapoğlu 2017, 149)

MDR'de kullanılan yöntemler uzmanlık alanına göre farklılık arz etmektedir. Fakat Türkiye'de kullanılan yöntemlerin genel hatlarından bahsedilebilir. Temelde üç yöntemin takip edildiği söylenebilir: psikanalitik teknikler, terapötik beceriler ve dini teknikler.(Cebeci, 2012, s. 102-118)

Psikanalitik Teknikler

Psikanalitik teknikler, iyileştirici tedbirlere başvurmadan önce bireyin sorununu doğru olarak, etraflı bir şekilde anlamaya ve tanımlamaya yarayan tekniklerdir. Bunlar; çeşitli test uygulamaları, görüşme ve gözlem teknikleri, olay kaydı, anekdot, otobiyografi, sosyometri, kimdir bu tekniği vb. şeklinde sıralanmaktadır.

Terapötik Beceriler

Terapötik beceriler; danışma sürecinin problemi anlama ve kavrama ile ilgili ilk adımından sonra iyileştirmeye yönelik teknikleri kapsamaktadır. Bu beceriler:

- Empati kurma, Etkin dinleme, Yansıtma, Bilgilendirme, Konuşmaya özendirme
- Mülakat, Yapılandırma, Yakından ilgilenme, Katılıma teşvik
- Kişiselleştirme, Yüzleştirme, Yönelme, Özetleme, Paylaşırma, Bağlama, Susmadır. (Cebeci 2012, 103)

Dini Teknikler

Çeşitli psikolojik sorunlardan kurtulmak ya da muhtemel zorlukları önlemeye yönelik stratejiler geliştirmek için temel kaynak olarak Kur'an ve hadislere yönelmek Müslümanların çoğu zaman başvurduğu bir yöntemdir. Bunların yanında imam, müftü ya da din adamları da başvuru kaynakları arasındadır. Ali ve Aboul-Fotouh (2015), vaka senaryoları üzerinden yaptıkları çalışmada İslam kültür ve geleneğinde başa çıkma kategorilerini üç başlık altında toplamışlardır. Buna göre ilk olarak temel İslami pratikleri pekiştirmek olarak sayabileceğimiz iman, dua, tefekkür ve niyazda bulunmak; ikinci olarak doğaüstü nedenleri azaltma arasında sayabileceğimiz kara büyü, nazar ve cin çarpması, üçüncü olarak da akıl kişi rehberliği olarak görülen toplum kanaat önderleri ve din âlimlerine müracaat etmek. Richards ve Bergin (2011) manevi danışmanlık sürecinde belirlenen amaçlara ulaşmada katkı sağlayacak dinî müdahale teknikleri arasında dua, tefekkür ve meditasyon, kutsal metinleri okuma, af dileme ve tövbe, ibadet ve ritüel, din kardeşliği ve beraber ibadet etme gibi pek çok teknik saymaktadırlar. Şirin (2014), ihsan modeli olarak adlandırdığı ve bilişsel davranışçı terapi ile bütünleştirdiği dinî danışmanlık çalışmasında tövbe, zikir, tefekkür nefis muhasebesi, imanın bütünleştirilmesi, Kur'an okumaları, dinî tebliğ ve telkinler, olumsuz dinî inanç ve tutumların tartışılması ve dinî bilgi verilmesi, olumlu dinî başa çıkmanın güçlendirilmesi, dinî hikâye anlatma, dua, ibadet ve cemaat çalışmaları gibi teknikler kullanmıştır. (Aka 2020, 224-226)

İslam dininde dini danışma ve rehberlik alanının yerinin ne olduğuna dair bir soru akla gelirse denilebilir ki İslam dininin var oluş hikmeti ve varlığını ikame etme dinamikleri; danışma ve rehberlik ilişkilerine dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "yardımlaşınız!", "tavsiyeleşiniz!" şeklinde birlikteliğe vurgu yapan emirler, Peygamberin "bizden değildir", "mümin olamaz" diye başlayıp Müslümanların birbirlerinin sorunlarını kendi sorunları saymalarını ısrarla öğütlemesi bu dinin bireysellikten uzak müştereken yaşanabilecek bir hadise olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca İslam dininin öğrenilip öğretilmesi ve bütün kuralları ile hayata aksetmesi yönünde ayet ve hadislerde geçen kavramlara yakından bakıldığında bunların dini danışma ve rehberlik çalışmalarına temel oluşturduğu görülür. (Cebeci 2012, 68-73)

Psikolojik danışma ve rehberlik tekniklerine ilaveten dini yönden de kullanılabilir önemli teknikler mevcuttur. Kur'an ve Sünnette rehberlik sadedinde insana moral ve motivasyon kazandıran, onu teskin eden, ruhen takviye edip güçlendiren, ona huzur ve güven kazandıran bu teknikler dini danışma ve rehberlik çalışmaları için önemli imkanlardır. Bu tekniklerin önde gelenleri şunlardır: Allah'la Birliktelik Bilinci Uyandırma (Zikir) ve Sistematik Düşünme Deneyimidir (Tefekkür), ,), dua-niyaz, hikaye anlatma-hikayeleme, biblioterapi (kitap okuma) ve nefis muhasebesi (kendini denetleme) gibi tekniklerden bahsetmek mümkündür (Cebeci 2012, 102-104)

Çalışma Alanları

Hayatın bütünü içinde dini danışma ve rehberlik alanının oldukça geniş yer tuttuğu görülmektedir. Genel bir ifadeyle insanın kendini çaresiz, bilgisiz, kararsız, güçsüz ve huzursuz hissettiği bütün alanlar dini danışma ve rehberlik alanlarıdır. Dini danışmanlık mekânları Avrupa ve Amerika'da ibadethanelerle sınırlı bırakılmamıştır. Nitekim dini danışmanlar bu ülkelerde, dini danışmanlık merkezleri, hastaneler, klinikler, hapishaneler, üniversiteler veya dini ortamlarda hizmet vermektedirler. Ancak hangi ortam olursa olsun onlar, inanç ve güçlerini, üye oldukları iman grubuna veya cemaate iştiraklarından almaktadırlar. Ülkemizde de camilerde birçok din görevlisi tarafından yapılan hizmet dini danışmanlık olarak değerlendirilebilir.

Dini danışmanlık uygulamalarının yapıldığı mekânların en önemlilerinden biri de hastanelerdir. Hem ülkemizde hem batılı ülkelerde, hastanelerde görev yapan dini danışmanlar, hastanelerde diğer sağlık personelleriyle birlikte uyum içerisinde çalışmaktadırlar. Bu ortamlarda, dini danışmanlar kendi alanlarıyla ilgili bir konu olduğunda hastane tarafından kendisine başvurulmakta ve dini danışmandan yardım istenmektedir. Bu uygulama batılı ülkelerde daha yaygın olarak uygulanmaktadır.

Dini danışmanlık uygulamalarının yapıldığı bir diğer mekân da din eğitimi veren okullardır. Din eğitimi verilen bu okullarda, öğrencilerin din derslerinde ortaya çıkan dünya görüşü problemleriyle ilgilenmede, dini danışman önemli bir görev ifa etmekte ve böylece soruna yerinde ve zamanında müdahale edilerek, çocukların ve gençlerin sağlıklı bir kişilik örüntüsü geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Nitekim dini algı ve anlam sorunları açıklığa kavuşturulmadığında, bireyde ciddi sorunlar ve problemler oluşturacak bu da bireylerden topluma sirayet ederek sağlıklı bir toplum yapısı oluşmasını engelleyecektir. (Şirin 2013, 32-33)

Türkiye'de dini danışma ve rehberlik hizmeti, amaç odaklı hizmet alanları itibarıyla ele alınıp incelendiğinde, genel manada din hizmetleri olarak ifade edebileceğimiz din eğitimi ve irşat hizmetleri en geniş alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de dini danışma ve rehberlik hizmeti alanı olarak, din hizmetlerinden başka, aile ve sosyal hizmetler, sağlık hizmetleri ve adalet hizmetleri gibi alanlardan da bahsedilebilir. (Ö. f. Söylev 2014, 116)

Dini danışma ve rehberlik kavramı etrafında gerçekleştirilecek din hizmeti, bu hizmetin çıkış noktası olan irşat ve tebliğ gibi kavramların anlamından uzaklaşmayı getirmek zorunda değildir. Aksine geleneksel uygulamalardan vazgeçmek bir yana onlar daha fonksiyonel bir şekilde kullanılmaya devam edilmelidir. Din hizmetlerinin cami dışına taşıdığı alanda yaşlı, engelli, hasta, bağımlı, suçlu, mağdur, mahkûm, çocuk, kadın, işsiz, yoksul vb. tüm bireyler bulunmaktadır. Farklı toplum kesimlerinden her bir bireye yardım için üretilecek din hizmeti diğerinden farklı olacaktır. Bunun için görüşme, ziyaret ve çeşitli aktivitelerin planlanması ve uygulanması gerekecektir. Tüm bu süreçlerde diğer kurum ve yardım meslekleriyle işbirliğine girilmesi gibi konular hep dini danışma ve rehberlik kavramı etrafında değerlendirilmelidir. (Ö. f. Söylev 2014, 134-135)

Din hizmetleri ve verimliliği bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı, son yıllarda toplumdaki değişmeyi, farklılaşan ihtiyaç ve beklentileri hissetmiş sorunların tespiti ve çözüm önerilerinin tartışıldığı şura, seminer ve ilmi toplantılar tertiplemiştir. Öyle ki, bir yandan toplumdaki bireylerin dinle ilgili sorunlarıyla birebir ilgilenme ve çözüm yolları ile alakalı ilmi toplantılar devam ederken diğer taraftan değerlendirmeler doğrultusunda hem bu tür hizmetlere yönelik kılavuz kitaplar hazırlanmaya başlanmış hem uygulamaya dönük Din Hizmetleri Uzmanlığı, Diyanet İşleri Uzmanlığı ve Yardımcılığı gibi yeni kadrolar ihdas etmiştir. Taşra teşkilatlarında Aile İrşat ve Rehberlik Büroları açılmıştır. Büroların yaygınlaştırılması ve işlevsellik kazandırılması çalışmaları sürdürülmektedir. Aile ve sosyal hizmetlerin yapısal durumları, psikolojik, sosyo-kültürel vb. özellikleri sebebiyle bu alana ait danışmanlık hizmetleri çok yönlü ve çok boyutlu bir durum arz etmektedir.

Adli konularda da manevi danışmanın olumlu etkileri büyüktür. Suç işleme ve suçluluk doğuştan bir kişilik özelliği değildir. Suçlu büyük ölçüde olumsuz gelişim koşullarında yetişmiş, insan olarak hak ettiği değer ve özeni almamış bir kişidir. Suç işleyenlerin sorumluluğu büyük ölçüde çevre-

sel ve toplumsal koşullardadır. Bu nedenle suçluları dışlamak, onlara düşmanca duygular beslemek ve onlardan nefret etmek yerine onları anlamak, onları ileri yıllarında topluma kazandırma yoluyla suçların azaltılmasına katkıda bulunmak toplumsal ve dini kurumların sorumluluğu ve görevi olmalıdır. (Ö. f. Söylev 2014, 158)

Ülkemizde, suç ve din ilişkisi üzerine odaklanan az sayıda ve yetersiz çalışma vardır. Din olgusunun etkisini ortaya koyan araştırmalar, din ve suç ilişkisini dinsel unsurların daha çok içerildiği, dinsel duyarlılığı daha fazla olan aile veya akrayan grubu ile birlikte olanların, suç eylemlerinin cazibesi karşısında daha fazla karşı koyma gücüne sahip olduklarını belirtmektedir. (Zahir Kızmaz 2005)

Özetle, dini danışmanlık, hem terapötik hem de önleyici olarak toplumsal hizmet birimlerinin önemli bir milli yardım kaynağını temsil etmektedir. Nitekim dini danışmanlık müesseseleri, uyuşturucu ve alkol bağımlılığı, aile sorunları, depresyon, intihar, çocuk ve evlilik sorunları, manevî ve sosyal problemler ve günümüz insanının diğer problemleri ile ilgilenmekte ve uygulandığı ülkelerde oldukça önemli bir işlev görmektedir ve devlet tarafından da desteklenmektedir (www.aapc.org, 2012). (Şirin 2013, 33)

MANEVİ REHBERLİK/BAKIM/DANIŞMANLIK İLE PSİKOLOJİK DANIŞMANLIK ARASINDAKİ BENZERLİKLER

İnsanlar dini inançlarından büyük güç almaktadır. Onların anlam dünyalarında önemli yere sahip olan dini inançla ilgili destek hizmeti manevi danışmanlık ve rehberliğin alanına girmektedir. Örneğin, bir danışanın çevresi ile kurduğu ilişkilerde yaşadığı problemlerle hem psikolojik hem de manevi danışmanlık ilgilenir. Ancak psikolojik danışma, bu konunun sosyal ilişkileri düzenleme ve insanın yaşam memnuniyetini artırma yönünde destek sunarken manevi danışmanlık, danışanın bu konuyu anlamlandırış şekli ve bunun Allah ile kurduğu iletişime yansımaları yönünde destek sunar. Psikolojik boyutta ortaya çıkan bir problem manevi boyutun güçlendirilmesiyle çözülemediği gibi tersi de söz konusu değildir. Bu nedenle psikolojik danışmanlık ve rehberlik ile manevi danışmanlık ve rehberliğin birbirini tamamlayıcı yönünün olduğunun anlaşılması, insana bütüncül yaklaşımdan önemlidir. (A. D. Ayten 2020)

Manevi danışma da psikolojik danışma da, problemi olan bir “danışan” ile “danışman” arasında, danışanın kendisi ve çevresi ile daha etkili davranışlar geliştirmesini sağlayıcı yönde, uyarıcı bir bilgilendirme, tutum ve davranışları ile gerçekleştirilen ve danışanın kendisini daha iyi hissetmesi ve kişisel doyum sağlayacak şekilde davranması amacına yönelik, karşılıklı bir etkileşim sürecidir.” (Ö. f. Söylev 2014, 29)

MDR ve PDR hizmetlerinde de “soran-cevaplayan”, “ihtiyaç duyan-yardım eden”, “sıkıntı yaşayan-çare üreten” diye hep iki taraf mevcuttur. İnsanlar her zaman her iki tarafta olabilirler, bazı kimseler hep bir tarafta bazıları da hep öbür tarafta değildir. Hayat değişkendir; bir an rehberlik eden bir başka an da rehberliğe ihtiyaç duyar durumunda olabilir.

Araştırmamızın başından beri değindiğimiz yurt dışında ve ülkemizde yapılan çalışmalar ışığında, MDR ve PDR hizmetlerinin tanım, konu, amaç, tarihçe ve çalışma alanları açısından incelenmesi sonucu aralarındaki benzerlik ilişkisi aşağıdaki maddelerle değerlendirilebilir:

- MDR’ de PDR’de teoloji ve psikoloji, psikiyatri gibi davranış bilimlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan ruh sağlığıyla ilgili disiplinler arası bir yaklaşım olup din psikolojisinin bir alt alanı olarak değerlendirilir. (Aka 2020, 214)
- MDR’de PDR’de kişinin benlik algısı ile ilgilenir. Gerçek benlik kavramı, psikoloji ve maneviyat arasında kavramsal bir bağ kurar. 5 Değişik psikolojik ekol gerçek benlik kavramını tanımlamaya çalışmışlardır. İsimler farklı olsa da esasında hepsinin tanımlamak istediği şey aynı kavramdır (Ekşi 2016, 18)
- MDR, dinî bir kurum niteliği taşımış olsa da psikolojik danışmanlıktan uzaklaşmaz. Her manevi danışman, kendisine getirilen soruna, danışanın kendisi için belirlediği yardım kaynağı açısından

yaklaşır ve danışana yardım eder. Bu yardım, dinî sorun açısından olabileceği gibi din dışı bir sorun açısından da olabilir. (Aka 2020, 213)

- Manevi danışmanlık, başta dinsel kaynaklar olmak üzere yerel coğrafyanın kültürel zenginliklerinin sağladığı değerlerden yararlanarak dinsel ve varoluşsal konularla üst düzeyde bir inanç olgunluğu ve gelişimi ile empatik biçimde ilgilenmeyi ifade eder. (Aka 2020, 214)
- Manevi danışmanların da psikolojik danışmanlarında psikopatoloji bilimini iyi biliyor olması ve psikiyatrik tedavi gerektiren hastalarla dini danışmanlık alanı içerisine giren hastaları ayırt edebiliyor olmaları şarttır.
- Manevi danışmanlık da psikolojik danışmanlık da, genel olarak ruh sağlığı yerinde, normal insanlarla yürütülen bir çalışmadır. (Tan 2000, 21)
- Manevi danışmanlık da psikolojik danışmanlık da din ve maneviyatın ruhsal ve fiziksel sağlık üzerindeki olumlu etkileri olduğunu ve ikisinin de , psikolojik danışmanın ilişki, süreç ve sonuçlarını etkileyen önemli bir kültür unsuru ve başa çıkma faktörü olarak kabul edilmesini de sağlamıştır. (Aka 2020, 220)
- Danışanların ihtiyacı açısından ikisi de aynı amaca hizmet eder.
- Birçok hizmet sahasında olduğu gibi, MDR hizmetlerinde de PDR’de de hizmet alanın yani “danışanın” tercihleri ve özellikleri bu danışmanlık dalının oluşmasında ve temellerinde etkili bir faktör olmuştur.
- MDR’de PDR’de önleyici bir ruh sağlığı hizmeti olarak değerlendirmek de mümkündür.
- İkisi de danışanın dini manevi duygu ve düşünce ve davranışları genel olarak danışma süresince ve sonrasında danışmana yardımcı olur.
- MDR’de PDR’de psikiyatrik tanı kriterlerine göre, ağır düzeydeki hastalarla doğrudan ilgilenmez.
- Manevi danışmanda, psikolojik danışmanda alan bilgisine hakim, ve insani değerler ve ahlaki boyuttaki evrensel değerlere kendisi de sahip olmalıdır. (Şirin 2013)
- Her ikisinde de danışma öncesi bireysel ön değerlendirme yapılır.
- Manevi danışma da, psikolojik danışma da, uzman personel tarafından profesyonel düzeyde sunulan sözel iletişime dayalı bir psikolojik yardım türüdür.
- Her iki danışma sürecinde, bir problemi olan “Danışan” ve danışana yardım etme rolünde olan “Danışman” yer almaktadır.
- Temelde bir “öğrenme süreci” olan dini danışma ve psikolojik danışma sürecinde etkileşim, yüz yüze ve sosyal bir ortamda gerçekleşmektedir.
- İkisi de uygulandığı toplumlarda devlet tarafından teşvik edilmekte ve desteklenmektedir. (Şirin 2013)

MANEVİ REHBERLİK DANIŞMANLIK İLE PSİKOLOJİK DANIŞMANLIK ARASINDAKİ FARKLAR

Manevi danışmayı psikolojik danışmanlıktan ayıran en önemli faktör, teolojik boyuta önem verme ve insanların yaşama yönelimlerini dinî boyutun da etkilediğini düşünmedir. Hem dinsel hem de dinsel olmayan geleneklere ve hem dinsel yönelime önem verenlere hem de vermeyenlere uyarlanabilir özelliği bulunmaktadır. Ülkemiz gibi çoğunluğu Müslüman ülkelerde halkın inancına bağlı beklentisine uygunluk gösterir. Bilişsel, gelişimsel boyuta önem verir. Kişinin yaşamı anlamlandırır kullandığı değerleri dikkate alır ve bunu gerektiğinde iyileşmek için araç olarak kullanır. (Aka 2020, 213)

Danışma sürecinde danışanın kişisel dinî ve manevi yaşantılarını ifade etmesi bile bazen terapötik bir etki oluşturabilmektedir. Bireyin hayatının merkezinde dinî ve manevi katılımının olduğu durumlarda ise dinî materyalin doğrudan dahil edildiği bir danışmanlık uygulanması daha uygun olacaktır. (Ekşi 2016, 13-28)

Araştırmamızın başından beri değindiğimiz yurt dışında ve ülkemizde yapılan çalışmalar ışığında, MDR ve PDR hizmetlerinin aralarındaki farklar aşağıdaki maddelerle değerlendirilebilir:

- Manevi danışmanlığın psikolojik danışmanlıktan farklılığı danışan ya da problemlerden değil danışmanın rolünden ve psikolojik danışmanın dinî ve manevi materyallerin dikkate alınarak gerçekleştirilmesinden kaynaklanmaktadır.
- Manevi danışmanlık ister dinî ister din dışı olsun, danışmanlık alanı içindeki tüm problemlerle ilgilenen ve psikolojik danışmadan farkı danışanın rolünden kaynaklanan bir yardım mesleğidir.
- Dini danışmanlık ihtiyacını besleyen önemli unsurlardan biri de akıl sağlığı uzmanlarının veya diğer bir tabirle seküler danışmanların dini ya da manevî (ruhsal) konulardaki bilgi eksikliğidir.
- Manevi danışmanlık, bir yardım etme etkinliğidir. Burada esas olan bireyin teolojik içsel referans çerçevesine özel bir atıfta bulunarak psikolojik etki oluşturacak bir yardım çalışması yapmaktır. Foskett ve Jacobs (1994)'a göre manevi danışmanlık insanla bir bütün olarak ilgilenerek bireye uygun ise onun aşkın olanla ilgili kendi anlamını bulmasına ve onunla ilişkisine yardımcı olmaktır.
- Manevi danışmanlık, başta dinsel kaynaklar olmak üzere yerel coğrafyanın kültürel zenginliklerinin sağladığı değerlerden yararlanarak dinsel ve varoluşsal konularla üst düzeyde bir inanç olgunluğu ve gelişimi ile empatik biçimde ilgilenmeyi ifade eder.
- Din, insanların genelinde hayatında yer almaktadır. Buradan hareketle manevi danışmanların, bireylerin hayatlarının önemli bir parçası olan dinden faydalanarak onlara yardım etmeleri gayet doğaldır. Fakat bunu yaparken psikolojiyle ilgili teorik bilgileri de yadsımadan ve bunları dinî bilgilerine katarak danışanlarına hizmet vermeleri daha uygundur. (Aka 2020)
- Manevi danışmanlık alanının, manevi veya dini danışma olabilmesi için seküler terapinin dışında kendi alanını net olarak çizmesi gereklidir. Buradan da anlaşılacağı gibi, dini danışmanlar, kendi alanlarını öncelikle net bir şekilde çizmiş olmalıdırlar. Bu durumda, neyin dini danışmanlık alanına girdiğini neyin girmediğini çok iyi tespit etmelidirler.
- Herhangi bir danışma sürecinde nihai hedefi ve sonucu kişinin hayata, sağlıklı bir uyumdur. (Egan, 2011:375). Manevi danışman, danışanın kabulleneceği ve kendi ahlaki değerlerini paylaştığına inandığı dini inanç konusunda eğitim almış, psikoterapötik ilişkiler konusunda da eğitim almış biri olmalıdır. Psikolojik danışmanlıkta danışmanın dini eğitimi söz konusu değildir mevcut sistemde. (Şirin 2013)
- Manevi danışma almak isteyen bir danışan, seküler bir terapistle gitmek istemeyebilir. Bunun sebebi özellikle psikotik belirti taşımayan ruhsal hastalıklara dini açıklamalar ve çözüm yolları arama kültüründen (“inançlı insan ruhsal sıkıntı yaşamaz”, “inanana insanda bir sorun varsa bu onun inancının eksikliğindedir, bir sıkıntı olduğunda şöyle şöyle ibadetler yapmak gerekir” gibi) kaynaklanabilir. (Aka 2020)
- İkisi de kişinin ruh sağlığına hizmet eder fakat psikolojik danışma bireylerin, benliği anlama, önemli kişisel kararlar alma, başarılabilecek ve büyümeyi hızlandıracak kişisel amaçlar belirleme, istenilen ve gerçekleştirilmesi mümkün olan bir gelecek kavramı oluşturmak için planlar yapar.
- Danışma psikolojisi ve klinik psikoloji çerçevesinde söylenenler pastoral (manevi) psikoloji için de geçerli olabilir. Bütün bu açıklamalara rağmen yine de pastoral psikolojinin hangi bilim dalı içinde yer alacağı konusu tartışılabilir. (Ö. f. Söylev 2014)
- Psikolojik danışmada kişiyi tanımak ve hakkında daha doğru yorumlamalar yapmak için projektif test ve anketler uygulanır. Manevi danışmanlık da bu anketler yoktur.

SONUÇ

Küreselleşen dünyamız üçüncü bin yıla dönerken, sosyo-kültürel ve ekonomik pek çok dönüşüm de yaşamaktadır. Dünyadaki ekonomideki yapısal değişimler, değişen aile yapısı, çok kültürlülük, bilim ve teknolojinin yaşam biçimlerine önemli etkileri; birey ve grupların sosyal ve psikolojik yaşam-

larını da etkileyecek ve insanlar değişime uyum sağlarken PDR ve MDR hizmetlerine daha çok ihtiyaç duyacaklardır. Bu nedenle ülkemizde psikolojik danışma ve manevi danışma alanı ve meslekleri dünyadaki ve toplumumuzdaki değişimler ile bu alanlarda ortaya çıkan yeni eğilimlerden soyutlanamaz. Bir danışan manevi ve dini konuların kendisi için önemli olduğunu belirtirse, bunları göz ardı ederek müdahale etmek eksik ve hatalı olacaktır. Çalışmada ele alınan araştırma sonuçları bu tezimizi doğrulamaktadır.

Bu çalışma ile;

- Maneviyata dair farklı tanımlamaların olduğuna ve yapılacak araştırmalarda anlam karışıklıklarına dikkat edilmesi gerektiğine, bu alanda çalışan uzmanların bu tanımlamaları ortaya koyacak bir şekilde yaptıkları hizmeti yürütmelerinin gerekliliğini,
- Dindar olmayan bireylerin de hayatın anlam ve amacı ile ilgili manevi ihtiyaçları olacağını ve bu konuda yapılan çalışmaların ülkemizde daha sıklıkla MDR alanında yapıldığını PDR alanında da bu tür çalışmaların da artırılarak insanların manevi boyutuna katkıda bulunulması gerektiğini,
- Seküler bir eğitim alan, kültürel ve manevi bir eğitim almayan psikolojik danışmanların bireylerin manevi boyutlarını göz ardı edebileceklerinden dolayı manevi hassasiyeti olan insanlar klasik psikolojik danışma süreçlerine katılmak istemeyebileceği bu nedenle dine ve kültüre duyarlı danışman yetiştirme programları dersleri okutulan lisans ve yüksek lisans fakülte programlarına eklenmesi,
- Psikolojik danışmanların manevi boyut ile ilgili sahip oldukları tutumlarının araştırıldığı çalışmaların artırılmasını ve psikolojik danışmanlık eğitimlerinde de manevi ve kültürel dersleri gerekli kılacağı,
- Literatürün az, konu çeşitliliği kısıtlı ve maneviyat yönelimi içgüdüsel olan insan, çalışılmaya muhtaç bir konu olması MDR ve PDR hizmetlerinin benzer yönleri ve farkları açısından değerlendirilmesi gerekliliğini,
- MDR ve PDR hizmetlerinde kullanılan kavramların kültürel ve kavramsal anlamlarının dikkate alınarak yeni yöntem ve teknik üretilmesi ile bu tür çalışmaların etkililiğinin artacağı, sonuçlarına varılmıştır.

Bu çalışmayla temel amacı, insan ve insanın iç dünyasındaki anlamlandırdığı her şey olan PDR ve MDR hizmetleri arasında nasıl bir ilişki içinde olduğunun bilimsel verilerle açıklanarak ortaya konması gelecekte ihtiyacın daha çok artacağı bu iki disiplin ile ilgili çalışmaların etkililiği ve verimliliği ile ilgili katkıda bulunacağı düşünülebilir.

Yaptığımız literatür araştırmasında psikolojik danışmanların çoğu çok kültürlü danışmanlığı benimsemiş olsalar da, kültürel oluşumların temelini oluşturan dini ve manevi konuları psikolojik danışma sürecine taşıma konusunda mesafeli bir tavır sergiledikleri yapılan bir çok araştırmada ortaya konmuştur. Halbuki PDR alanı, bireye değer veren, kabul eden ve onun gelişimine uygun koşulların oluşturulmasını sağlayarak her bireyin kendini gerçekleştirmesine yardım eden psikolojik destek hizmetlerini kapsamaktadır. Yani temel amacı insan ve insanın dünyasındaki anlamlandırdığı her şeye dine ve kültüre duyarlı bir PDR ve MDR hizmeti daha faydalı olacaktır.

PDR ve MDR alan araştırması sonucu ortaya konulan farklı ve benzer yönler iki alanın muhteva ve birikimleriyle birbirine yardımcı olarak hem insanın psikolojik sağaltımında önemli düzeyde katkı sağlayabilir hem de bireysel dini yaşantının gerektiği gibi anlaşılması ve yaşanmasında etkili olabileceği, ülkemizde klasik psikolojik yardım sunan profesyonellerin dünya görüşleri ile hizmet ettikleri kitlenin önemli bir kısmının dünya görüşünün birbiriyle uyuşmadığı söylenebilir. Bu nedenle çalışmamızda ortaya koyduğumuz farklı ve benzer yönler tek tek ele alınarak incelendikten sonra iki alanında teknik ve yöntemlerine dair daha kapsamlı ve sonuca götüren, literatüre katkı sağlayacak yeni çalışmalar yapılabilir.

Psikolojik iyi oluşun ve psikolojik sağlamlığın önemli temel taşlarından olan maneviyat ve dinin psikoloji biliminde ve psikolojik yardım süreçlerin de dikkate alınmaması mümkün değildir. Bu iki alan muhteva ve birikimleriyle birbirine yardımcı olarak hem insanın psikolojik sağaltımında önemli düzeyde katkı sağlayabilir hem de dindar kişilerinde psikolojik danışmanlar tarafından da gerektiği gibi anlaşılmasına katkıda bulunur.

Sonuç yüzde 90'ı Müslüman olan yani dini ve manevi yönelimi olan ülkemiz insanına uygun hem manevi hem psikolojik danışma yapılacak uzman yetiştirme programlarının sunulması ve seanslarında kullanılacak psikolojik testlerin ve tekniklerin geliştirilmesi, sunulan psikolojik hizmetlerin daha faydalı ve etkili olmasını sağlayacağı ümit edilmektedir.

KAYNAKLAR

- Ağılkaya Şahin, Zuhul. «Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin?» Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Aralık 2018: 1607-1632.
- Aka, Muharrem. «“Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler’» Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi, , Aralık 2020: 219.
- Akkoyun, Fusun. «“Danışma Psikolojisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği”, .» A.Ü.E.B.F.D., C.XIII, S.2, , 1990: 420-421.
- Albayrak, İsmail. «İslam Dini Açısından "Din ve Maneviyat"». Değerler ve Eğitimi-2, 2012: 107-116.
- Arif Korkmaz. «“Hastanede Dinî Hayat: Teorik Çerçeve”, .» Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, , 2010: 286.
- Atak, Mustafa. Nefs Psikolojisi Kuram Uygulama. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Aydın, Cüneyd. Din İle Psikoloji Arasındaki İlişki Bağlamında “İd” Kavramının Kur'an ve İslam Literatüründeki Yansıması. Bartın: Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi., 2016.
- Ayten, Ali Düzgüner, Sevde. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu. Ankara: Dib, 2020.
- Ayten, Ali. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik. Cilt Cilt: 1, 2.Baskı. Ankara: Dem Yayınları, 2018.
- Ayten, Ali-Köse, Ali. Din Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Baygeldi, Merve Reyhan. «Ürkiye’de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması: Mevcut Durum ve Öneriler.» (Seta / Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı) 2018: 12.
- Cebeci, Suat. Dini Danışma ve rehberlik, 1. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Cengiz Güleç. Ruhun Sırları: Psikoterapi Hikâyeleri, . Ankara: Dipnot Yayınları, Ankara, 2011, Ss. 43-49’, 2011.
- Corey, Gerald. Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları. Çeviren Tuncay Ergene. Ankara: Mentis Yayınları, 2008.
- Dib Yayınları, . Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu Kitabı. Ankara, 2020.
- Doğan, Mebrure, . «Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış, .» Cumhuriyet İlahiyat Dergisi -, No. 2 (2017): 1275. <https://doi.org/10.18505/Cuid.347681>, 2017.
- Ekşi, Halil. Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma. Ankara: Nobel, 2016.
- Ergene, T. Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları. Ankara: Mentis Yayıncılık., 2008.
- Göka, Erol. Psikoloji Varoluş Maneviyat. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Harold Hackney, Sherry Cormier, . «Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri: Psikolojik Yardım Süreci El Kitabı”, . Ankara, 2008.
- Hıdır Apak- Muhammet Cevat Acar. «“Dindarlığın Bir Boyutu Olarak Maneviyat “, .» Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, , No. 1.Baskı (Aralık 2018):365.
- I. Pargament, Kenneth. «Din Psikolojisi Mi, Din ve Maneviyat Psikolojisi Mi?* Gereçekler ve İtirazlar.» Düzenleyen: Çev. Ahmet Rifat Geçioğlu. Bilimname (Bilimname XXIX, 2015/2, 365-382), 2015: 364-382.
- Karataş, Zeynep - Yavuzer, Yasemin. Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları-Örnek Uygulamalarla Temel ve Güncel Kuramlar. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Karlık, Zeynep. «'Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kriz Terapisi Üzerine Düşünceler”, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi.» 2021: 9.

- Kasapoğlu, Figen. «“Psikolojik Danışma Süreci ve Maneviyat: Bir Bütünleştirme Arayışı”» Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, , Haziran 2017: 144.
- Kepçeoğlu, Muharrem. Psikolojik Danışma ve Rehberlik. Ankara: MEB, 2002.
- Korkmaz, Arif. «“Hastanede Dini Hayat: Teorik Çerçeve”, .» Süüfd, S.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, , 2004.
- Kuzgun, Yıldız. Rehberlik ve Psikolojik Danışma. Ankara: ÖSYM Yayınları, 2000.
- M.E.B. Tebliğler Dergisi, , No. Sayı: 2524, 05. (Ankara 2001).
- Meb. İlköğretim ve Ortaöğretim Kurumları Sınıf Rehberlik Programı. Ankara: Özel Eğitim ve Rehberlik Danışma Hizmetleri Genel Müdürlüğü. MEB Basımevi., 2006.
- Söylev, Ömer Faruk. Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkânları ve Yöntemleri. Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği Uludağ Üniversitesi, 2014.
- Söylev.. “Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 20, No. 1 (2016): 583-584.
- Söylev, Ömer Faruk. «“Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”» Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 2017: 255-296.
- Sözgün, Zenal. «Dini Danışma ve Rehberliğin Hayatımızdaki Yeri ve Önemi.» Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 3, No. 1 (2017): 207-220.
- Şirin, Turgay, Manevi Danışma ve Rehberlik’te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu, Manevi Danışma ve Rehberlik Kitabı Cilt 1-2, 187-211, 2016,
- Şirin, Recep Kaymakcan ve Turgay. «Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı İle Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modelinin Din Eğitimi Alan Erkek Yükseköğrenim Öğrencilerinin Durumluk Kaygı ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi”» Değerler Eğitimi Dergisi 11, No. 26, (Aralık 2013): 111-148, .
- Şirin, Turgay. «Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli.» (Sakarya Üniversitesi) 2013.
- Tan, Hasan. Psikolojik Danışma ve Rehberlik. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000.
- Tınaz, Ali Ayten-Mustafa Koç-Nuri. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Cilt-II). İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları Ensar Neşriyat, 2018.
- Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, . « “Rehber” Maddesi, .» Http://Tdkterim.Gov.Tr/Bts/, 04.01.2023.
- Türk Pdr Derneği. «Psikolojik Danışma ve Rehberlik Alanında Çalışanlar İçin Etik Kurallar.» 2021: 6-7.
- Yalnız Abdullah, “Nitelikli Psikolojik Danışman Ruh Sağlığı Profesyoneli”, .» (Pdr Kitap) 2018: 88-89.
- Yayla, Ercan. «Psikolojik Danışmanların Etkili Nitelikleri İle Danışma Öz-Yeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişki.» Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneği Dergisi, , Ekim 2017: 32.
- Yeşilyaprak, Binnur. İlk ve Ortaöğretimde Gelişimsel Rehberlik. 2015.
- Yeşilyaprak, Binnur. «Türkiye’de Psikolojik Danışma ve Rehberlik Alanının Geleceği: Yeni Açılımlar ve Öngörüler.» Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fak. Dergisi 42, No. 1 (2009): 197.
- Zahir Kızmaz, . . «“Din ve Suçluluk: Suç Teorileri Açısından Kuramsal Bir Yaklaşım”» Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 15, No. 1 (2005): 193-194.

Fıkhi Kıyasın Değeri Üzerindeki Tartışmalar

Hafize Sena Özdamar*
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yalçın**

ÖZET

Bu bildirimizde kıyası ret ve kabul edenlerin bu konudaki tartışmalarını ele aldık. İslam hukukunun temel kaynakları; kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Fıkıhta kıyas, bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder. Kıyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinen-den hareketle bilinmeyen kavrama işinin formel hale getirilerek, insanı bu anlamdaki akıl yürütmelerinde yanlıştan korumak için sistemleştirilmiştir.

Kıyası, Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışından itibaren İslam hukukunun temel kaynaklarından birisi olarak kullanılması gerektiğini kabul edenler olduğu gibi buna karşı çıkanlar da olmuştur. Bazı İslam âlimleri kıyasın İslam hukukunda temel kaynak olmasını kabul etmemişler ve bazı deliller getirerek görüşlerini savunmuşlardır. Kıyas üzerindeki tartışmalara dair olan bu bildirimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında kıyasın İslam hukukundaki anlamına dair genel bir bilgi verdik. Birinci bölümde kıyası reddedenlerin görüşlerini, ikinci bölümde ise kıyası kabul edenlerin görüşlerini açıkladık. Sonuç olarak da her iki görüşün değerlendirmesini yaparak: Kıyası ret ve kabul eden bu iki görüşün delillerini ve neden bu şekilde düşündüklerini ortaya koymaya çalıştık. Ardından kıyası kabul edenlerin öne sürdükleri akli ve nakli delilleri tek tek maddeler halinde sıraladık. Sonra da kıyası reddedenlerin öne sürdükleri akli ve nakli delilleri detaylı bir şekilde açıkladık. Kıyası reddedenlerin ana argümanı insanların akıl yönünden farklı seviyelerde olmasından dolayı akıl akılla çelişeceği için insanların anlaşmazlıklara düşeceği algısıdır. İkinci argümanları ise kıyası reddeden nasların olduğu düşüncesidir. Kıyası kabul edenlerin ana argümanı ise kıyası kabul eden nasların olduğu ve bunu destekleyen Peygamber efendimizin sünnetlerinin olduğu düşüncesidir. Kıyası kabul eden ve reddedenlerin görüşlerinden yola çıkarak biz de çalışmamızın sonuç bölümünde değerlendirmemizi yaparak bildirimizi tamamladık.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İçtihat, Kıyas, Zâhirilik, Ehli Sünnet.

GİRİŞ

Sözlükte kıyâs “ölçme, takdir ve eşitlik” anlamlarına gelir. Mütercim Âsım Efendi, kıyasın “bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak” anlamına geldiğini söyler¹. Pezdevî (v. 482/1089) kıyastan, “şer’î hükümleri bilme ve ihtilafları çözme vasıtası”; Serahsî, “şer’î hükümleri bilme yolu”; Şirâzî, “hükümleri bilme yolu ve şer’î ahkâmın delillerinden bir delil”; EbûBekr ed-dekkâk, “akıl ve şer’ açısından kendisiyle amel edilmesi gereken ahkam yollarından bir yol” olarak bahseder. Gazzâlî de kıyası, “lafızlardan ve lafızların ma’kulünden kıyas yoluyla hüküm çıkarma” başlığı altında inceler.²

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Kâmus Tercümesi, II, 997.

² Orum, Fatih, Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur’an Açısından Değerlendirilmesi, İstanbul 2008.

Terim olarak dilde, mantık ve fıkhıta sözlükteki asıl mânasıyla irtibatlı olmakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye kıyas denilirken (nahvî kıyas) mantıkta doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklini belirtir (aklî veya burhanî kıyas). Fıkhıta kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamın yanında esas olarak bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder.³

İnsan zihninin işleyişinin en temel formlarından biri olan kıyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyeni kavrama işinin formel hale getirilerek insanı bu anlamdaki akıl yürütmelerinde hatadan korumak için Aristo tarafından sistemleştirilmiştir. İslâm kültüründe önceleri formel olarak kullanılmayan kıyas Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden istifade edilip formelleştirilmiş ve zaman içerisinde daha teknik bir hale getirilmiştir. Özellikle dil biliminde ve fıkhıta kullanılan istidlâlde sınırlı da olsa Grek düşüncesinden faydalanılmakla birlikte bu düşüncenin içermediği yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.⁴

KIYAS TARAFTARLARININ DELİLLERİ

Kıyas taraftarları, görüşlerini isbat için birçok akli ve nakli delillere dayanırlar. Bu delilleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Kitab: Kur'an'da genel olarak insanların düşünme ve akıl yürütmelerini emreden ve birçok şeylerin birbiriyle ve zıtlarıyla karşılaştırılmasını bildiren sayısız ayeti kerime vardır. Kıyası kabul edenler, özellikle bunlardan "Ey akıl sahipleri ibret alın!"⁵ ayetini delil olarak ileri sürerler. Onlara göre, ibret almak, ayetin metnine daha yakın bir ifade ile itibar etmek, iki şeyi birbirine eşit kılmaktır.

Yine Kur'an'da, "Ey iman edenler, (hac ve umre için) ihramlı iken av (hayvanını) öldürmeyin. Sizden kim onu bilerek öldürürse, ona, öldürdüğü hayvanın benzeri (misli) olan ehli hayvanlardan bir ceza vardır ki bunu, Kabe'ye ulaşmış bir kurbanlık olmak üzere, sizden adaletli iki kişi takdir edecektir..."⁶ buyrulmuştur. Bu ayet üzerinde İmam Şafi şu açıklamayı yapar: Allah tarafından ihramlı iken av hayvanını öldüren kimselere ceza olarak, öldürdükleri hayvanın mislini Kâbe'ye götürüp kurban etmeleri emredilmiştir. Onların öldürdükleri av hayvanının ehli hayvanlardan tayin işinde de, adaletli iki kişinin hakem olması bildirilmiştir. Sahabilerden bu konuda hakemlik yapanlarda sırtlan için koç, geyik için keçi, tavşan için henüz yaşına basmamı dişi oğlak ve arap tavşanı için dört aylık oğlak ile hükmetmişlerdir. İşte bu ayet, kıyasa işaret etmekte ve kıyas yoluyla içtihadın meşruluğunu göstermektedir.

Sünnet, Muaz b. Cebel ile ilgili hadis, kıyasın meşru oluşunu gösteren sünnetlerin başında gelir. Bizzat Hz. Peygamber'de hakkında vahiy gelmemiş olan bir kısım şeri meselelere cevap verirken kıyası kullanmıştır. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber'e bir kadın gelip şöyle demiştir:

"Annem, haccetmek için adakta bulundu; fakat haccedemeden öldü. Ben onun yerine haccedebilir miyim? Hz. Peygamber, evet, onun yerine haccedebilirsiniz; eğer annenin bir borcu olsaydı, sen onu ödeyebilir miydin? dedi. Kadın evet diye cevap verince, Hz. Peygamber, o halde O'nun hakkını da ödeyin; çünkü Allah hakkı ödenmeye daha layıktır, buyurdu.

Hz. Peygamber, kendi huzurunda sahabilerin yaptıkları kıyaslardan da memnun kalırdı. Bir gün Mücezziz el-Müddici, kıyas ve kıyafet yoluyla Zeyd b. Harise ve oğlu Usame'nin ayaklarının aynı olduğunu tesbit edince Hz. Peygamber sevindi. Oysa Zeyd ak ve oğlu Üsame kara benizli idi.

İcma: bazı sahabiler bir çok meseleleri kıyas yoluyla halletmişler ve öteki sahabilerde bunlara itirazda bulunmamışlardır. Söz gelimi Hz. Ömer, dünyevi işler için Hz. Peygamber'e vekil olmayı

³ Şer'î veya fikhî kıyas için bk. Tehânevî, Keşşâf, III, 525, 530

⁴ Maddenin bu bölümü TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 2002 yılında Ankara'da basılan 25. cildinde, 539-540 numaralı sayfalarda yer almıştır.

⁵ Haşr, 59/2.

⁶ Maide suresi, 5/95.

namaz için O'na vekâlet etmeye kıyas etmiş ve "Hz. Peygamber'in dini işiniz için razı olduğu kimseye, siz, dünya işiniz için razı olmaz mısınız?" demiştir. Bunun üzerine sahabiler de Hz. Ebubekir'e biat etmişlerdir.

Keza, sahabiler, feraiz'deav'l'i kabul ederek bütün hisse sahiplerinin haklarından tenkis etmişlerdir. Onlar, böyle yaparlarken avl ettirdikleri miras meselesini, ifla etmiş bir kimseden alacaklı olanların durumuna kıyas etmişlerdir. Nasıl alacaklılar, borcunun tamamını vermeyen müflis bir kimsenin mevcut malını, alacakları nispetinde aralarında paylaşıyorlarsa, avl meselesinde varislerin de mirası, aralarında hisseleri nispetinde paylaşmaları kabul edilmiştir. Müflis hakkında Hz. Peygamber, alacaklılara, "ne bulursanız onu alın, sizin hakkınız ancak odur." buyurmuştur. Avl meselesinde ise, herhangi bir nass yoktur. Söylediğimiz gibi avl, bu hadisi şerife kıyaslan kabul edilmiştir.

"Onlar (cariyeler) evlendiklerinde zina edecek olurlarsa, onlara, hür kadınlara verilen cezanın yarısı kadar ceza verilir" ayetinde geçen cariyelere kıyaslan kölelere de zina ettikleri vakit, hür erkeklere verilen cezanın yarısı kadar ceza tertip edilmiştir. İşte bu da icma ile kabul edilen kıyaslandır.

Akli deliller: naslar mahdur sınırlı olup mahdur olmayan olayların hepsini içine almaz. Oysa her olayın bir hükmü bulunmak gerekir. Hakkında nas bulunmayan hükümlerin dayanağını teşkil eden hüccet ya da istinbat veya istishab ile olur. İstinbat cehle dayanır ve zaruret olmadıkça ona başvurulmaz. Geriye istinbat kalıyor ki bu da, kıyas ile yapılır.

Esasen kıyas, iddia edildiği gibi tamamen nasların dışına çıkmak değil, aksine en geniş anlamıyla nassların tatbik edilme imkanlarını aramak ve bir bakıma onları uygulamaktır.⁷

KIYAS KARŞITLARININ DELİLLERİ

Kıyası tanımayanlar, görüşlerin doğruluğunu isbat için bir takım akli ve nakli deliller ileri sürerler. Bunlar:

a) Kitaptan deliller:

- Ey iman edenler, Allah ve O'nun elçisinin önüne geçmeyin...⁸
- ve Allah'ın indirdiği (kitap) ile aralarında hükme...⁹
- Biz, Kitab'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.¹⁰
- Her şeyi açıklamak için sana Kitab'ı indirdik...¹¹
- Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme!..¹² ve benzeri ayetlerin kıyasa yer vermediğini söylerler.

Fakat bu ayetlerin anlamları üzerine, kıyas taraftarları açısından düşündüğümüz zaman görürüz ki bunların hiçbirisi, kıyas aleyhinde delil teşkil etmemektedir; çünkü birinci ayette, Allah ve Peygamber 'in önüne geçmek nehyedilirken, onlara itaatsizlik değil, aksine onların bildirmiş oldukları esasların ışığı altında, onlar tarafından açıklanmamış bulunana hükümleri ortaya koymak ve dolayısıyla onlara uymaktır.

İkinci ayette, Allah'ın indirdiği kitap ile hükmedilmesi bildirilmiştir. Elbette kıyasçılar da, Kur'an'da açıklanmış olan hükümlere uyulmasını isterler; fakat Kur'an'da açıklanmamış olan meselelerin içtihad yollarından birine göre çözümlenmesi gerekir. İşte kıyas da bu içtihad yollarından birisidir.

Üçüncü ayette geçen Kitap sözü aynı ayetin baş ve son tarafları incelenince görüleceği gibi, Kur'an'a değil, ilahi işaret etmektedir.

⁷ Şener, Abdulkadir, Kıyas İstihsanı, DİB yayınları, Ankara 1981, s.83, 84.85.

⁸ Hucurat, 1

⁹ Maide, 49

¹⁰ En'am, 38)

¹¹ Nahl, 89

¹² İsra, 36

Dördüncü ayette, Allah'ın, Kur'an'ı her şeyi açıklamak için indirişi, külli kaideler, prensipler koymuş olması bakımındandır; her şey için bir nass ihtiva etmesi yönünden değildir. Bunu aksini düşünüp savunmak gerçeğe uymaz.

Beşinci ayetteise, Allah bilinmeyen şeyin ardına düşülmesini, yani zann ile hüküm verilmesini yasaklamaktadır. Kıyas'ı reddedenlere göre, zanni bir hüküm bildiren kıyas da, bu yasak uyarınca, kaçınılması icap eden bir şeydir.

b) Sünnetten Deliller:

Hız. Peygamber, "bu ümmet, bir süre Allah'ın kitabı ile amel eder, bir süre O'nun elçisinin sünnetiyle amel eder, bir süre de rey ile amel eder. Rey ile amel ettiği zaman onlar hem kendileri sapar, hem de başkalarını saptırırlar." buyurmuştur¹³

Kıyas taraftarlarına göre bu hadis, kıyası reddetmek için yeterli bir delil değildir; çünkü İbn Sübki, ravilerin bazısının İbn Main tarafından tekzip edildiğini ileri sürerek, bu hadisin hüccet olmayacağını söylemiştir. Ebu Zur'ada, bu hadisin zayıf olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan, bu hadisin sıhhati kabul edilse bile, buna göre Kitap, Sünneti göz önüne almaksızın sırf rey ile amel etmenin insanları sapıklığa düşüreceği anlaşılmış olur ki, o zaman bu hadis, kıyas'ı tanımayanların değil, kıyas taraftarlarının lehine bir delil teşkil eder.

c) Akli delilleri: kıyası tanımayanlar, bir kısım akli delillere dayanarak muarızlarını reddetmişlerdir. Bu delilleri şöyle özetlemek mümkündür

- Kıyasın dayandığı illet zannidir, şüphelidir. Çünkü bu rey ve içtihat ile tesbit edilmekte olup nassa dayanmamaktadır.
- Şer'i hükümler Allah'a itaatten ibarettir.
- Akli seviyeler ayrı ayrı olduğundan kıyas, herkesi değişik sonuçlara götürmekte, bu da Müslümanlar arsında hayli anlaşmazlıklara sebep olmaktadır.¹⁴

SONUÇ

Kıyasın İslam hukuku temel kaynaklarında kullanılmasını kabul edenler olduğu gibi, buna zıt noktadan bakanlar da olmuştur. Çalışmamızda bu iki görüşün delilleriyle beraber açıklayarak neden bu şekilde düşündüklerini ortaya koymaya çalıştık. Bizde bu delillerden hareketle kıyasın temel İslam kaynaklarından birisi kabul edilmesi gerektiği görüşünü daha doğru buluyoruz. Kıyas, kitap, sünnet, icma gibi sahih kaynaklardan biridir. Peygamber efendimiz döneminde sahabelerin kıyas yaptığını görüyoruz ve bu Efendimiz buna sükut ediyor yani onaylıyor. Bu örneklerden görüldüğü üzere kıyas da icma kadar sahih bir kaynaktır.

KAYNAKLAR

Şemseddin Sami, Kâmus Tercümesi, II, 997.

DİA, İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002, C. 25. S. 539-540.

ŞENER, Abdulkadir, Kıyas İstihsan, Istislah, DİB yayınları, Ankara 1981.

Ebu Ya'la, Müsned'denSuyuti, el Cami'u's-Sağir, Feyzu'lKadir şerhli tabı, Mısır, 1938.

KARAKILIÇ, Celaleddin, Fıkıh Usulü, Ankara, 2000.

¹³ Ebu Ya'la, Müsned'denSuyuti, el cami'u's-sağir, feyzu'l kadir şerhli tabı, Mısır, 1938. C. III, s. 256.

¹⁴ Şener, Abdulkadir, Kıyas İstihsanIstislah, DİB yayınları, Ankara. 1981, s.93, 94, 95

Diyanet İşleri Başkanlığınca Yürütülen Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının Faaliyetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Hilal Çoban*
Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu**

GİRİŞ

Kısaca ADRB olarak adlandırılan, Aile ve dini rehberlik büroları, ülkemizde aile yapısının korunması, aile içi iletişim sorunlarının çözümü, gençlerin sosyal yaşama uyumu ve toplumsal değerlere uygun davranış sergilemelerini sağlamak, dini bilgi ve kültürü yaymak gibi amaçlarla faaliyet göstermektedir. Diyanet İşleri Başkanlığınca 2003 yılında pilot olarak uygulanmaya başlatılan Aile ve Dini Rehberlik Bürosu çalışmaları, toplumun temel birimi olan ailenin dini içerikli soru ve sorunlarına dönük, çözüm önerileri sunmak amacıyla çeşitli faaliyetler ile hizmet vermektedir. 81 il ve pek çok ilçede müftülükler bünyesinde işlevselliğini devam ettiren bu birimler, din görevlilerinden oluşan ekiplerle, milli ve manevi değerlere bağlı aile birliğinin desteklenmesi, aile yapılarının kurulması, gayesiyle toplumsal bir sorumluluk üstlenmişlerdir. Bürolara telefon, e-posta vb. iletişim kanallarıyla yahut bire bir ulaşarak sorunlarına çözüm bekleyen vatandaşlara yönelik olarak yapılan çalışmaları, diğer kurum ve kuruluşlar ile iş birliği içerisinde yürütülen pek çok proje de desteklemektedir. Aile ile ilgili farkındalık oluşturma amaçlı konferans, panel, seminer vb. etkinlikler, aile ve evlilik okulu gibi eğitimler, aile içi şiddet, töre cinayetleri, kız çocuklarına dönük cinsiyet ayrımcılığı, madde bağımlılığı vb. olumsuz davranışları engellemeye yönelik bilinç kazandırmaya matuftur. Genç, yaşlı, çocuk, kadın ve engellilere yönelik yapılan programlar, duyarlılığı geliştirmek ve çözüm odaklı yol izlemek adına, Başkanlıkça ailenin güçlendirilmesi için, etkili bir hizmet dokusu oluşturabilmek maksatlı planlanmış çalışmalardır. Çalışmamızda; doğru bilgiyi sunarak sağlıklı bir toplum oluşturmak için farklı kurumlarda ve mekânlarda sürdürülen bu çalışmalardan yola çıkılarak, örnekler eşliğinde ADRB da yürütülen faaliyetleri bunun yanında danışanların demografik özellikleri ve danışılan konular bağlamında genel bilgiler verilecektir.

AİLE VE DİNİ REHBERLİK BÜROLARI

Ülkemizde din işlerini yürütme ve toplumu dini konularda bilinçlendirme vazifesi kanunlarla Diyanet İşleri Başkanlığına tevdi edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Görev ve Çalışma Yönergesinin 8. maddesinde, dini konularla alakalı bilgi edinmek amacıyla sorulan sözlü ve yazılı sorulara cevap vermek müftülüklerin görev sınırları içerisinde kabul edilmiştir. Gelen soruların bizzat cevaplandırılması ayrıca gerekli durumlarda ilgili birimlere yönlendirmek maksadıyla 2003 yılında bir danışma birimi olarak il müftülükleri bünyesinde Aile Dini ve Rehberlik Büroları açılarak

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

hizmet vermeye başlanmıştır. Bürolar, dini rehberlik ve danışma birimleri olup 633 sayılı kanun hükmüne uyumlu olarak faaliyetlerini sürdürmektedirler.¹ 16 Haziran - 4 Temmuz 2003 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen ilk ADRB seminerine 28 personel katılmıştır. Bu 28 personel 6 ilde (Adana, Ankara, Elazığ, İstanbul, İzmir, Samsun) görevlendirilmiş ve 10 Ekim 2003’de müftülükler bünyesinde Aile İrşat Büroları şeklinde açılmıştır. Ocak 2007 yılı itibariyle alınan bir kararla isim değiştirilerek “Aile İrşat ve Rehberlik Büroları” halini almıştır. 2009 yılında il müftülüklerine bağlı büro sayısı 53’e, 2010 yılında 67’ye yükselmiş, 2011’de iki yeni büro daha açılarak aktif çalışan il büro sayısı, 69’a; ilçe büro sayısı 114 ulaşılmıştır. 2011 yılsonu itibariyle Aile İrşat ve Rehberlik Büroları, Tunceli, Bayburt, Ağrı, Artvin, Bilecik, Burdur, Gümüşhane, Hakkâri, Sinop, Karaman, Iğdır, Ardahan, Kilis ve Zonguldak olmak üzere 14 İl Müftülüğü bünyesinde açılan yeni bürolarla birlikte 81 ilde yaygınlaştırılmıştır. Bürolar 81 ilde aktif olarak hizmet vermektedir.² Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nde alt bir birim olarak 01.07.2010 tarihli ve 6002 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve görevleri hakkında kanun ile bazı kanunlarda değişiklik yapılmasına dair kanunla Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün bünyesinde Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı kurulmuştur.³ Söz konusu bürolar, 2017 senesi itibariyle Türkiye’nin bütün illeri ile 293 ilçe müftülüklerinde görevleri ifa etmektedirler. Bürolarda 1457 kadın 721 de erkek olmak üzere toplam 2178 personel vazife yapmaktadır.⁴ Günümüzde bu sayı giderek artmaktadır.

ADRB PERSONELLERİ

ADRB büroları genellikle müftülüklerde, bazı büyük şehirlerde müftülük dışındaki mekânlarda da oluşturulabilmektedir. Bürolardaki topluma yönelik yaygın eğitim faaliyetlerini, ADRB vaizleri koordine etmektedirler. Yapılacak çalışmalarda 4 yıllık dini yükseköğretim mezunu müftü, vaiz, Din hizmeti uzmanı, Kur’an Kursu Öğreticileri, İmam Hatipler ve diğer kurumlardan görevliler protokoller çerçevesinde görev almaktadırlar. Bürolarda görevlendirilen kadın ve erkek din görevlilerinin konuşma, dinleme ve problem çözme hususlarında iletişim becerileri güçlü, aileye yönelik problemlere, yaşanan sıkıntılara vakıf ve toplumsal hassasiyetlere duyarlı ve bu alanda dini bilgi açısından yeterli donanıma sahip olmasına özen gösterilmektedir. ADRB Çalışma yönergesi 7. maddeye göre; “Görevlendirilecek vaizlerin görev alanıyla ilgili konularda birikim ve tecrübeye, kendisine yöneltilecek dinî soruları cevaplandırma salahiyetine ve iletişim becerisine sahip ve diğer kurumlarla iş birliği kurabilecek personel olmasına dikkat edilir”. Aynı maddeye istinaden; ”Kadın, genç, çocuk ve aile konularında akademik çalışma yapanlara görevlendirmelerde öncelik verilir”.⁵ Görevliler hizmet içi eğitiminden geçirildikten sonra bürolarda çalıştığından daha donanımlı oldukları görülmektedir. Büroların ihtiyaç hissettikleri zamanlarda maddi giderleri müftülüklerce karşılanmaktadır. Ayrıca bürolara başvuran kişilerin kişisel bilgileri hiçbir zaman başka kimselerle paylaşılmamakta ve sorulan sorular yahut anlatılan sorunlar özetlenerek karteks adı verilen kişisel bilgi kartları biçiminde müftülükteki bilgisayarlarda arşivlenerek aralıklarla Başkanlığa gönderilmektedir.

ADRB’İN GÖREV VE YETKİLERİ

Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dinî Rehberlik Büroları Çalışma Yönergesinin 5. maddesine göre; Büronun Amaçları arasında “Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile yapılan protokol çerçevesinde anılan Bakanlığa bağlı kurum ve kuruluşlarda dinî rehberlik ve manevi destek hizmeti sunmak” yer almaktadır. “Öğrenci yurdu, gençlik merkezi, fabrika vb. gibi mekânlarda dinî içerikli

¹ (Diyanet İşleri Başkanlığı/ DİB, 2015).

² Ömer Özdemir, Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarının Yetişkin Din Eğitimine Katkısı (Adana İli Örneği) (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 29.

³ (Diyanet İşleri Başkanlığı/ DİB, 2018).

⁴ (DİB, 2015).

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Büroları Çalışma Yönergesi (23 temmuz 2015), md.7-8.

programlar düzenlenmek” 5. maddede yer alan bir diğer husustur. Özellikle aile ile ilgili konularda seminer, panel, konferans, çalıştay gibi program ve projeler gerçekleştirmek büroların görevlerindedir. Gerektiğinde ilgili kamu kurum ve kuruluşları, üniversiteler ve sivil toplum kuruluşları ile ortak çalışmalar yapmak, yine ADRB'nin amaçlarından. Müftülükler, gerek görsel ve işitsel medya aracılığıyla, gerekse el ilanı, broşür ve diğer etkinlikler aracılığıyla, kendi illerindeki Aile ve Dini Rehberlik Bürolarını halka tanıtmaktadırlar. Anılan büroların ortak görevleri, yönergenin 8. maddesiyle düzenlenmiştir. Buna göre; “İlgili kamu kurum ve kuruluşları ve sivil toplum kuruluşlarıyla yapılan protokoller çerçevesinde dinî rehberlik hizmetlerini sürdürmek”, “Kadın, genç, çocuk ve aile ile ilgili olarak ulusal/uluslararası kabul edilen gün ve haftalarda etkinlikler düzenlemek veya düzenlenen etkinliklere katkı sağlamak”, “Görevli bulunduğu bölgenin dinî, millî, ahlaki, sosyal ve kültürel yapısını göz önünde bulundurarak ihtiyaca uygun projeler üretmek”, “Sosyal hizmet kurumlarında planlanan manevi destek hizmetlerinde görev almak”, bu büroların görevlerindedir. Büroların çalışma esaslarının 9.maddesi 3. fıkrasına göre; “Büroya başvuran kişiler, sorunları dikkate alınarak gerektiğinde adli makamlara, kolluk kuvvetlerine, İl Sağlık Müdürlükleri ile Aile ve Sosyal Politikalar İl Müdürlükleri veya ilgili birimlerine yönlendirilir”. 9. Maddenin 5. fıkrasına göre; “Büroların bulunduğu bölgenin dinî, millî, ahlaki, sosyal ve kültürel yapısı ile bu yapının özelliklerinden doğan fert ve toplum davranışları göz önünde bulundurularak ihtiyaca uygun projeler üretilmesi sağlanır. Aile konusunda yürütülen ulusal/bölgesel proje ve eğitimler takip edilerek büro personelinin bu eğitimlere katılması desteklenir”. “Çocuk Destek Merkezleri öncelikli olmak üzere çocuk evleri, çocuk evleri sitesi, çocuk yuvaları ve yetiştirme yurtlarında koruma ve bakım altında olan çocuklara uygulanmak amacıyla hazırlanan değerler eğitimi programının uygulanması sağlanır”. Bütün bu görevler ifa edilirken toplumu kucaklayıcı bir tarzda, samimi bir üslup benimsenmesi Başkanlıkça talep edilmektedir. Ayrıca muhatap kitlenin donanımı da dikkate alınarak onların seviyesine uygun bir tarzda görev yapılması istemektedir.

BAŞVURANLARIN DEMOGRAFİK ÖZELLİKLERİ

Bürolara soru yönelten danışanların cinsiyetleri, yaşları, medeni durumları, eğitimleri ve meslekleri de imkanlar ölçüsünde kartekslere kaydedilmektedir.

Cinsiyet Dağılımı

Soru ve sorunlarının çözümünde dini rehberlik hizmetlerinden faydalanmak için ADRB'lere başvuranların çok büyük bir bölümünü kadınlar oluşturmaktadır. Kadınların kimlik bilgilerini paylaşmadan ücretsiz destek alabilmeleri onları müftülüklere yönlendiren faktörlerdendir. Kadınların dini rehberlikten faydalanmaya olan yatkınlıkları, dindarlık düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek oluşu,⁶ dertlerini çok daha kolay ifade edebilmeleri⁷ ADRB'ler de kadınların oranının erkeklerden yüksek olması kadın danışan sayısını artıran faktörlerdendir.

Yaş Dağılımı

Sisteme kaydedilmiş halleriyle başvuruların önemli bir bölümünde yaşla ilgili bilgi yoktur. Danışanların bir bölümü -özellikle telefonla başvuranlar- konuşmaların ve onlara ait bilgilerin gizli kalmasına önem vermekte ve kendileri ile ilgili bilgi edinmek için soru sorulduğunda tedirgin olmaktadır. Benzeri sebeplerle büro görevlisi konuşmanın doğal akışı sırasında öğrendiği bilgileri sisteme kaydetmektedir. Bu durum danışanlarla ilgili tüm kişisel bilgiler açısından geçerlidir. Yaşları öğrenilen danışanların içinde en büyük grubu 25-40 yaş grubu oluşturmaktadır. İkinci sırada 41-60 yaş grubu yer almaktadır. En az başvuranlar 19-24 ve 18 yaş altı yaş gruplarıdır.

⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Türkiye’de Dini Hayat Araştırması (Ankara, 2014), 239.

⁷ Nevzat Tarhan, Kadın Psikolojisi, (İstanbul: Nesil Yay, 2008), 28.

Dini rehberliğe en çok ihtiyaç duyan 25-40 yaş grubu, “ilk yetişkinlik” olarak kabul edilen 20-40 yaşları ile büyük oranda örtüşmektedir. İlk yetişkinliğin en belirgin özelliği yetişkinlikle ilgili pek çok rol ve sorumluluğun üstlenildiği dönem olmasıdır. Meslek seçimi, evlilik, evi tek başına idare etme, yeni çevrelere uyum sağlama, çocuk sahibi olma gibi pek çok değişikliğe hızlı şekilde uyum sağlanması gerekir.⁸ Bu sorumluluklar yerine getirilirken desteğe diğer yaş gruplarından daha fazla ihtiyaç hissedilmektedir. Başvurularda ikinci sırada yer alan 41-60 yaş grubu orta yetişkinleri içine alır. Bu yaş döneminde insanlar hem çocuklarına daha çok ilgi göstermek hem anne-babalarına karşı sorumluluklarını daha iyi yerine getirmek, onlara hürmetle davranmak isterler.⁹ Bu destek almayı gerektiren bir süreçtir.

Medeni Durum

Bürolara yapılan başvuruların çoğu aile ve evlilik hayatı ile ilgilidir. Danışanların çoğunluğu evlilerden oluşmaktadır. Evli, belirtilmeyen, bekar, dul ve nişanlı olarak ağırlık göstermektedir.

Eğitim Düzeyi

Danışanların “eğitim düzeyleri” ile ilgili “belirtilmemiş” kısmı demografik bilgiler içinde en yüksek oranı oluşturmaktadır. Değişkenlik göstermektedir. Lise mezunu ve ilkökul mezunu ağırlık göstermekle birlikte, ortaokul lise ve yüksekokul mezunlarından da başvuranlar bulunduğu belirtilmektedir.

Meslek Dağılımı

Eğitim düzeyinin benzeri bir belirsizlik meslek dağılımında da göze çarpmaktadır. Bu bölümde “belirtilmemiş” en yüksek oranı oluşturmaktadır. Ev hanımları ve memurlar belirtilenler içinde en yüksek oranı oluşturmaktadır.

DANIŞILAN KONULAR VE DANIŞMAN TUTUMLARI

Yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak aile içi iletişim sorunları, aldatma, boşanma ve sonrası sorunlar, aile içi şiddet, nişanlılık, evlilik ve nikah, ekonomik sorunlar, ruhsal problemler, ibadet ile ilgili, ailede çocuk eğitim, anne baba hakkı eşlerin aileleriyle iletişimleri vb. konular üzerinde sorunlar iletilmektedir.

Aile ve Dini Rehberlik Büro personeline iletilen soru ve sorunlara dini danışmanlık ve rehberlik hizmeti bağlamında şu öneriler sunulabilir:

- Aile ve Dinî Rehberlik bürolarında görevli Dinî danışmanların dini bilgiye hâkim ve psikolojik danışmanlık teknikleri konusunda eğitim almış kişilerdir. Soru(n)larıyla gelen danışanları etkin dinleme, empati kurma vb. terapi tekniklerini ve danışmanlık ilkelerini gözeterek danışanın asıl amacının ne olduğunu anlayarak tarafsız çözümler üretilebilir.
- Dini danışan evlenme, boşanma, nikâh, talâk, mehir vb. gibi dinî kavramların dinî hüküm olarak doğru anlaşılması hususunda eşleri (kadın/erkek) bilgilendirebilir.
- Danışmanlar, eşler arasındaki sorunlara, geçimsizliğe ve aile içi huzursuzluk nedenlerine yönelik sabır, tövbe, af, merhamet, kul hakkı, imtihan, kader ve dua gibi kavramlar üzerinden örneklerle danışanların manevi yönlerini kuvvetlendirecek açıklamalar yapabilir. Ancak kesinlikle karar verici bir tutum sergilememelidir.
- Yaşanan sıkıntılar ve sorunların insanı yıpratabileceğini söyleyip, kaygılarından kurtulmasının mümkün olduğunu açıklayıp, Kur’an Kerim’den, hadislerden, sahabe hayatından, tasavvuftan ve günümüzde yaşanan olaylardan örnekler vererek danışana manevi destekle birlikte moral motivasyon desteği verilebilir.

⁸ Mustafa Köylü, Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi (Ankara: Nobel Yay, 2011), 122

⁹ Köylü, Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi, 129

SONUÇ

Diyaret İşleri Başkanlığı tarafından yürütölen aile ve dini rehberlik bürolarının faaliyetleri her geçen gün artmaktadır. Doğru dini ve ahlaki bilgilere sahip, aile olmanın sorumluluğunu taşıyan, bilinçli bireylere huzurlu ve sağlıklı bir toplum oluşturmayı hedefleyen bir kurumdur. Kur'an ve sünnet ışığında, ahlak eksenli bilgiyi temel alarak aile hakkında topluma doğru dini bilgi sunmakta, aileyi ve aile içinde bireyi tehdit eden problemlerin çözümüne dini açıdan katkı sağlamaktadır. Aile ve dini rehberlik büroları bu vizyon ve misyon ile ilerleyip günümüz aile yapısının ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak aşağıda sıralayacağımız ilkeler ekseninde faaliyet gösterdiği sürece toplumun mihenk taşı olan kutsal aile kurumunun huzurunu sağlamada, bilgisizlik ve iletişimsizlikten kaynaklı oluşan problemlerin giderilmesi, en önemlisi de gelecek nesillerin tohumlarının atıldığı aileyi en uygun şekilde imar edilmesinde yaygın eğitimin en aktif kanalı olarak insanlara katkı sağlayacaktır.

- Kur'an ve sünnet ışığında, topluma aile hakkında dini rehberlik hizmeti sunarken doğru ve sağlam bilgiden ayrılmamak,
- Çağın getirdiği değişim ve dönüşümlerin farkındalığıyla aileyi ve bireyi tehdit eden problemlerin çözümüne katkı sağlamak,
- Bürolara danışan bütün vatandaşlara "kişisel bilgilerin gizliliği" ilkesine riayet ederek, ayırım gözetmeksizin, kuşatıcı ve kucaklayıcı bir yaklaşımla hizmet sunmak,
- Sosyal hizmet kurumları aracılığıyla yaşamlarını sürdüren kadın, çocuk, genç ve yaşlı bireylere manevi destek hizmeti sunmak,
- Tüm faaliyetlerimizde ailenin korunması ve güçlendirilmesi adına özgün, düzeyli ve tutarlı bir yol izlemek,
- Gerektiğinde diğer kurum ve kuruluşlarla işbirliği yaparak faaliyet ağıımızı genişletmek ve danışanlarımıza ilgili birimlere dair yönlendirmelerde bulunmak.

KAYNAKLAR

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: Diyanet İşleri Yayınları Faaliyet Raporu, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: Diyanet İşleri Yayınları Faaliyet Raporu, 2018.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'de Dini Hayat Araştırması, Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014
- Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Büroları Çalışma Yönergesi (23 Temmuz 2015), md.7-8
- Köylü Mustafa, Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, Ankara: Nobel Yayınları, 2011
- Özdemir, Ömer. Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarının Yetişkin Din Eğitime Katkısı (Adana İli Örneği) Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tarhan Nevzat, Kadın Psikolojisi, İstanbul: Nesil Yayınları, 2008

Cemel Vak'ası'nın Mimarları ve Arka Planı

İlknur Gül*
Dr. Öğr. Üyesi Murat Bıyıklı**

ÖZET

İslam tarihinde tesiri günümüze kadar süren Cemel Olayı birçok sebebe bağlıdır. İlk belirtilerini Hz. Osman'ın hilafetinin son dönemlerinde göstermeye başlamıştır. Bu son dönemde ayaklanmalar başlamış, Hz. Osman'a birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan bazıları Hz. Osman'ın yakın akrabalarını önemli devlet görevlerine getirmesi, akrabalarına devlet hazinesinden büyük miktarda bağışta bulunması, bazı sahabelerin maaşını kesmesi, peygamber hanımlarının nafakasını azaltması, özellikle bazı bölgelere gönderdiği valilerin yanlış uygulamalarına ceza vermemesi gibi olaylardır. Hz. Osman'a yapılan bu eleştirilerde Hz. Osman'ın yumuşak huylu yapısı, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliği sürecinde fethedilen bazı bölgelerdeki insanların, Arapların hâkimiyetine girmeyi sindirememesi ve intikam duygularına kapılması, yine bu bölgelerde Müslümanlığın tam benimsenmemesi, Ümeyyeoğulları'nın Ammar b. Yasir'i dövmesi, Ebu Zer El Gıfari'nin sürgün edilmesi, Abdullah İbn-i Mesut'un elindeki Kur'an nüshasının halife tarafından yakıtılmasının etkisi vardır. Tüm bu olaylara baktığımızda sosyolojik ortamın değişmesiyle problemlerin arttığını görüyoruz. Artan problemlere sağlıklı çözümler üretilemeyince Mısır, Basra, Küfe gibi şehirlerden isyancılar toplanıp Medine'ye gelerek Hz. Osman'ın şehit edilmesine sebep olmuştur. Cemel olayında etkin rolde bulunan Hz. Aişe Hz. Muhammed'in eşi olup, İslam tarihindeki kadın liderlerden biridir. Hayatı boyunca İslam dininin ve peygamberimizin öğretilerini öğrenmek ve öğretmek için çalışmıştır. Hadis ilmi konusunda uzmanlaşmıştır ve birçok hadis rivayet etmiştir. Ayrıca siyasi ve toplumsal meselelerde de etkin bir rol oynamıştır. Hz. Aişe, İslam tarihindeki kadın liderlerden biri olarak, dini ve siyasi meselelerdeki etkinliği nedeniyle farklı yorumlara ve tartışmalara neden olmuştur. Hz. Aişe'nin İslam tarihindeki yerini ve etkisini anlamak için dönemin toplumsal, siyasi ve kültürel koşulları da dikkate alınmaktadır. Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Medine'de bulunan Hz. Aişe, Hz. Osman'ın şehadetine büyük tepki göstermiştir. Hz. Aişe gibi düşünen Talha ve Zübeyr'in Medine'ye gelmesiyle, Cemel Topluluğu oluşmuştur bu topluluk, Hz. Osman'ın ardından halife olan Hz. Ali'den, Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmasını istemişlerdir. Lakin Hz. Ali "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyen büyük bir toplulukla karşı karşıya olduğu için, bu cezaya zaman gerektiğini düşünmektedir. Diğer taraftan Muaviye'de Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını istemektedir. Emevî ailesinden Mervan b. Hakem gibi bir kısım kişiler Cemel Topluluğuna katılırken Muaviye ve Şam halkı bu topluluğa yanaşmaz, dava bir olmasına rağmen saflar farklıdır. Çalışmamızda Hz. Aişe Talha ve Zübeyr'in Cemel Olayındaki etkisine, varlığı tartışmalı bir kişilik olan Abdullah İbn Sebe'nin varlığına ve fitnesinin etkilerine farklı bir deyimle, Cemel Olayındaki etkin faillere değineceğiz.

Anahtar Kelimeler; Cemel, Hz. Ali, Hz. Aişe, Fitne, Zübeyr, Talha

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Hız. Osman'ın hilafetinin son altı yılı itibariyle çıkan fitne ve yanlış uygulamalar Hız. Osman'ın şehit edilmesine sebep olmuştur. Son dönemlerde Hız. Osman'a muhalif olan Hız. Aişe, Hız. Osman'ın mazlum olarak şehit edildiğine inanıyordu. Zulme sessiz kalamayarak asilerin cezalandırılmasını halife olan Hız. Ali'den istemiş, Medine'de ise Talha ve Zübeyr' de aynı talepte bulunmuştu. Hız. Ali'nin çevresi isyancılarla dolu olduğu için bir müddet beklemesi gerektiğini kimse kabullenememiş, cezalandırma meselesi uzayınca Cemel Topluluğu oluşmuş ve ayaklanma kaçınılmaz olmuştur.

Diğer taraftan fitne ateşini Hız. Osman'ın şehadetinden önce yayan Abdullah İbn Sebe ve grubu Hız. Osman'ı suçlamalarından ziyade Müslüman yapının itikadı üzere hain planlarını başlatmış, sonuç olarak işin boyutunu Hız. Osman'ın şehit edilmesine hatta Cemel Olayına kadar götürmüşlerdir. Hız. Ali ve Hız. Aişe Cemel günü karşı karşıya gelmelerine rağmen sulh sağlanmış ama Sebe'ye grubunun hain planı ile savaşın başlaması kaçınılmaz olmuştur. Cemel denildiğinde ilk akla gelen Hız. Aişe olmak üzere Talha ve Zübeyr'dir. Hâlbuki bu savaşta en çok etkiyi Abdullah İbn Sebe gibi görünmeyen yüzler yapmıştır.

Genel hatlarıyla kişiler ve olaylar üzerinden bir değerlendirme ile çalışmamızı Hız. Ali, Abdullah İbn Sebe, Hız. Aişe, Talha ve Zübeyr çerçevesinde değerlendireceğiz.

CEMEL VAKASINDAN ÖNCEKİ OLAYLAR VE İBN SEBE

Hız. Ebu Bekir döneminde fetihlerin yoğun bir şekilde devam etmesi sebebiyle birçok yeni bölge Müslümanların eline geçmiştir. Basra, Kûfe, Şam, Mısır gibi bölgelerin Müslümanların hâkimiyetine girmesiyle bu şehirlere yerleşen Arapların bazıları nebi sohbetinde çok bulunmamaları, tam olarak İslam'ı sindirememeleri sebebiyle cahiliye dönemine ait haksızlık, asabiyet, tefahüre (övünme) kapılan, imanın verdiği vakar ve sekinetten uzak kimselerdi. Devlet büyümüş fethedilen bölgedeki birçok kişi Kureyş'ten, Kinane'den, Sakif'ten, Hicaz halkından, Huzeyl'den ve Medinelilerden ilk iman etmiş olan muhacir ve ensarın hâkimiyeti altına girmek zorunda kalmıştı. Bu kişiler nesep, soy, sayılarının çokluğu ve Bizans'la yaptıkları savaşlar sebebiyle kendilerini bu kabilelerden daha üstün görmüş Arapların onlara yönetici olmalarını sindirememişlerdi. Arapların kendilerine ait siyasi anlayış ve kültürleri vardı.¹ Bu sebeple bu bölgelerde en ufak bir fitne kıvılcımı büyük olaylara sebebiyet verebilirdi.² Tamda bu dönemde fitne nedeni olarak zuhur eden bir şahsiyet İbn Sebe ortaya çıkar. İbn Sebe, İslam tarihinde tartışmalı bir figürdür. Bazı kaynaklara göre, İbn Sebe adında bir Yahudi'nin İslam'ın erken dönemlerinde Müslüman olduğu ve sonra İslam'ı Yahudileştirmeye çalıştığı düşünülmektedir. Ancak diğer kaynaklar, İbn Sebe'nin varlığının aslında bir efsane olduğunu iddia etmektedir. İbn Sebe hakkındaki bu tartışmalar, özellikle İslam tarihindeki ilk yıllarında yaşanan olaylarla ilgilidir. İbn Sebe'nin Yahudiliğe dönüşü ve sonra da İslam'a dönüşü hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bazı kaynaklara göre, İbn Sebe, Hız. Muhammed'in ölümünden sonra, Hız. Ali'yi halife olarak tanıtmak için Müslümanları kışkırttı ve onları isyana teşvik etti. Diğer kaynaklar ise İbn Sebe'nin aslında var olmadığını ve bu hikâyenin sonradan uydurulduğunu savunur. İbn Sebe hakkında yapılan bu tartışmaların kaynağı, tarihçi Taberi'nin eserlerinde bulunan, tarihçi Seyf b. Ömer' in rivayetine dayanır.

Bu sosyolojik yapıyı iyi bilen Yahudi kökenli Abdullah İbn Sebe Müslüman olduğunu söyledikten sonra icraatlarına başlamış özellikle Şam, Kûfe, Basra ve Mısır³ gibi bölgelerde kendine bağlı bir grup oluşturmuştur. Ardından Kur'an'ı kendine göre yorumlayarak İsa'nın geleceğine inanan kişinin Hız. Muhammed'in de geleceğine inanması⁴ gerektiği düşüncesini yaymıştır. Fitnesinin ardı kesilme-

¹ Ahmet Akbulut, "Hız. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 3.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 456.

³ Sıddık Korkmaz, "İbn-i Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması", *Dini Araştırmalar*, (Eylül-Aralık 2007), 132

⁴ İbn Kesir, *el-Bidaye Ve'n-nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: 1994), 7/276.

yerek bu sefer de Ali, Muhammed'in vasisidir demiştir. Tabilerini bu şekilde kandırarak diğer planına geçmiş ve Hz. Osman'ın, Hz. Ali'nin hakkını yediğini vurgulayarak insanların Hz. Osman'a karşı ayaklanmalarına sebep olmuştur.⁵ Daha sonra Şam'a giderek Ebu Zer el Gıfari'nin Muaviye ile tartışmasına sebep olmuştur.⁶

Korkmaz'a göre Seyf b. Ömer rivayetinde geçen İbn Sebe, Seyf b. Ömer tarafından Hz. Aişe ve sahabenin siyasi yanlışlarını örtmek için kullanılan bir figürdür.⁷ Bıyıklı'ya göre Cemal Olayının vuku bulmasında ilk müsebbip İbn Sebe'dir. İbn Sebe güruhunun hain planları Hz. Ali ve Cemal Topluğunu karşı karşıya getirmiştir.⁸

İbn Sebe'nin varlığı birçok nesep kitabında ve İbn Asakir'in tarihinde görülmektedir. Buda İbn Sebe ile ilgili rivayetin sadece Ömer b. Seyf'in olmadığı birçok rivayete rastlanmaktadır.⁹ Bizce de İbn Sebe klasik eserler olmak üzere birçok kaynaktan geçmiş olmakla birlikte ve Hz. Ali, Hz. Aişe ve Talha gibi bazı sahabelerden Şam, Kûfe, Basra gibi bölgelere Hz. Osman'ı kötileyici ve isyana çağıran mektuplar gittiğini ve mektuplar ortaya çıktığında Hz. Ali'nin, Talha'nın bu mektupları göndermediklerini söylemelerinden ortada bir fitneci grup olduğunu bilhassa anlamaktayız.

HZ. OSMAN'IN ŞEHİT EDİLMESİ VE HZ. ALİ'NİN HİLAFETE GEÇMESİ

Hz. Ömer'in şahadetinden sonra şura kararı ile 644 yılında yönetime Hz. Osman geçmiştir. Hz. Osman'ın ilk altı yılı sükûnet, diğer altı yılı karmaşa ile geçmiştir.¹⁰ Hz. Osman'ın halifeliğinin ilk yıllarında fetih hareketleri karada ve denizde devam ederken insanların fetihlere katılmaları dikkatleri içerden dışarı yöneltmiştir. Bu dönemdeki fetih hareketleri İslam devletinin sınırlarını varabileceği son noktaya ulaştırmıştı. Fetih hareketlerinin duraksamasıyla halkın gündemi değişmiş dikkatler içeriye yönelmiştir.

Hz. Aişe, Hz. Osman'ın akrabalarını önemli görevlere getirmesi ve onlara çok yumuşak davranması,¹¹ akrabalarına devlet hazinesinden büyük miktarda bağışta bulunması, hac esnasında seferi olarak kılınan namazı mukim olarak kıldırması, Hz. Muhammed'den intikal eden hilafet mührünü Eriş kuyusuna düşürmesi,¹² Kur'an birkaç nüshayken tek bir nüshayı bırakması,¹³ Abdullah b. Mesut ve Ubey b. Kab'ın (ayet yanında şerh ve açıklamaların bulunması, bu sebeple Kur'an'a karışması ihtimali ile) yazdığı Kur'an'ı yaktırması gibi olaylara büyük tepki göstermiştir.

Hz. Aişe'nin tepki gösterdiği diğer bir konu ise Hz. Osman'ın kendisini eleştiren Ammar b. Yasir, Ebu Zer el Gıfari, Abdullah b. Mesud'u cezalandırmasıdır.¹⁴ Hz. Osman'ın bazı bölgelere tayin ettiği valilerin uygulamaları dikkat çekmiş ve tepkilere sebep olmuştur. Mesela Mısır'dan bazı kimselerin Hz. Osman'ın mısira vali atadığı Abdullah İbn Sa'd bin Ebi Serh' den defalarca şikâyetçi olduğu Hz. Osman'ın Ebi Serh'e tehdit dolu bir mektup gönderdiği bunun üzerine Ebi Serh'in şikâyetçilerden birini dayak altında öldürdüğü söylenir.¹⁴ Kûfe'ye gönderdiği Abdullah b. Sad b. Ebi Sarh irtidat ettiği ve onu azlettikten sonra gönderdiği Velid b. Ukbe'nin de içkiliyken¹⁵ namaz kıldırıldığı rivayet edil-

⁵ Ali Muhammed Sallabi, *Hz. Ali (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 5/439.

⁶ Adem Sarıtaş, *Ebu Zer'in el-Ğıfâri Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 33.

⁷ Korkmaz, "İbn-i Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması", 134.

⁸ Murat Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 108.

⁹ Sallabi, *Hz. Ali (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, 5/437.

¹⁰ Erol Yaprakdal, *Cemel Vak'ası*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Van, 2016); Ünal Kılıç, "Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 240.

¹¹ İbnu'l Esir, *İslâm tarihi el-kâmil fi't-tarih tercümesi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul, 1991), 3/157.

¹² Mustafa Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2022), 356.

¹³ İbni Cerir et-Taberi, *Tarihu't-Taberi*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 4/384

¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Embiya ve Tevarih-i Hulefa* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1977), 1/479.

¹⁵ Yaprakdal, *Cemel Vak'ası*, 26.

mektedir. Fakat Velid'e tuzak kurularak iftira atıldığını belirten kaynaklara da rastlamaktayız.¹⁶ Hz. Osman bu duyumlardan sonra tüm bölgelere müfettişler göndermiştir.

Mısır'a müfettiş olarak gönderilen Ammar b. Yasir olumsuz haberlerle dönerken diğer vilayetlerdeki görevliler her şeyin yolunda olduğunu ifade ederler.¹⁷ Bu sebeple Hz. Osman her bölgenin valisini toplayarak bir konuşma yapar valiler her şeyin yolunda olduğunu beyan ederler. Hz. Osman'ın tavsiyeleri ve etkili konuşmasından sonra valiler görev yerlerine döner. Diğer taraftan Hz. Osman'ın diğer şehirlere gönderdiği valilerin yanlış uygulamalarına ceza vermediğini yayan Abdullah İbn Sebe amacına ulaşmıştır. Mısır, Basra ve Kûfe'den yedi yüz veya sekiz yüz kişilik isyancı grup toplanarak hac bahanesiyle Hz. Osman'ı hilafetten menetmek için Medine'ye doğru yola koyulurlar.¹⁸

İsyancı grup Zi-Huşub mevkiinde konakladıklarında Hz. Osman olaydan haberdar oldu ve Mısır valisi olarak Muhammed b. Ebi Bekir'i atamasını istediklerini öğrenince bunu onayladı.¹⁹ Hz. Ali'den onlarla konuşup geri gitmelerini sağlamasını istedi. Hz. Ali ve Muhammed b. Mesleme, isyancı grupla konuştu. Muhammed b. Mesleme isyancıların başı, İbn Udeys'e "yalnızca şeriki olmayan Allah'tan sakınacak ve maiyetindekileri imamın üzerine gitmekten alıkoyacaksınız. Zira o, bize yanlışlarından döneceğini ve bunlardan kaçınacağını vaat etti," dedi. İbn Udeys ise "inşallah yapacağım" diyerek geri döndü.²⁰ Kısa bir müddet sonra isyancı grup Medine'ye tekrar gelmiş ve Medine halkı tekbir sesleriyle bir anda isyancıların Hz. Osman'ın evini kuşattıklarını fark etmişlerdir.²¹

Hz. Osman, Hz. Ali'den yardım istemiş, Hz. Ali ise önceden Hz. Osman'ı birçok kez uyarmasına ve bir daha isyancılarla arasına karışmayacağını söylemesine rağmen hemen olaya müdahale etmiş, o fitne ortamında elinden gelen tüm desteği Hz. Osman'a göstermiş,²² isyancılarla görüşmüştür. İsyancıların anlattıklarına göre onlar yolda iken Hz. Osman'ın zekât develerinden bir tanesinin üzerinde kölesini görürler. Hz. Osman'ın kölesinin şüpheli hareketleri sonucu onu yakalarlar. Üzerinde kurşundan çubuk içerisinde bir mektup bulurlar ve mektubu açtıklarında Hz. Osman, Mısır valisinden, Mısır'a giden isyancı topluluğu cezalandırmasını istemektedir.²³ Mektubun üzerinde Hz. Osman'ın mührü bulunmaktadır.²⁴

İsyancı grubun bu olayı anlatması üzerine Hz. Ali, Hz. Osman'a bu mektubu kimin yazdığını sormuş, Hz. Osman ise mektuptan haberinin olmadığını söylemiştir. Bazı kaynaklarda isyancıların bu mektubu Hz. Osman'ın kâtibi Mervan b. Hakem'in²⁵ Hamidullah ve Sallabi'ye göre İbn Sebe'nin yazmış olabileceği²⁶ geçmektedir. Fayda ise Hz. Ali'nin mektubu sorması üzerine Hz. Osman'ın, Hz. Ali'yi itham etmesinin düşündürücü olduğunu söyler.²⁷ İsyancılar Mervan'ı istemiş ama Hz. Osman hakkında "açık delil olmadan onu size veremem" diyerek akrabasını korumuştur. Kendi canı pahasına yine akrabalarından vazgeçmemiştir. Muaviye' isyancılara karşı Hz. Osman'ı korumaları için ordu göndermeyi teklif etmiş, Hz. Osman bu yardım talebini de kabul etmemiştir. Hz. Osman asilerin dağılmayacağını anladığı halde kendisini korumak için kimsenin kanının dökülmesini istemediğinden beklemeye başlamıştı. Hz. Osman'ın muhasarasında Zeyd b. Sabit, Hz. Ali, Zübeyr b. Avvam gibi sahabelerin çocukları ve çok sayıda sahabe, asilere engel olmaya çalışmıştı.²⁸ Hz. Osman evinde iba-

¹⁶ Kılıç, *Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri*, 248.

¹⁷ Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*, 357.

¹⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Embiya ve Tevarih-i Hulefa*, 1/479

¹⁹ Muhammed Hamidullah, "Perde Arkasından Yönetilen Cemal ve Siffin Muharebeleri", çev. Siddık Yüksel, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/11 (1990), 274.

²⁰ Taberi, *Tarihu't-Taberi*, 4/ 399.

²¹ İbn Kesir, *el-Bidaye*, 7/ 288.

²² Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 82.

²³ Taberi, *Tarihu't-Taberi*, 4/397

²⁴ Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 72.

²⁵ Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*, 357.

²⁶ Hamidullah, "Perde Arkasından Yönetilen Cemal ve Siffin Muharebeleri", 274.

²⁷ Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*, 357.

²⁸ Feyza Betül Köse, "İslâm Tarih Yazıcılığında Teberri Olgusu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1(Aralık 20209), 5.

det ve Kur'an okuyarak vakit geçiriyordu. Kapıdan giremeyen asiler Amr b. Hazim'in evinden Hz. Osman'ın evine girdiler.²⁹ İlk girenler arasında Muhammed b. Ebubekir de vardı. Kendisi için istediği valilik vazifesinin verilmemesi nedeniyle Hz. Osman'a düşman olmuştu. Hz. Osman'ı sakalından tuttuğunda Hz. Osman ona babasını hatırlatmış Muhammed b. Ebubekir oradan hemen ayrılmıştır. Onun ardından girenler Hz. Osman'ı Kur'an okurken şehit etmiş, eşi Naile'nin de bu arbedede parmakları kesilmiştir.

HZ. AİŞE'NİN CEMEL VAK'ASI'NDAKİ ROLÜ

İsyancı grup kırk gün süren muhasaranın ardından Hz. Osman'ı şehit etmişler ve amaçlarına ulaşmışlardır. Medine'de beş gün karmaşa yaşanmış, halifelik için Talha ve Zübeyr'e isyancılar halifelik teklif etmiş fakat bu sahabeler halifeliği kabul etmemişlerdir. Daha sonra Hz. Ali'ye giderek halife olması teklif edilmiş, fakat o kabul etmemiştir. Diğer bölgelerden gelecek olan destekten korkan isyankârlar Hz. Ali'ye halife olması için baskı yapmışlardır. Bütün bu olaylar yaşanırken Hz. Aişe ve Hz. Peygamberin hanımları fitneden uzak durmak için hac niyetiyle Mekke'ye gitmiştir. Hz. Aişe hac dönüşü yolda kendi kabilesinden Ubeyd b. Selule ile karşılaşır ve ondan Hz. Osman'ın şehit edildiğini, Hz. Ali'nin ise halife olduğunu öğrenir.³⁰ Bu duruma çok üzülen Hz. Aişe, Hz. Osman'ın masum olarak öldürüldüğünü ve kanının hakkını alacağını söyler. Fakat rivayetlere baktığımızda ilk tepkisi Hz. Osman'ın şahadetine değil Hz. Ali'nin hilafetindedir. Yeryüzünün çökmesini Hz. Ali'nin hilafetine yeğlediğini söylemektedir.

Diğer bir kaynakta ise Hz. Osman'ı, Hz. Ali'den başkasının öldürmediğini³¹ söylediği geçer. Kendisi, Hz. Osman'ı hilafeti zamanında birçok konuda eleştirmiş ama vefatından sonra onun hatalarından tövbe ettiğini,³² hatadan tövbe edenin kanının helal olamadığını söyleyerek Hz. Osman'ın şahadetinden dolayı duyduğu derin acıyı belirtmiştir. Hz. Aişe'nin İfk Hadisesinden dolayı Hz. Ali'ye kırgınlık taşıdığını düşünmüyoruz fakat Hz. Osman'ın şahadetinden sonra siyasi tutumunun değişmesi bir çelişki oluşturmaktadır. Çünkü Hz. Osman'ın kanından çok Hz. Ali'nin hilafetine tepki göstermiş gibi gözükmektedir.³³

Hıttı'ye göre Hz. Aişe İFK olayından dolayı yaralı bir gurur taşımaktadır ve bu durum Hz. Ali'ye karşı olmasının sebeplerindedir.³⁴ Hz. Aişe'nin bu kırgınlığını Hz. Ali'nin istişaresiz seçilmesine de bağlayabiliriz.

Apak'a göre Hz. Aişe'nin Talha'yı hilafete getirmek istemesi İslam tarihçileri açısından Cemel olayının en büyük sebeplerindedir.³⁵

Hz. Ömer döneminden beri siyasi hayatın bir nebze olsa içinde olan Hz. Aişe, Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde bazı gelişmelere karşı aktif bir tepkiyle gündeme gelmiştir. Hatta isyancılar Medine'yi kuşattığında Hz. Osman'a karşı muhalefet cephesinde olduğu durumlar olmuştur.³⁶ Yine Mervan'ın gelip muhalifler konusunda yardım istemesi üzerine yardım edemeyeceğini bildirmiş, Mervan'ı boş çevirmiştir. Bu sonuçlardan Hz. Aişe'nin; Ammar b. Yasir'in dövülmesine, Abdullah İbn-i Mesut'un elindeki Kur'an'ı yaktırmasına, Ebu Zer'in Rebeze'ye sürülmesine tepki gösterdiğini bilmekteyiz.

Linda Lau'ye göre Cemel Topluluğunun ve çıkan isyanın sorumlusu Hz. Aişe'dir. Talha ve Zübeyr'i Şii kaynakların suçlamasını kabul etmemektedir. Görüşüne destek olarak Seyf b. Ömer' in Ce-

²⁹ Ahmet Pişkin, *Gayb Haberlerinin Değerlendirilmesi (Cemel ve Sıffin Bağlamında)* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019)

³⁰ Harun Reşid Demirel, "Hz. Aişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (2000), 140.

³¹ Demirel, *HZ. AİŞE VE SİYASET*, 140-141.

³² İbnu'l Esir, *el Kamil Fit Tarih*, 3/211.

³³ Yaprakdal, *Cemel Vak'ası*, 83.

³⁴ Philip K. Hıttı, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Bilge yayıncılık, 2021), 253.

³⁵ Pişkin, *Gayb Haberlerinin Değerlendirilmesi (Cemel Ve Sıffin Bağlamında)*, 19.

³⁶ Demirel, *HZ. AİŞE VE SİYASETİ*. 136.

mel konusuyla ilgili rivayetlerini alır. Delil olarak Hz. Aişe'nin Mekke'den Medine'ye dönerek Hz. Ali ve katillere karşı Mekke halkını kıskırtmasını ve ilk zamanlar muhalif olduğu Hz. Osman'ı şahadetinden sonra kanını talep etmesini öne sürmektedir.³⁷ Fakat çeşitli rivayetlerden anlıyoruz ki Hz. Aişe'nin Medine'ye gitmesinin asıl nedeni fitneden uzak durmak istemesidir.

Buradaki farklı bir husus Hz. Osman'a karşı her ne kadar eleştirel olsa da onun tövbesinden sonra şahadetini istememesidir. Bu sebeple Cemel Topluluğunun oluşmasına sebep olması da Hz. Aişe'nin haksız olduğu anlamına gelmez.

Medine'ye döndüğünde Hz. Aişe'ye ilk uyan kişi Mekke valisi Abdullah el Hadrami'dir.³⁸ O sırada Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b Amir hazine ve silahları alarak Mekke'ye gelmiş Hz. Aişe'ye katılmıştır. Hz. Aişe'nin etrafında Mekke halkı ve Medine'den kaçan Ümeyyeoğullarından Mervan b. Hakem, Velid b. Ukbe ve Sad b. el As gibi bazı kişiler Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını istemek amacıyla toplanmışlardı.³⁹

HZ. ZÜBEYR B. AVVAM VE TALHA B. UBEYDULLAH'IN CEMEL VAK'ASI'NDAKİ ROLÜ

Hz. Ali ye biat etmek üzere Talha ve Zübeyr'in Eşter en-Nehai'nin kılıcı altında getirildiği rivayet edilir. Talha ve Zübeyr, kılıç boyunlarının üzerindeyken zorla biat ettiklerini söylerler.

Taberi de rastladığımız bazı rivayetlerde ise ilk önce Talha'nın biat ettiğini ve orada bulunan bir kişinin Talha'nın elinin çolak olması sebebiyle ilk biat eden kişinin çolaklığını hayırsız görerek bu halifelikten hayır gelmeyeceğini söylemesi geçer.⁴⁰ Yakubi'deki rivayette ilk önce Talha ve Zübeyr'in ilk biat edenler arasında olup ikisinin de ayağa kalkarak muhacirlerin biatının onlarda olduğu halde Hz. Ali'ye biat ettiklerini söylemişlerdir.⁴¹

Sahabeden Sad b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf, Abdullah İbn Ömer gibi kişilerin biat konusunda herhangi bir baskıyla karşılaşmamasını göz önüne aldığımızda Talha ve Zübeyr'in kılıç zoru gibi bir baskıyla karşılaşmış olabileceğini çelişkili buluyoruz. Nitekim Hz. Ali ise Talha ve Zübeyr isyankâr grubun değil sahabeden saygın birkaç sahabenin sözüyle biat ettiklerini söylemiştir.

Hz. Ali halife olduğunda Talha b. Ubeydullah Basra valiliğine, Zübeyr b. Avam Kûfe valiliğine istemiş,⁴² Hz. Ali ise yanındaki isyancı gruplara güvenmediği için yanında güvenilir kişilere ihtiyaç duymuş ve Talha ve Zübeyr'in yanında kalmalarını istemişti. Talha ve Zübeyr de Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını Hz. Ali'ye söylediklerinde, Hz. Ali zamana ihtiyacının olduğunu söylemiş fakat Talha ve Zübeyr bu konuda sabırsız davranmışlardır. Bu sabırsızlıklarının ardında valilik görevinin verilmemesi, Hz. Aişe ile akrabalık bağları, yaşlarının ilerlemesi sebebiyle bir daha ki halifelik seçimine katılmama korkuları olabileceği düşüncesindeyiz. Nitekim Zübeyr b. Avam Hz. Ebu Bekir'in halife seçimlerinde dahi kayınbabasının tarafında değil de Hz. Ali'nin tarafında yer almıştır. Nihayet dört ay sonra Mekke'ye hac niyetiyle⁴³ gitmek için Hz. Ali'den izin istenmiş, Hz. Ali'de izin vermiştir.⁴⁴ Medin'den Mekke'ye giden Talha ve Zübeyr Medine'deki durumu Hz. Aişe'ye anlatmıştır.

CEMEL VAK'ASI

Medine'de oluşan Cemel Topluluğu artık harekete geçmeye karar vermiş, Hz. Aişe hazırlanan askerlerle Medine'ye hücum etmeyi teklif etmişti. Fakat Medinelilerin Hz. Ali ye biat ettiği, üstelik isyancı grubun gücünü düşününce Şam'a gitmek istemiştir. Basra Valisi İbn Amir'in Şam'da Muavi-

³⁷ Mahmut Kelpetin, "Cemel Vak'ası'na Farklı Bir Yaklaşım: Linda D. Lau Örneği", *Tarih Dergisi* 54 (2012), 36.

³⁸ İbnu'l Esir, *el Kamil Fit Tarih*, 3/ 212.

³⁹ Yusuf Kaya, " Hilafetten Saltanata Hilafet Anlayışında Meydana Gelen Dönüşüm Üzerine Genel Bir Bakış (Hulefâ-yı Râşidîn-Emevîler Dönemi)", *Akademik İzdüşümü Dergisi* 7/2 (2022) 59.

⁴⁰ Taberi, *Tarihu't-Taberi*, 4 /484-485

⁴¹ Yakubi, *Tarihu'l Yakubi*, (Beyrut 1431/2010), 2/74.

⁴² Kelpetin, "Cemel Vak'ası'na Farklı Bir Yaklaşım: Linda D. Lau", 35.

⁴³ Yakubi, *Tarihu'l Yakubi*, 1431/2010, 2/77.

⁴⁴ Sallabi, *Hz. Ali (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, 442

ye'nin etkin olduğunu söylemesi üzerine tekrar fikir değiştirerek Abdullah İbn Amir'in teklifiyle Basra'ya gitmeyi kararlaştırmışlardır. Basra'da Talha'nın taraftarının çok olacağını, Mekke'de meydana gelen kuvvetin Basra'da da meydana geleceğini düşünerek kesin karar almışlar ve yol hazırlıkları başlamıştır.⁴⁵ Bu gruba katılanlar arasında; başta Ümeyyeoğulları, Said b el As, Velid b Ukbe vardı. Abdullah b. Amir'de Basra'dan getirdiği büyük miktarda malları Hz. Aişe'ye teslim etmiş ama kafileye katılmamıştı. Diğer taraftan Hz. Osman'ın Yemen Valisi Ya'la b. Ümeyye, Yemen'den altı yüz deve ile altı yüz bin dirhem getirip onları bu iş için teslim etmişti.⁴⁶

Peygamber hanımlarından Hz. Aişe'ye katılmak isteyen sadece Hz. Hafsa'dır ama kardeşi Abdullah b. Ömer'in engel olmasıyla Cemel Topluluğuna katılamamıştır.⁴⁷ Peygamberin diğer hanımları Hz. Aişe'ye evinde oturmasını nasihat etmişlerdir. Ümmü Seleme dinin direklerinin kadınlara kaim olmayacağını, kadınların bütün gayretlerinin gözlerinin ve uzuvlarının korunması olduğunu, Allah'ın bu görevi onlardan kaldırdığını söylemesi üzerine Hz. Aişe, Basra'ya gitmekten vazgeçmiş ama Talha ve Zübeyr onu bu görüşten vazgeçirmişlerdir.⁴⁸ O gün öyle bir gündür ki genç yaşlı birçok insanın ağlaması sebebiyle o güne "hıçkırık günü" denmiştir.⁴⁹ Hz. Aişe'nin öncülüğünde altı yüz deve üzerinde altı yüz kişi Basra'ya doğru yola çıkmıştır.⁵⁰ Ya'la b. Münye, Hz. Aişe'ye iki yüz dinara "Asker" adındaki deveyi satın almış⁵¹ ve Hz. Aişe bu deve ile savaş meydanında savaşı yönetecektir. Hz. Aişe ve yanındakiler Mekke'den yola çıktıklarında namaz vakti gelmiş, Mervan b. Hakem ezan okuyarak Talha ve Zübeyr'in yanına gelmiş, emirlik ve namaz kıldırmak için hangisine selam vermesi gerektiğini sormuştur. Bu soruya Talha ve Zübeyr'in oğulları kendi babalarının ismini söyleyerek cevap vermiş fakat Hz. Aişe "sen bizim aramızı mı bozmak istiyorsun?" diyerek Zübeyr'in namaz kıldırmasını söylemiştir.⁵² Muaz b. Ubeydullah ilerde kargaşa olacağından korkmuş ve zafere ulaştıkları takdirde kendi aralarında iki grup olup çarpışacaklarını söylemiştir.

Bu topluluk Zat-ı İrk' a geldiğinde Said b. El-As, Mervan b. Hakem ve adamlarına "siz intikam almadan ve şu arkanızdaki develeri halletmeden nereye gidiyorsunuz?" diyerek Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'in öldürülmesini kastetmiştir. Bu soruya Mervan, Basra'ya gittiklerinde "belki de katillerin hepsini öldürürüz" diye cevap vermiştir. Said b. el As sonra Talha ve Zübeyr'in yanına gelerek gizlice onlarla görüşmüş ve zafere ulaştıklarında kimin halife olacağını sormuştur. Talha ve Zübeyr'de bu kararı Müslümanların vereceğini söylemesi üzerine Sa'd Osman'ın kanı için yola çıktıklarını ve bu işi onun evlatlarına devretmeleri gerektiğini söylemiştir.⁵³ Yaşanan bu olaylar grup içerisinde bir otorite boşluğu olduğunu açıkça göstermektedir. Hz. Aişe'nin kadın olması sebebiyle ordu komutanlığı konusunda belirsizlik vardır.

Mekke'den hareket edip Basra'ya giden Cemel Topluluğunun haberini alan Hz. Ali Medine'de Selh b. Huneyf'i bırakarak Irak'a geldi.⁵⁴ Bir müddet sonra Huneyf'i çağırdı. Zükar denilen yerde konakladı. Kûfe Valisi Musa el Eş'ari'ye Hz. Hasan ve Ammar b. Yasir'i göndererek asker ve destek istedi. Tarafsız olan Musa el Eş'ari yardımında bulunmayacağını söylediye de Kûfe'den büyük bir birlik Hz. Ali'nin ordusuna katıldı.

Hz. Aişe ve beraberindekiler Basra yakınlarında bulunan Hav'eb denilen suyun kenarına geldiler ve bu suyun kenarındaki köpekler havlamaya başladılar.⁵⁵ Hz. Aişe burasının Hav'ab suyu oldu-

⁴⁵ İbnu'l Esir, *el Kamil Fit Tarih*, 3/211.

⁴⁶ İbnu'l Esir, *el Kamil Fit Tarih*, 3/212

⁴⁷ Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 101

⁴⁸ Yakubi, *Tarihu'l Yakubi*, 2/77.

⁴⁹ Sallabi, *Hz. Ali (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, 5/443.

⁵⁰ İbnu'l Esir, *el-Kamil Fit Tarih*, 3/212.

⁵¹ İbnu'l Esir, *el-Kamil Fit Tarih*, 3/214.

⁵² Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 102.

⁵³ Mustafa Günel, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset* (İnsan yayımları, 2014), 73.

⁵⁴ Ebü'l-Hasan Nedvi, *Hz. Ali el Murteza*, (İstanbul, 1995), 179-180.

⁵⁵ İbn Kesir, *el-Bidaye*, 7/212; İbnu'l esir, *el-Kamil Fit Tarih*, 3/214.

ğunu Ureyne' den öğrenince yüksek sesle bağırarak “İnnalillahi ve inna ileyhi raciun, inşaallah ben o değilim! Çünkü Resulullah zevcelerine “Keşke Hav’ab köpeklerinin hanginize uluyacağını bilseydim demişti” diyerek uyluklarına vurmaya başlamış ve devesine vurarak ıhtırmış, kendisini geri döndürmelerini istemiş “Vallahi ben Hav’ab köpeklerinin kendisine uluduğu kadını.” demiştir.⁵⁶ Abdullah b. Zübeyr ona o bölgenin Hav’ab olmadığını söylemiş, Hz. Ali’nin kervana yaklaştığını söyleyerek Hz. Aişe’yi yola devam etmeye ikna etmiştir.

Yakubi Hz. Aişe’nin yanına kırk kişi geldiğini ve o bölgenin Hav’ab suyu olmadığına dair yemin ettikleri ve Hz. Aişe’ nin böylelikle yola devam ettiğini söylemiştir. Bir diğer konu ise Uneyne bu durumdan sonra Cemel Topluluğundan ayrılmış, Hz. Ali’nin yanına gelmiş, bu olaydan bahsetmiş ama Hz. Ali sessiz kalmıştır.

İbn-i Arabî’nin kitabında böyle bir hadisin olmadığı söylenmiştir. Bu minvalde Apak “Hz. Aişe’nin Cemel Olayındaki sorumluluktan kurtulması ve Hz. Ali’nin haklılığı ön plana çıkarılması, Hz. Aişe’nin Zübeyr tarafından kandırılmış olması ihtimali ortaya çıkar ki Hz. Aişe gibi zeki bir kadın için bu bir bühtandır” demiştir.⁵⁷ Peygamberden böyle bir şeyi duyan Hz. Aişe’yi hangi neden durdurabilirdi.

Hz. Aişe, Basra’nın önde gelenlerinden Zeyd b. Sühan’a mektup yazarak Hz. Osman’ın kanını talep konusunda yardım istemiştir. Zeyd ise böyle bir yardımın fitneye sebep olacağını Hz. Aişe’nin evinde oturmasının daha uygun olacağını yazmıştır. Hadiseleri duyan Hz. Ali’nin Basra Valisi Osman b. Huneyf, Basra ileri gelenlerinden İmran b. Husayn ve Ebu Esved ed Düeli’yi yanına çağırarak Hz. Aişe’nin niyetinin ne olduğunu ve beraberinde kimler olduğunu öğrenmek için onları Hz. Aişe’ye gönderdi. Hafir denilen mevkide Hz. Aişe ile görüşürler ve Hz. Aişe onlara Hz. Osman’ın şehit edilmişinden ve oluşan fitne ortamından dolayı rahatsızlık duyduğunu bu durumun çözüme kavuşması için orada olduğunu söyler.⁵⁸ Bu konuşmalardan sonra İmran ve Düeli, Talha ve Zübeyr’in yanına giderek onlara da aynı şeyleri sorarlar ve aynı cevabı alırlar, Fakat Hz. Ali’ye biat etmiş oldukları hatırlatılınca Talha ve Zübeyr kılıç zoruyla biat ettiklerini söylemişlerdir.⁵⁹ Bunun üzerine elçiler geri dönerek durumu Osman b. Huneyf’e anlatırlar. Osman b. Huneyf ne yapılması gerektiğini sormuş Düeli savaşılmaması gerektiğini, İmran ise beklenmesini söylemiştir. Osman, Hz. Ali’den emir gelinceye kadar onları alıkoymak isterim demiş ve İmran ise kendi köşesine çekilmiş hadiselere karışmamıştır.⁶⁰ Osman b. Huneyf hazırlıkları sürdürürken Abdullah b Amir yaptığı şeyin uygun olmadığını, Hz. Ali gelinceye kadar beklemesini gerektiğini söylese de Huneyf halkını silahlanmaya çağırmış, onları mescide toplamıştı.

Hz. Aişe yanındakilerle beraber Mirdeb denilen yere gelip beklemeye başlamış ve birtakım görüşmeler devam etmiştir. Osman b Huneyf, Talha ve Zübeyr’le görüşmüş, bu Hz. Ali’ye biat etmeleri hususunda eğer zorla biat ettirilmişlerse Basra’yı onlara bırakacağını söylemiş, Medine’ye göndereceği elçinin vereceği habere göre hareket edeceğini söylemiştir. Medine’ye giden elçi geldiğinde sadece bir kişiden zorla biat ettirildiklerini duyduğunu söyleyince ve Hz. Ali’den gelen mektupta da Talha ve Zübeyr’in kendisine biatte hiçbir şekilde zor kullanılmadığını ve Basra’yı onlara teslim etmemeleri haberini aldığı Basra’da kalarak Basra’yı onlara teslim etmemiştir.⁶¹ Bir müddet sonra Hukeym b. Cebele Basra’da toplanan grupla beraber gelerek iki taraf karşılaşmış “Küçük Cemel” denilen çarpışma başlamıştır. Hz. Aişe yanındakileri durdurmaya çalışmışsa da başaramamıştır. Hz. Aişe hadiseyi büyütme istemediği için Beni Mazen mezarlığına doğru giderek geceyi orada geçirmiştir.⁶² İki tarafın çarpışması sırasında Osman b. Huneyf’in birçok adamı öldürülmüştür. Bunun

⁵⁶ İbnu’l Esir, *el-Kamil Fit Tarih*, 3/214.

⁵⁷ Pişkin, *Gayb Haberlerinin Değerlendirilmesi (Cemel Ve Sıffin Bağlamında)*, 23.

⁵⁸ Taberi, *Tarihu’t-taberi*, 4/515.

⁵⁹ İbnu’l Esir, *el Kamil Fit Tarih*, 3/211.

⁶⁰ Taberi, *Tarihu’t-taberi*, 4/515.

⁶¹ Ethem Ruhi Fırlalı, “Cemel Vak’ası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ocak 2023), 320.

⁶² İbnu’l Esir, *el-Kamil Fit Tarih*, 3/218.

sonucunda yazışmalar başlamış ve barış çağrısı yapılmıştır.⁶³ Osman b. Huneyf'ten beklenen haberi alamayan Talha ve Zübeyr Huneyf'e haber göndererek şehri teslim etmesini istemişlerdir. Bu gelişmenin ardından Talha ve Zübeyr adamlarını toplayarak yatsı namazını kılmak için mescide gitmişlerdi. Osman b. Huneyf ise namaza geç kalmıştı. Mescitte bulunan halk, askerlere sövmeye başlayınca bir kargaşa çıkmış ufak bir çarpışma yaşanmıştır. Talha ve Zübeyr'in adamları Osman b. Huneyf'in evini basmış ve şehri teslim almıştır. Osman b. Huneyf'in saçı, sakalı yolunmuştu.⁶⁴ Hz. Aişe bu durumu gördüğünde üzülmüş önce hapsedilmesini istemiş yanında bulunan kişilerin ricasıyla Osman b. Huneyf'in serbest bırakılmasını söylemiştir.⁶⁵

Bu sırada Hz. Ali Rebeze'ye gelmişti. Ordusuna Tay ve Esed kabilesinden⁶⁶ birçok asker katılmıştı. Huneyf ve adamlarının başına gelenler kendisine anlatılmış, Hz. Ali ise "Allah'ım Talha ve Zübeyr'i imtihan ettiğin şeyden beni uzak tut" demiştir. Zikar'a geldiğinde ise Basra Valisi Osman b. Huneyf saçı ve sakalları yolunmuş bir şekilde karşısına gelmiştir.⁶⁷ Hz. Ali uzlaşma niyetiyle Ka'ka b. Ömer'i Basra'ya yollamış kimseye zarar gelmemesini istemiştir. Ka'ka, Hz. Aişe ve yanındakilerle konuşarak sulh olmasını istediklerini belirtmiş, Hz. Aişe de bu konuşmaya olumlu karşılık vermişti. Bu olumlu görüşmenin ardından Hz. Ali de ordusuna katılan Hz. Osman'ın katillerinin ordusundan ayrılmasını söyleyerek Basra'ya doğru hareket etti.⁶⁸ İbn Sebe devreye girerek grup üyelerini topladı. Aralarından Eşter öncelikle Hz. Ali'yi öldürmeyi teklif etti. İbn Sebe bunun kendilerinin lehine olacağını söyleyerek en iyi yapılacak şeyin iki ordunun arasını açmak ve ansızın baskın düzenlemek olacağını söyledi.⁶⁹ Sebeyye grubu için o gece sıkıntılı geçmiş, karara vardıklarında harekete geçerek Hz. Aişe'nin topluluğuna bir baskın düzenleyerek kargaşa çıkartmışlardır. Talha ve Zübeyr'de ne olduğunu anlayamamış iki tarafın askerleri çarpışmaya başlamıştır.⁷⁰

Hz. Ali savaşın kaçınılmaz olduğunu anlamış ve olayın seyri bu fitne ile değişmiştir. Savaş giderek şiddetlenmiş, Hz. Aişe savaşı engellemeye çalışmış ama başaramamıştır. Savaş meydanında Ammar b. Yasir ile karşılaşan Zübeyr b. Avvam Hz. Peygamberin Ammar'a "seni isyancı bir topluluk öldürecek" dediğini hatırlayarak savaş meydanından uzaklaşmıştır. Hz. Talha ise Mervan'ın attığı okla ölmüştür.⁷¹ Cemel Topluluğu yenilmiş Hz. Aişe'nin devesinin çevresine atlılar toplanmaya başlamıştı. Hz. Ali, Hz. Aişe'nin deveden inmediği sürece savaşın kesilmeyeceğini söylemesi üzerine Muhammed b. Ebubekir ve yanındaki bazı askerler deveyi öldürerek⁷² Hz. Aişe'yi hevdeçten indirmişlerdir. Hevdeçin içine elini uzatan Muhammed b. Ebubekir Hz. Aişe'nin hevdecinin örgüsünden bazı okların girip ayak bileğine saplanmış olduğunu görmüş,⁷³ Hz. Aişe ise ona isyankâr çocuk diyerek sitem etmiştir. Savaş durulmuş Hz. Ali, Hz. Aişe'nin yanına gelmiş ve Hz. Aişe ona galip geldiğini ve müsamahalı davranmasını söylemiştir. Hz. Ali Cemel Topluluğuna son derece müsamahalı davranmıştır.⁷⁴ Hatta Sebeyye grubunun ganimet derdine düştüğünü duyunca sinirlenerek "müminlerin annesi hanginizin payına düşsün istersiniz" demiş ve orada bulunanlar artık konuşamamıştır.

Hz. Ali Peygamberin izinden ayrılmamış, Sebeyye grubunun fitnesinin açmış olduğu karışıklığı sulh yoluyla düzeltmeye çalışmış, sünnet ve hadisleri karşıt gruba hatırlatarak orta yolu bulmak istemiştir. Hz. Aişe ile aralarında şahsi kırgınlığın olmadığını belirtmiş ve Hz. Aişe de devamında ko-

⁶³ İbn Kesir, *el-Bidaye Ve'n-nihâye*, 7/375.

⁶⁴ Yakubi, *Tarihu'l Yakubi*, 2/78.

⁶⁵ İbnu'l Esir, *El Kamil Fit Tarih*, 3/220.

⁶⁶ Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 101.

⁶⁷ Fığlalı, "Cemel Vak'ası".

⁶⁸ Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 107.

⁶⁹ Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*, 362.

⁷⁰ İbnu'l Esir, *el Kamil Fit Tarih*, 3/249.

⁷¹ İbn Kesir, *el-Bidaye Ve'n-nihâye*, 112.

⁷² Sallabi, *Hz. Ali (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, 5/472.

⁷³ Dineveri, *El Ehbar ve- Dıval*, 151.

⁷⁴ Fığlalı, "Cemel Vak'ası".

nuşarak Hz. Ali'yi onaylamıştır.⁷⁵ Daha sonra Hz. Aişe'yi Sallabi'ye göre kırk kadınla Yakubi'ye göre ise yetmiş kadına erkek kıyafetleri giydirerek Medine'ye göndermiştir.⁷⁶

Hz. Ali Basra ve Kûfe halkından öldürülenlerin ayrı ayrı namazını kıldırması, ölen Kureyşlilerin namazlarında imamlık yapmış, Hicaz bölgesinin dışında olan kimselerin cenazelerini büyük bir kabristana defnettirmiştir.⁷⁷ Tüm bu yaşananlardan sonra Hz. Aişe'nin Ahzab Suresi 33. ayeti her okuduğunda Cemel Vakası aklına gelerek ağlamaktan gözyaşlarının örtüsünü ıslattığı rivayet edilmiştir.⁷⁸

SONUÇ

İslam tarihinin seyri içerisinde Müslümanlar arasında üzücü birtakım olaylar kaçınılmaz bir şekilde yaşanmıştır. Bu olaylardan birisi Cemel Vak'ası'dır. Sahabelerden bir kısmı Hz. Osman'ın şehid edilmesine tepki gösterirken diğer kısmı Hz. Ali'nin yanında yer alarak ona destek olmuştur. Olaylar çığ gibi büyüyerek fitneye sebep olmuştur. Bu üzücü olayın arka planı siyasi sebeplere dayanmış bazı çıkarlar uğruna bir toplum fitne ile savaşa sürüklenmiştir. Bazı zamanlarda aynı davayı taşımak dahi İslam toplumunda kolay olmamış, Müslümanlar aynı davanın iki ayrı müdafii veya muhalifi haline gelmiştir. Sosyolojik değişimler, fikirleri hatta inançları değişime uğratarak toplumda dejenerasyona sebep olmuştur. Tüm bu siyasal ve sosyolojik pencerelerden olaylara baktığımızda İslam tarihindeki birçok olaya objektif yaklaşımla bakmamız gerektiğini anlıyoruz. Peygamber eğitimi ve gözetiminde büyümüş onun sohbetinde bulunan kişilerin fitne ortamında doğru bildiklerini yaptıklarını ve o an için yaptıklarının kendilerine göre mecburiyet taşıdığını fark ettiğimizde Müslümanların ne kadar ağır bir imtihandan geçtiğini görüyoruz. Bu çalışmada niyetimiz Cemel Vakasına suçlu aramak değil günümüze kadar gelen rivayetleri tarafsız bir şekilde sunmaktır. Büyük bir kitlenin telef olduğu her iki tarafın kendi ekseninde haklı olduğu Cemel Vakasının seyrine kısaca değindik.

Etkileri bakımından uzun bir sürece yayılan bu olayda Hz. Aişe, Hz. Osman'ın katillerini aramış onu suçsuz yere öldürdüklerini iddia ederek haklı bir dava başlatmıştır. Diğer tarafta Hz. Ali ise katilleri cezalandıramayacağını çünkü katilin bir kişi değil kalabalık bir kitle olduğunu söyleyerek haklı bir savunma yapmıştır. Ne üzücüdür ki art niyetli bir grup olan Sebeyye iki grup arasında sulh sağlanmışken, türlü hileler kullanarak iki grubu savaş meydanına sürüklemiştir. Savaşın seyri şiddetlendiği esnada sahabîlerden birbirlerini öldürmekten çekinenler olmuş bu durumun içerisinde çözüm yolu aramışlardır. Savaşın sonunda kimi insanlar kaçmış kimisi ise öldürülmüştür. Savaşın sonunda Hz. Ali kaçan askerleri affetmiş, ölenlerin namazını bizzat kendisi kıldırması, ganimet alınmayacağını bildirmiş, Hz. Aişe'ye müsamaha ile muamele etmiştir. Sonuç olarak her iki taraf manen mağlup olmuş özellikle Hz. Aişe son nefesine kadar bu olayın üzüntüsünü taşımıştır. Günümüz Müslümanlarının bu olayları değerlendirerek tarih tekerrürden ibarettir tabiriyle bu tarz hatalara düşmekten sakınması en büyük dileğimizdir.

KAYNAKLAR

- Akbulut, Ahmet. "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 1-10.
- Paşa, Ahmet Cevdet. *Kıyas-ı Embiya ve Tevarih-i Hulefa*. İstanbul: Bedir yayınevi, 1976.
- Pişkin, Ahmet. *Gayb Haberlerinin Değerlendirilmesi (Cemel ve Stiffin Bağlamında)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2019.
- Bıyıklı, Murat. *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*. Kayseri: Erciyes üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011

⁷⁵ Ibn Kesir, *el-Bidaye Ve'n-nihâye*, 7/127.

⁷⁶ Demirel, *Hz Aişe ve Siyaseti*, 183.

⁷⁷ Ibn Kesir, *el-Bidaye Ve'n-nihâye*, 7/ 131.

⁷⁸ Sallabi, *Hz. Ali (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Cemel Vak'ası." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemel-vakasi>
- Demirel, Harun Reşit. "Hz. Aişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 123-148.
- Dineveri, *El Ahbar ve- Tıval*, Beyrut: Tarihsiz
- Fayda, Mustafa. *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2022.
- Güenal, Mustafa. *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*. İnsan Yayınları, 2014.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 17. Basım, 2018.
- Hamidullah, Muhammed "Perde Arkasından Yönetilen Cemel ve Sıffin Muharebeleri". çev. Sıddık Yüksel. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1 (1990), 273-282.
- Hıttı, Philipp K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2020.
- İbn Kesir. *el-Bidaye Ve'n-nihâye*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbnu'l Esir. *el Kamil Fit Tarih Tercümesi*, çev. Yunus Apaydın. İstanbul: 1991.
- Kelpetin. Mahmut "Cemel Vak'ası'na Farklı Bir Yaklaşım: Linda D. Lau". *Tarih Dergisi*, 54 (2012), 21-37.
- Kılıç, Ünal. "Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri." *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 239-260.
- Korkmaz, Sıddık. "İbn-i Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması". *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 129-144.
- Köse, Feyza Betül. "İslâm Tarih Yazıcılığında Teberrî Olgusu". *Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 1-18.
- Nedvi, Ebü'l-Hasan. *Hz. Ali el Murteza*. İstanbul: 1995.
- Pişkin, Ahmet. *Gayb Haberlerinin Değerlendirilmesi (Cemel ve Sıffin Bağlamında)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sallabi, Ali Muhammed. *Hz. Ali (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*. İstanbul: Ravza Yayınları. 5. Basım. 2017.
- Sarıtaş, Adem. *Ebu Zer'in el-Ğıfâri Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1997
- Taberi, İbni Cerir. *Tarihu't-Taberi/ Taberi Tarihi*. çev. Cemalettin Saylık. 4. Ankara: Ankara Okulu yayınları. 2020
- Yakubi. *Tarihu'l Yakubi*. thk. Abdul el-Emir Mihna. 2. Cilt Beyrut. 1431/2010.
- Yaprakdal, Erol. *Cemel Vak'ası*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kaya, Yusuf. "Hilafetten Saltanata Hilafet Anlayışında Meydana Gelen Dönüşüm Üzerine Genel Bir Bakış (Hulefâ-yı Râşidîn-Emevîler Dönemi)", *Akademik İzdüşümü Dergisi* 7/2 (2022)

Gelenekçilik ve Modernizm Arasında Son Dönem İslam Düşüncesinde Kadın

Kemal Koçtürk*

ÖZET

Kadın “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık” (el-Hucûrat 49/13) emri ilâhisinin de işaret ettiği gibi insan türünün iki yarısından birini ifade etmektedir. İslam kadına insan olması vasfıyla erkekten farklı bir anlam yüklememiştir. Üstünlüğü Allah’a yakınlıkta gören dinin bir cinsiyet ayrımı yaptığı asla söylenemez. Buna rağmen İslam tarihinde de eleştirilere muhatap olan ve farklı yaklaşımları doğuran söylemler ortaya çıkmıştır. Kadın konusunu tartışmalı hale getiren daha ziyade Batı medeniyeti olmuştur. Batı insana ve kadına İslam’ın baktığı açıdan yaklaşmamaktadır. Bununla birlikte sahip olduğu güç bütün dünyayı meseleye onların bakış açısını dayatmış İslam dünyası da bundan nasibini almıştır.

Çalışmamızda kadın meselesinin modern dönem İslam dünyasında nasıl görüldüğü ele alınmıştır. Gelenekçi ve modernist yaklaşımların meseleye bakışı değerlendirip belirlenen ana konular çerçevesinde Müslüman aydınların düşüncelerine yer verilmiştir. Bu yapılırken de kişilerden ziyade düşüncelerin gelenekçilik ve modernistliğe uygunluğuna dikkat edilmiştir. Dolayısıyla çalışmada aynı kişinin bazı görüşlerinin gelenekçi bazı görüşlerinin ise modernist bakış açısı içerisinde değerlendirildiği görülecektir. Yine her ne kadar gelenekçi ve modernist düşünceler ortak başlıklarda bir araya gelse de her iki yaklaşımın farklı konulardaki düşüncelerine de yer verilmiştir.

GİRİŞ

Kadın, varlık düzeyinde erkeğin eşi ve eşiti iken konu kendine özgü tartışmalar barındıran bir geçmişe sahiptir. Mesele tarih boyunca kültürel, dini ve geleneksel yaklaşımların değişken bakış açılarının gölgesinde cinsiyetten daha çok toplumsal bir olgu şeklinde ele alınmıştır. Kültür tarihi ve antropoloji araştırmalarının temel verisinin erkekten çok kadın olduğu gerçeği de önümüzde durmaktadır.¹

Erkek ve kadın anatomik bakımdan birbirlerinin tamamlayıcısı niteliğindedir. Kadın meselesini erkeği yok sayıp tek başına ele alan yaklaşımlar en başta bu tamamlayıcılığı göz ardı etmektedir. İslam, kadını bu bütünlük çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre Allah’tan başka her şey çifttir. Bu, Allah’tan başka hiçbir varlığın kendi başına tam ve yeterli olamayacağı anlamına gelir. Yani O’nun dışındaki her varlık hayatının sürmesi için eşine muhtaçtır.² Kadın ve erkeği birbirlerinden farklı ni-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Sıddık Ağçoban, “Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam’da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar”, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 14-15.

² Faruk Beşer, *İslam’da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2016), 21.

telikte ele alan yaklaşımlar İslam'ın konuya bakışını anlayamamanın ve büyük oranda da batı düşüncesinin ortaya koyduğu insanı tanrılaştırma çabalarının bir uzantısı niteliğindedir.³

Allah'ın gönderdiği hiçbir din ve peygamber kadına menfi yönde ve sorun gözüyle bakmamıştır. Fakat kadın, ilâhî hakikatten uzak indî yorumlar ve geleneksel anlayışların devreye girmesiyle bazı olumsuz yorumların nesnesi haline gelmiştir.⁴ Nitekim günümüz dünyası ilahi hakikatlerden uzaklaşarak kadını anlama çabasını göz ardı etmek suretiyle konuyu sorun haline getirmiştir.

Çalışmamızda kadın meselesinin modern dönem İslam dünyasında nasıl görüldüğü ele alınmıştır. Gelenekçi ve modernist şeklinde tespit edilen yaklaşımların meseleye bakışı değerlendirilmiş, belirlenen ana konular çerçevesinde Müslüman aydınların düşüncelerine yer verilmiştir. Bu yapılırken de kişilerden ziyade düşüncelerin gelenekçilik ve modernizme uygunluğuna dikkat edilmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda aynı kişinin bazı görüşlerinin gelenekçi bazı görüşlerinin ise modernist bakış açısı içerisinde değerlendirildiği görülecektir. Yine çalışmamızda her ne kadar gelenekçi ve modernist düşünceler ortak başlıklar altında ele alınsa da her iki yaklaşımın farklı konulardaki düşüncelerine de değinilmiştir.

GELENEKÇİ BAKIŞ

Gelenekçi bakış, kadın noktasında yeni ve aykırı şeyler söylemeye gerek olmadığını, İslam'ın kadına bakışının anlaşılması durumunda konunun sorun olmaktan çıkacağını ve bununla birlikte toplumsal barış ve huzurun sağlanacağını savunan bir yaklaşımdır. Gelenekçi yaklaşımın kadın konusundaki genel karakteristik özelliğini ve belki de beklentilerini göstermesi açısından Afet İlğaz'a ait şu ifadeler bize yön verebilir:

“Kim bilir belki batılı kadın ve felsefecilerin, aydınların, teorisyenlerin, bilim adamlarının bunca emek, yorgunluk ve gayretle anlamaya çalıştıkları "kadın", sevgili Peygamberimiz'in hadisi doğrultusunda, İbn-i Arabi hazretlerinin yaptığı açıklamalarla doğru bir yere sahip olacaktır. Batılı kadın belki de bu bilginin hazırlığını yapmaktadır. Ayrıca, belki Müslüman bilim adamları doğru, etkili ve nitelikli çıkışları ve hazırlıklarıyla çağın ve çağdaşlığın anlamını da değiştirecekler ve gereken düzeltmeleri yapabileceklerdir. Çünkü çağ, işte gördüğümüz gibi, derin çelişkilerin ve hatta derin bir karmaşanın içinde, insan varlığı olsun, kadın varlığı konusunda olsun, can havliyle çabalamakta ve kurtuluş yollarını zorlamaktadır.”⁵

Kısacası Müslümanlar gelenekle gelecek arasında köprü olma vasıflarıyla atacakları doğru adımlar sonucunda tüm çağı değiştirme potansiyeline sahiptirler. Çünkü çağın tüm meselelerini çözecek kaynak onların elinde bulunmaktadır anlayışı gelenekçiliğin temel yaklaşımıdır.

KADIN ERKEK EŞİTLİĞİ

İnsanlar arasındaki üstünlüğü takvada yani Allah Teâlâ ile olan bağın gücünde gören İslam'da bu anlamda cinsiyetin önemi yoktur. İlğaz tasavvufta erlik makamından bahsetmektedir. Ona göre bu makama ulaşan kadın, ulaşamayan erkekten üstün kabul edilir.⁶ Faruk Beşer'e göre de erkek ile kadın arasında değer, köken ve elde edilecek mükâfat-ceza gibi konularda eşitlik söz konusu iken ruh ve fiziki yapı bakımından bunun geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun sonucunda da erkek için eşitler arasında öncelikli konumu gerektirecek bazı durumlar ortaya çıkmaktadır.⁷

³ Mustafa Tekin, “İslam'da ve Günümüzde Kadın”, *Aile Sempozyumu*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları, 2015), 128.

⁴ Süleyman Mollaibrahimoğlu-İmran Çelik, “Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâ'nin Tefsirlerinde Kadın Konusuna Yaklaşımları”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2019), 348.

⁵ Afet İlğaz, “Felsefi Bir Problem Olarak Kadın Kadının Varlık Yapısı Üzerine Bir Çalışma”, *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam*, ed. Mehmet Demirci (İzmir: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 90.

⁶ İlğaz, “Felsefi Bir Problem Olarak Kadın”, 93.

⁷ Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 23.

Mahmut Sönmez'e göre gerek fizyolojisi gerekse de psikolojisi aynı olmayan kadın ile erkeğin hak ve sorumluluklar açısından da farklı ele alınması elzemdir. Kadın ve erkeğin yapıları eşitlenemeyeceğine göre sahip oldukları hak ve sorumlu oldukları vazifeler açısından da eşit kabul edilmeleri hakkaniyetli bir tavır olmayacaktır. Aksine hak ve vazife noktasında eşitleme gayretleri kadına zarar verecek ve kadın ancak erkeklerin üstesinden gelebilecekleri vazifelerin altında ezilecek ve haksızlığa uğrayacaktır. Aslında bu uğraşının temelinde İslam'ın bahsettiği hak ve sorumlulukların inceliğini kavrayamama sıkıntısı yatmaktadır.⁸ Fiziksel ve ruhsal ayrılığı değerlendiren Muhammed Abduh, Allah'ın canlılar içerisinde erkek cinsine vermiş olduğu özellikten dolayı erkeğin fiziksel olarak kadından daha üstün ve güzel olduğunu söylemektedir.⁹

Kadın-erkek eşitliği ve kadınların dinde muhatap alınması konusunda gündeme gelen bir husus da Kur'an-ı Kerim'de insanlara hitap edilirken erkek sigasının kullanılması meselesidir. Kur'an'ın genel hitap sisteminde muhataplara erkek sigasıyla seslendirildiği gerçektir. Bu konu daha Hz. Peygamber döneminde gündeme gelmiş ve aralarında Ümmü Seleme, Hz. Aişe, Zeynep binti Cahş ve en-sardan Esmâ binti Ümeys'in bulunduğu bir grup kadın sahabe "Ya Rasulallah! Bizler Allah'ın kitabında neden erkeklerle birlikte anılmıyoruz. Biz muhatap alınmaya layık değil miyiz?" diyerek duygularını Hz. Peygamber'e arz etmişlerdir.¹⁰ Hitap edilen topluluk içerisindeki kadın-erkek-çocuk sayısına bakılmaksızın tümünü içine alacak tarzda eril şekilde cemi müzekker yapısını kullanma Arapça'da kaidedir. Ahmet Acarlıoğlu'na göre bu, kadın ve çocukların ihmal edilmesi değildir. Kur'an'ın belagat yönünden mucizevi bir yapısı bulunmaktadır ki bu da fasih Arapçanın en güzel şekilde kullanılması temeline dayanmaktadır. Bu hitap da fasih Arapça'nın gereği olarak kullanılmıştır. Sadece kadınlar topluluğuna hitap edilirken müennes yapının kullanıldığı da gerçektir.¹¹

Konuya farklı perspektiften bakan İlğaz hak peşinde koşmaktan ziyade kendini iyi yetiştiren, ahlâklı, liyakat ehli, örneklik teşkil edebilecek bireyler olmanın kadın ve erkekler için daha önemli hedefler olduğunu ve tüm dünyanın kadın-erkek meselesine bakış açısının dönüşüme uğraması gerektiğini savunmaktadır.¹²

Gelenekçi yaklaşımda kadın ve erkeğin yaratılışlarındaki fiziki farklılık Allah katında üstünlük kaynağı olmamakla birlikte güç gerektiren dünya işlerinin yerine getirilmesi noktasında erkeğe verilen bir ayrıcalık gibi anlaşılmaktadır. Bunu inkâr eden düşünceler de erkekten çok kadına zarar vermektedir. Dinin dilini çağın söyleminden bağımsız görmek ve meseleleri vahyin indiği dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak da genel tavır niteliğindedir.

Kadın ve Yönetim

Kadınların siyasi hayatta ve yönetimde bulunup bulunamayacakları meselesi de Müslümanları uzun süre meşgul etmiştir. Bu konuda da bazı gelenekçi yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Tabâtabâî, kadının devlet yönetimi, cihat/savaş ve yargıda görevli olarak bulunmasının yanlış olduğunu savunmaktadır.¹³ Muhammed Abduh ise, "Erricâlu kavvamüne..." (Nisa, 4/34) ayetindeki "kavvâmûn" kelimesini "yönetici/koruyucu" şeklinde izah etmekte dolayısıyla kadınların yönetici olamayacaklarını belirtmektedir. Reşid Rızâ'ya göre ise erkeğin kadını yönetmesinden kasıt, ona doğru yolu göstermesi ve onu gözetimi altında bulundurmasıdır.¹⁴

Aslında bu konu sadece Müslümanları meşgul etmiş değildir. Kadının yöneticiliği konusunda batıda İslam dünyasındakine benzer düşüncelerle karşılaşmak mümkündür. Konuyu örneklerle

⁸ Mahmut Sönmez, "Ayetler Işığında İslam'ın Kadına Verdiği Değer", *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı*, (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 522.

⁹ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 352.

¹⁰ Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 846.

¹¹ Ahmet Acarlıoğlu, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu", *Artuklu Akademi* 5/1 (Haziran 2018), 123.

¹² İlğaz, "Felsefi Bir Problem Olarak Kadın", 93.

¹³ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 358.

¹⁴ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 362.

açıklayan ve gelenekçi bir tavır sergileyen Ilgaz, Hobbes'un doğal süreçte kadın ve erkeğin eşit olduğunu fakat toplumsal bir sözleşme olan evliliğin kabul edilmesiyle birlikte aile reisliğinin, sahip olduğu potansiyel gereği erkeğe geçeceğini savunduğunu belirtmektedir. Yine Ilgaz, Kant'ın selefi olan Krug'un konuya dair "*Fakat yurttaşlık hakları konusunda bir farklılık ortaya çıkıyor. Çünkü görülüyor ki kadın doğal olarak sakin, sessiz, ev hayatına bağlıdır. Bu yüzden kamusal hayatla ilgili ödevlere mecburen bağlı olan haklardan yoksun olması, bir haksızlık değildir.*" dediğini vurgulamaktadır.¹⁵ Aile reisliği konusunda gelenekçi bir çizgi takip eden Süleyman Ateş ise oluşturulan baskı havası kırılırsa laik toplumlarda da aile reisinin erkek olduğunun, özellikle batıda da bir otokontrol sistemi gereği kadınların her istediklerini yapmadıklarının görüleceğini belirtmektedir. Ona göre sadece insanlarda değil yapılan araştırmaların sonucuna göre hayvanlarda bile eril varlıkların dişil varlıklara karşı bir ağırlığı ve etkenliği vardır. Yaratılış kanununun gereği olan bu hususu değiştirmek mümkün değildir.¹⁶

Ali Rıza Demircan'a göre kadın ve yönetim konusunda kadınların fitratlarının yöneticiliğe uygun olmadığı kabul edilerek fitrat çizgisinde hareket edilmeli ve tabiatın doğal akışına müdahale edilmemelidir. Bu konuyu anlamaya çalışırken kadınlara pozitif ayırım yapılmamalı ve din adına engelleyici olmamalıdır.¹⁷

Gelenekçi yaklaşımda kadınların yönetici olamayacaklarına dair kanaat ağır basmaktadır. Meselenin daha ziyade insan psikolojisi yönünden ele alındığı ve kadının yapısının yöneticilik gibi bir vazifeyi yerine getirebilecek evsafıta görülmediği anlaşılmaktadır. Bunun yaratılışta sadece insan türüne özgü değil tüm canlıların erkek cinsine verilmiş bir yetenek niteliğinde anlaşıldığı ve aksine bir tavrın fitratı bozacağı düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir.

Kadın ve Çalışma Hayatı

Gelenekçi yaklaşımda çalışma meselesi daha çok kadının annelik vasfı ön plana çıkarılarak ele alınmaktadır. Konuyu değerlendiren Rahmi Özer'e göre bir toplumun en önemli ögesi kadın, bir başka deyişle annedir. Çünkü toplumsal işleyişin tüm kademelerinde yer alan tüm meslek sahiplerini, yöneticileri, sanatçıları dünyaya getiren, besleyen, büyüten, kişiliklerine şekil vererek hayata hazırlayan hep kadınlardır. Toplumun her bir ferdi nezdinde en önemli varlık anne olduğundan toplumun en önemli unsuru da kadın olacaktır. Bu yüzden kadın herhangi bir meslek ile değil annelik ve mürebbiyelik ile toplumuna hizmet edecek ve değer kazanacaktır.¹⁸

Süleyman Mollaibrahimoğlu ve İmran Çelik'e göre günümüz dünyasında kadın-erkek eşitliğine yönelik popülist bir yaklaşımla kadınlar, sahip oldukları duygusal hassasiyet ve annelik yönleri örselelenerek toplumsal hayatın içine sokulmuşlardır. Bedenlerinin kaldıramayacağı ağır ve yorucu işlerde erkeklerle birlikte çalışmak durumunda kalmışlar, hayatın tüm zorlukları karşısında mücadele vermek zorunda bırakılmışlardır. Bu ise kadınların kadınlık vasfının ötelenmesini beraberinde getirmiştir.¹⁹

Osman Eskicioğlu ise bazı kişilerin aile müessesesini küçümseyerek aileyi bir lokanta veya otel gibi gördüklerini ve aileyi işlevsizleştirdiklerini söylemektedir. Bu rüzgâra kapılan bazı kadınlar ise toplum içerisinde yapılacak işleri aile içerisindeki işlere tercih etmektedirler. Ona göre sanayi devrimiyle birlikte oluşan toplumsal yapı aileyi tahrip etmiş, herhangi bir işte çalışmak ev hanımlığından daha şerefli kabul edilir olmuştur. Bu düşünceyle İslam'ın kadın ve erkek için belirlemiş olduğu görev taksimatı yadırganmış, ailede kadının toplum içerisinde de erkeğin aktivitesinin ağır basması gerektiği ger-

¹⁵ Ilgaz, "Felsefi Bir Problem Olarak Kadın", 86.

¹⁶ Süleyman Ateş, "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 307.

¹⁷ Ali Rıza Demircan, "Fitrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2012), 163.

¹⁸ Rahmi Özer, "İslam'da Kadın", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 6/4-5 (Nisan-Mayıs 1967), 104.

¹⁹ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 368.

çeği reddedilmiştir. Kadınların ve erkeklerin fizyolojik yapılarının farklılığı doğal bir iş ayrımını da beraberinde getirir. Dolayısıyla kadınların yapması gereken işleri erkeklerin, erkeklerin yapması gereken işleri de kadınların yaptığı ve bunun normal görüldüğü toplumlarda fitrata aykırı işleyişten dolayı bozulmanın yaşanması da mukadderdir. Eskicioğlu, kadının ailede, erkeğin de toplumda görevli olmasının kadının çalışmasının yasak olduğu anlamına gelmeyeceğini de ifade etmektedir.²⁰

Tabâtabâî, günümüz kadınının İslam ile elde ettiği kazanımları kaybettiğini düşünmektedir. Ona göre aile kavramının dejenere edilmeye başlandığı İslam coğrafyasında kadınlar ekonomik özgürlüklerini kazanma hırsı ile iş hayatına atılmakta, bunun sonucunda da çocuk ve eşlerine karşı aile içerisindeki sorumluluklarını ihmal etmektedirler. Kadınlar uzun vadede kendilerinde, aile ve toplumda oluşturacağı tahribatı göz ardı ederek kısa vadeli maddi kazanımlara ve bunun oluşturduğu konforlu yaşama aldanmaktadırlar. Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi Tabâtabâî de kadınların toplum içerisinde belli alanlarda iş hayatı içerisinde bulunabileceklerini kabul etmekle beraber, bunun annelik ve eş olma rollerini yok etmemesi gerektiğini düşünmektedir.²¹

Mollaibrahimoğlu ve Çelik, Batı Medeniyeti'nin etkisiyle çalışmayı bir zorunluluk gibi gören kadının zamanla evlenmek, çocuk sahibi olmak, eşine sevgi ve saygı beslemek gibi fitrî özelliklerden kaçınarak hem toplumun nüfus bazında doğal ilerleyişinin önüne geçtiğini hem de Allah'ın kendisine yaratılışında verdiği zarafetine hanel getirdiğini düşünmektedirler.²² Konuya buna benzer bir anlayışla yaklaşan Tabâtabâî'ye göre de kadınların ailevi görevlerini ihmal edecek şekilde çalışma hayatına aktif katılımı, evlenmeyi düşünmemeleri, anne olmayı-anne olsa bile çocuk bakmayı kabul etmeyen tavırları tabiatın genel işleyişine aykırıdır.²³ Beşer'e göre de gelecek nesli sağlıklı kılan ve yaşayanların kısa vadeli zevklerinin tatmin edilmesi denebilecek bu husus bencillik ve hoyratlıktan başka bir şey değildir.²⁴

Acarlıoğlu erkeklerin kadınları tanımaları ve kadın hakları ve sorumlulukları noktasında bilinçlendirilmeleri gerektiğini söylemektedir. Bunun yanında sürekli mağdur pozisyonunda gösterilen kadına, erkeklerin de hakları olduğundan bahsedilmelidir. Aksi takdirde mağduriyet yön değiştirmekte ve erkeğe zarar vermektedir. Acarlıoğlu İslam'da kadın ve erkeğin rollerinin belirlendiğini, erkeğe evinin geçimi ve nafaka temini görevinin verildiğini, fitrata uygun olan bu taksimatın dışına çıkılıp da kadının eve para getiren erkeğin de bundan istifade eden bir pozisyona bürünmesinin erkeğin fitratını bozduğunu ve eşine karşı onurlu ve dik duruşunu yok ettiğini düşünmektedir. Ona göre bu da ailede ayrılıkların başlıca sebeplerindedir. O, kadın ne kadar zengin olursa olsun evin geçimini erkeğin sağlamanın fitrata uygun bir tavır olacağını belirtmektedir.²⁵

Gelenekçi düşüncede annelik ve aile çok değerli kabul edilmekte ve bu iki kurumun korunmasının önemi üzerinde durulduğu görülmektedir. Kadının yerine getirebileceği en değerli vazifenin annelik olduğu, toplumun geleceğini şekillendirdikleri için annelerin kutsal bir iş yaptıkları vurgulanmaktadır. Çalışma konusunda da fitrat vurgusu öne çıkmaktadır. Erkeğin nafaka yükümlüsü olarak ev dışında çalışmasının, kadının da evinin içerisinde yönetmesinin yaratılışa uygun tavır olacağı düşünülmektedir. Yine kadının çalışmasının toplumun devamı noktasında oluşturacağı olumsuzluklar üzerinde de durulmaktadır.

Kadın Hakları

Kadın konulu son dönem tartışmalarının birçoğunda İslam'ın kadın meselesine yaklaşımı olumsuz nitelikte ele alınmakta ve İslâm'a karşı suçlayıcı tavır takınılmaktadır. Demircan'a göre İslam'da kadın batıdaki aksine hiçbir zaman insanlık vasfının dışında değerlendirilmemiş, dönem dönem

²⁰ Osman Eskicioğlu, "İslam'da Kadının Yeri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1994), 89.

²¹ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 357.

²² Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 354.

²³ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 359.

²⁴ Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 87.

²⁵ Acarlıoğlu, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu", 121.

birtakım haksızlıklara uğramış olsa da günümüz dünyasının kadın hakları olarak saydığı hususlara ana hatlarıyla sahip olmuş ve anne vasfıyla da yüceltilmiştir. Mülkiyet, sözleşme, miras, evliliğine kendisi karar verebilme gibi haklar İslam'ın on dört asırdır Müslüman kadınları bağımsız birer birey gördüğünün en açık delilleridir. Halbuki bugün kadın hakları noktasında yüceltilen batıda on dokuzuncu yüzyıla kadar kadınlar zikredilen hakların çoğundan mahrum bırakılmıştır.²⁶

Kadın hakları konusunda İslam'a eleştirel yaklaşanların en çok dile getirdikleri hususlardan biri mirastan kadına erkeğin yarısı oranında pay verilmesidir. Müslüman düşünürler genelde meseleye hak ve sorumluluklar zaviyesinden yaklaşmışlardır. Örneğin Musa Carullah miras konusunu hukuk ve paylaşım çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre insanlar ehliyetlerine göre haklar elde ederken ihtiyaçlarına göre de pay alırlar. Burada adalet temel kriterdir. Çünkü farklı görevler üstlenen kişilerin aynı ihtiyaçlara sahip gibi değerlendirilip eşit haklardan yararlandırılması adaletsizlik olur. Carullah'a göre miras meselesinde erkek ve kadınların farklı oranlarda pay alması hukuki değil ihtiyacın belirlediği doğal bir sonuçtur. İslam hukuku aile kurumunun başlangıcı ve devamı esnasında erkeğe mehirle başlayan evin geçimi, güvenliği, temsili gibi maddi içerikli sorumluluklar yüklemekte boşanma durumunda da nafaka zorunluluğu getirmektedir. İşte mirasta erkeğe verilen fazlalık aslında kadınların muaf tutulduğu bu sorumlulukların karşılığı niteliğindedir. Bu açıdan Kur'an'daki miras taksimini sosyal adaletin gereği şeklinde okumak en doğru yaklaşım olacaktır.²⁷

İslam'da ilim öğrenmenin kadın-erkek herkese farz olduğunun belirtmesine rağmen kadınların bundan mahrum bırakıldığı iddiası da Müslüman düşünürleri meşgul etmiştir. Bunun için de genellikle Osmanlı toplumu örnek olarak verilmiş ve kadınların bilinçli bir şekilde geri bırakıldıkları söylenmiştir. Konuyu değerlendiren Beşer, Osmanlı toplumu üzerine yapılan araştırmalarda kadınların aleyhine sağlam verilerin bulunmadığını, çoğunluğu köylü olan Osmanlı toplumunda erkeklerin de okuma yazma noktasında kadınlardan farklı olmadıklarını belirtmektedir. Yani verilen örnekte bir olumsuzluktan bahsedilecekse tüm toplumu içine alan bir sorun olduğunu, kadınlara özel bir durum olmadığını söylememiz gerekecektir.²⁸

Kur'an-ı Kerim'de "Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın...(Bu işleme) erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunmazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)..."²⁹ buyurulmaktadır. Bu ayet İslam'da kadına verilen değer azlığına delil gösterilmektedir. Halbuki bu ayeti -içeriğinden de anlaşılacağı üzere- ticaret çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Acarhoğlu'na göre bunun dışında Hz. Peygamber'in şahitlik meselesinde farklı uygulamalarının da bulunduğunu görmek mümkündür. Bu da konunun üstünlük noktasında ele alınmadığının en açık delili niteliğindedir. Bir olayda şahit olarak dinlenen Hz. Ebubekir bir kişilik kabul edilirken Hz. Huzeyme'nin şahitliği iki kişinin şahitliğine denk sayılabilmektedir. Sahabe içerisinde Hz. Ebubekir'in konumu ile Hz. Huzeyme'ninki değerlendirildiğinde şahitlik meselesinin dinde üstünlük göstergesi olmadığı görülecektir. Yine Hz. Aişe'nin birçok erkek sahabeden ve sahabe olmayan bütün erkek Müslümanlardan dinen üstün kabul edildiği de bir gerçektir. Çünkü onun üstünlüğü ayeti kerime ile kayıt altına alınmıştır. Ticaret dışında kadınların şahitliğinin erkeklerle eşit hatta üstün kabul edildiği durumlar da söz konusudur. Örneğin Ukbe b. el-Haris'in Ebû İhâb b. Azîz'in kızıyla evliliği -başka bir şahide ihtiyaç duyulmaksızın- her ikisini de emzirdiğini ve bu ikisinin süt kardeşi olduklarını söyleyen tek bir kadının şahitliği ile engellenebilmiştir.³⁰

²⁶ Demircan, "Fıtrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış", 133.

²⁷ Hülya Terzioğlu, "İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar -Musa Carullah Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/33 (Haziran 2016), 107.

²⁸ Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 68.

²⁹ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Kahraman-Ali Özek (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Bakara 2/282.

³⁰ Acarhoğlu, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu", 133.

Mollaibrahimoğlu ve Çelik şahitlik meselesinin belirtilen ayet içeriğinden de anlaşılacağı üzere ticarete mahsus ve unutmaya illette binaen ele alındığı, kadınların o zamanki hayat içerisinde çok bilmedikleri bir konuda şahitlik gibi mes'uliyet gerektiren bir görevde erkekler kadar ağır yükün altına sokulmadıkları kanaatinde dirler. Onlara göre bunun dışında doğum, süt emzirme gibi kadınları ilgilendiren meselelerde kadınların şahitliğinin daha üstün kabul edildiğini söylemek bile mümkündür.³¹

Gelenekçi yaklaşıma göre İslam düşüncesinde kadınların haklarının ihmal edilmesi söz konusu değildir. İslam tarihi bütünüyle incelendiğinde Müslüman kadınların diğer din mensuplarından çok daha ileri seviyede haklar elde ettikleri görülmektedir. Miras, şahitlik gibi konularda ise meselenin içeriğine vakıf olunmadan yapılan yorumların yanlış olacağı, uygulamaların hak çerçevesinde değil vazife ve üstlenilen rol noktasında ele alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Kadın ve Şiddet

Demircan kadının zina etmesi durumunda eşi tarafından dövülebileceği istisnasıyla birlikte İslam'da kadına karşı şiddetin Hz. Peygamber'in "*Allah'ın kadın kullarını dövmeyiniz.*" buyruğu ile yasaklandığını belirtmektedir. Ona göre zina gibi çok özel ve dar bir meseleyle sınırlandırılan bu istisna bilinçsiz kişiler tarafından genelleştirilmekte ve bu da İslam karşıtları tarafından istismar edilmektedir.³²

Reşid Rızâ'ya göre kadına karşı şiddet sadece Müslüman toplumların meselesi değildir. Batıda eğitim seviyesine bakılmaksızın birçok erkek çok basit sebeplerle eşini dövebilmektedir. Buna rağmen hiçbir şekilde batı toplumlarında şiddet gündeme getirilmemektedir. Bu yüzden bundan etkilenerek dinin aile kurumunun korunması yönünde son bir çözüm olarak ortaya koyduğu yöntemi kendi bağlamı dışına çıkarmamak ve de çirkin görmemek gerekir. Nitekim ahlâksızlığın yaygınlaştığı bir ortamın ortaya çıkması durumunda bu istisnai izin uygulanabilir.³³

Toplumsal bir yara olan kadına karşı şiddetin kaynağını İslam gibi gösterme çabaları dikkat çekmektedir. Halbuki şiddet sadece Müslümanların değil tüm dünyanın yaşadığı bir sorundur. İslam karşıtları tarafından batı toplumlarında yaşananlar bilinçli olarak gündeme getirilmemektedir. Müslüman toplumlarda kadına karşı şiddetin arkasında dinî saikler değil alkol başta olmak üzere din dışı hatta dinin yasakladığı bir takım nefsi yönelimler bulunmaktadır. Gelenekçi yaklaşım çerçevesini Kur'an'ın çizdiği mesele haricinde kadına karşı şiddetin yanlışlığını vurgulamaktadır.

MODERNİST BAKIŞ

Modernist bakışın temelinde nass ve kültür ayrımı, buna bağlı olarak da Kur'an ve sünnette kadına verilen hak ve özgürlüklerin kültürün tazyikiyle erkek egemen toplum tarafından göz ardı edildiği düşüncesi vardır. Yani kadının geri plana itilmesinin arkasında nassın bağlamından koparılması ve yanlış yorumlanması vardır. Yine bu bakış çerçevesinde kadına ve haklarına yönelik olumsuz bir görünüm oluşturan hadislerin de uydurma olduğuna dair kanaatin hâkim olduğu görülmektedir.

4.1. Kadın-Erkek Eşitliği

Modern bakış açısına hâkim olan düşünceye göre Kur'an-ı Kerim'de kadın erkek ayrı ayrı değerlendirilmemekte ve her ikisine de aynı hak ve sorumluluklar yöneltilmektedir. İslam toplumunda zaman zaman ortaya çıkan ve kadını aşağılayan, toplumun dışına iten bakış açısının arkasında ise yabancı kültürlerin kadın aleyhtarı unsurlarının İslam'a taşınması vardır.³⁴ Yine kadın sorununu erkek merkezli düşünce yapısı ortaya çıkarmıştır. Nitekim sorunun arkasında kadını erkek üzerinden

³¹ Ateş, "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar", 308.

³² Demircan, "Fıtrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış", 138.

³³ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 364.

³⁴ Ağçoban, "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar", 19.

tanımlayıp onun bir insan olduğu gerçeğini göz ardı etme gayretleri vardır. Kadın, cinsiyeti üzerinden değil insan olması açısından ele alındığında sorun aşılacaktır.³⁵

Modernist yaklaşımın en önemli temsilcilerinden olan Beyza Bilgin'e göre kadınların konumlarının arkasında erkeklerin kadınlardan ziyade kendilerine güvenememeleri gerçeği yatmaktadır. İslam toplumunda kadın haklarının olumsuz yönde ele alınmasının sebebi de Kur'an'daki kadın haklarına dair ayetleri yorumlayanların ve bunun sonucunda İslam Hukuku'nda ortaya çıkan tabloyu oluşturanların hep erkekler olmasıdır.³⁶

İslam kaynaklarında yer bulan ve kadına karşı menfi yaklaşımın temel sebeplerinden sayılan "*Kadınlarla istişare edin fakat onların dediklerinin tersini yapın.*" sözü hadis şeklinde rivayet edilmektedir. Abdulkadir Karakuş Hz. Peygamber'in, gelen ilk vahyi eşi Hz. Hatice ile paylaşması ve ne yapması gerektiği noktasında onunla istişare etmesi, yine Akabe biatları esnasında kadınlardan da biat alması örneklerini vererek yukarıdaki sözün Hz. Peygamber'e ait olmadığını ispatlandığını belirtmektedir. Zira bu söz onun uygulamalarıyla çelişki arz etmektedir.³⁷

Diğer bir rivayet de Hz. Âdem'e ilk günahı Hz. Havva'nın işlettiği şeklindedir. Bu ise erkeği yanlış sevk edenin kadın olduğu yönündeki görüşleri ortaya çıkarmıştır. Karakuş bu düşüncenin Müslümanlara Medine'de beraber yaşadıkları Yahudilerden geçtiğini, onların kaynaklarında buna dair izler bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'an Yahudi ve Hristiyan kaynaklarının aksine böyle bir bilgiye yer vermemiş, kadın ve erkeğin her ikisini de aynı konumda değerlendirmiştir. "*Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı...*"³⁸ ayeti kerimesi de ortaya çıkan itaatsizliğin sorumluluğunun tek bir tarafta olmadığını ve dolayısıyla da kadının tek başına suçlanamayacağını kanıtıdır.³⁹ Bir başka ayette de "*Andolsun biz, daha önce Âdem'e ahit (emir ve vahiy) vermiştik. Ne var ki o, (ahdi) unuttu. Onda azim de bulamadık...(Bu suretle) Âdem Rabbinde âsi olup yolunu şaşırды. Sonra Rabbi onu seçkin kıldı; tevbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti.*"⁴⁰ buyrulur. Konuyu bu ayet çerçevesinde değerlendiren Bilgin'e göre açık beyana rağmen Hz. Âdem'e yasak meyveyi Hz. Havva'nın yedirdiği şeklindeki yanlış kanaat Hz. Âdem'in masum Hz. Havva'nın suçlu olduğu düşüncesini hâlâ devam ettirmektedir.⁴¹

Hadis kaynaklarında Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı, erkeğin bir parçası olarak yapısı gereği düzgün olmadığı şeklinde de bir rivayet yer almaktadır. Rivayeti değerlendiren Karakuş ayette, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın her ikisinin de aynı özden yaratıldığının üzerinde durulduğunu söyleyerek kadın ve erkeğin tek tek yaratılıştan ziyade insan türü olarak var edildiklerini ve dolayısıyla erkek kadın arasında bir farkın bulunmadığını ifade etmektedir.⁴²

Modernist yaklaşıma göre kadın-erkek eşitliği noktasında İslam toplumlarında ortaya çıkan dengesizliğin kaynağı erkek merkezli din anlayışının hakimiyetidir. Dinî ilimlerde onların söz sahibi olması ayet ve hadislerin de kendileri lehine ve kadınlar aleyhine yorumlanmasını beraberinde getirmiştir. Modernistlere göre yine geçmiş toplumların menfi kadın algıları İslam'a taşınarak devam ettirilmiş ve uydurulmuş hadislerle de dinî referans elde etme yoluna gidilmiştir.

Kadın ve Yönetim

Kadın ve yönetim çerçevesinde veya erkeklerin kadınlara üstünlüğü kapsamında gündeme çokça gelen Nisa suresi 34. ayetindeki "kavvam" kelimesinin Türkçeye çevrilmesinde modernist yaklaşım sahiplerinin geneline göre ciddi sıkıntılar vardır. Kâmil Çakın ayette erkeklerin kadınlara karşı

³⁵ Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", 855.

³⁶ Beyza Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/01 (1997), 30.

³⁷ Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", 853.

³⁸ el-Bakara 2/36.

³⁹ Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", 845.

⁴⁰ Tâhâ 20/115-122.

⁴¹ Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", 32.

⁴² Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", 844.

sahip olduğundan bahsedilen üstün oluşun yaratılıştan kaynaklı değil sosyolojik düzlemde yani toplumsal işleyişte olduğunu düşünmektedir. Ona göre erkek için “kavvam” ifadesinin kullanılmasının ardındaki bir diğer gerekçe de erkeğin cihatla emredilmiş bulunmasıdır.⁴³ Meseleye benzer bir zaviyeden bakan Sönmez’e göre de “*Erkeklerin onlar üzerinde bir dereceleri vardır*” ifadesindeki derece ontolojik bir üstünlüğü değil aile düzeni içerisindeki işleyişte aile fertlerinin geçimini temin etme, aileye reislik yapma ve bunun karşılığında da sözlerine riayet edilmesini bekleme şeklindeki üstünlüktür.⁴⁴ Yine Bilgin de bu ayeti kerimeyi yaratılıştaki bir üstünlük olarak anlamamaktadır. Ona göre ayette geçen “kavvam” ifadesi erkeğe o günkü örf ve adetler çerçevesinde aile için harcamada bulunma ve bazı vazifeleri yerine getirme gibi birtakım sorumluluklar yüklemektedir. O halde bu, genel bir üstünlüğü değil örfi bir üstünlüğü ifade eder. Örfler ve kişilerin üstlendiği vazifeler değişebildiğine göre zamanla üstünlükler de değişebilir.⁴⁵

Carullah “kavvam” ifadesinin hakimiyet değil hadimlik anlamı taşıdığını düşünmektedir. Aile içerisinde evin geçimini sağlama görevi ise bu hadimliğe karşılık gelmektedir.⁴⁶ Kısacası modern anlayışın genel bakışına göre ayette geçen “kavvam” kelimesi üstünlük değil iş görme, yönetme anlamında olup erkeklerin kadınlardan fizik olarak daha güçlü olmaları sebebiyle ailenin geçimi noktasında onlara yüklenen sorumluluğu ifade eder. Aslında İslam’da reislik emretmekten çok hizmet etme makamıdır.⁴⁷ Evde erkeğin reis olması onun bu görevi bir zulme dönüştürmesi demek değildir. O karar alırken aile fertleriyle şura içerisinde hareket edecektir.⁴⁸

Reşid Rızâ Nisa Sûresi 34. ayetteki “*bima faddalehû*” ifadesinin “bir kısmının bir kısmına üstün tutulması” anlamına geldiğini bununla da erkeğin kadına karşı üstünlüğünün belirtildiğini düşünmektedir. Fakat bu üstünlük aynı beden içerisindeki organların birbirine olan konumları gibidir. Yani erkek bir bedenin başı kadın gövdesi konumundadır. Nasıl ki beden bir bütünden ibaret olup uzuvların birbirlerinden daha değerli oldukları söylenemez ve aralarındaki uyum ve sağlıklı çalışma dikkate alınırsa kadın ve erkek arasındaki durum da tamamen bu şekilde değerlendirilmelidir.⁴⁹

Kadınların yönetim makamında bulunup bulunamayacağı da bu çerçevede ele alınan konulardan bir tanesidir. Mollaibrahimoğlu ve Çelik’e göre Hz. Peygamber döneminde her ne kadar kadınlar savaşlarda komutanlık, şehirlerde valilik veya yargı makamlarında görevlendirilmemiş olsalar da öğreticilik, üretim ve sağlık gibi duygusallığın yön vermediği meslek alanlarında çok kolay görev alabilmişlerdir. Onlar bunun Allah’ın kadın ve erkeğin tabiatına yüklediği özellikler ve rollerin sonucu olduğunu düşünmektedir. Nitekim sadece İslam tarihinde değil dünya tarihinde de büyük savaşlarda yine tarihi yargısal ve idari olaylarda kadınların isimlerine çok rastlanılmamaktadır. Bu ise üstünlük ve eksiklik açısından değerlendirilmemeli her iki cinsiyetin sorumluluk ve rol bakımından sahip oldukları meziyetlerin sonucu olarak görülmelidir. Bu açıdan akıl ve duygusallık Allah’ın kullarına birer lütfudur. İlahi taksimatta bunlar iki cinsiyet arasında paylaştırılmış ve düzen bu şekilde kurulmuştur.⁵⁰

Kadın ve yöneticilik konusundaki düşüncelerin genel çerçevesini Nisa Sûresi 34. ayetin çizdiğini görüyoruz. Modernist yaklaşıma ayette geçen “kavvam” kelimesinin yanlış yorumlandığı düşüncesi hakimdir. Onlara göre erkeklerin kadınlara fiziken asla üstünlükleri söz konusu değildir. İlgili kavram sosyolojiktir. Zamanın değişmesi rollerin değişmesini de getirebilir ve “kavvam” kadınların sahip olduğu bir özellik olabilir. Nitekim günümüzde bu anlamda cinsiyetlerin birbirlerine üstünlüğünden bahsedilebilecek sosyolojik bir ortam bulunmamaktadır.

⁴³ Kâmil Çakın, “Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması”, *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı* (2016), 112-113.

⁴⁴ Sönmez, “Ayette Işığında İslam’ın Kadına Verdiği Değer”, 522.

⁴⁵ Bilgin, “İslam’da ve Türkiye’de Kadınlar”, 31.

⁴⁶ Terzioğlu, “İslam’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Musa Carullah Örneği”, 105.

⁴⁷ Sönmez, “Ayette Işığında İslam’ın Kadına Verdiği Değer”, 523-524.

⁴⁸ Mollaibrahimoğlu-Çelik, “Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî’nin Tefsirlerinde Kadın”, 353.

⁴⁹ Mollaibrahimoğlu-Çelik, “Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî’nin Tefsirlerinde Kadın”, 363.

⁵⁰ Mollaibrahimoğlu-Çelik, “Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî’nin Tefsirlerinde Kadın”, 366.

Kadın ve Çalışma Hayatı

Carullah'a göre Kur'an kadın konusunda sınırlandırıcı bir yol izlememiş, son sözü söylememiş ve kadın haklarını muhafaza edebilmek adına daha ileri adımlar atılmasını emretmiştir. Fakat Müslümanlar Kur'an'ın kendilerine çizmiş olduğu çerçeveye riayet yerine İslam öncesi düşünceleri devam ettirmiş bunun sonucunda da kadınları sosyal hayattan tecrit edip eğitim almalarını engellemişlerdir.⁵¹

Kadınların annelik vasıflarının ön plana çıkarılmasından rahatsız olduğu görülen modernist söylem ilmiyelerin kadın konusunu ele alış tarzını eleştirmektedir. Emine Dünder ve Huriye Tekin Önür ilmiyelerde ontolojik olarak erkeğin asıl, kadının ise erkeği tamamlamak ve onun hayatına renk katmak için yaratılan ikincil bir varlık şeklinde konumlandırıldığını düşünmektedirler. Kadına biçilen ya anne ya da anne aday olma rolünü kadınlığı anneliğe indirgeyen ve onu bu vasıf üzerinden tanımlayan eksik bir tutum olarak görmektedirler.⁵² Bilgin de kadınların insanlık değerlerinin annelik üzerinden ele alınmasının hiç evlenmeyen veya çocuk sahibi olamayan kadınların insanlık değerlerini boşa çıkaracak bir tavır olduğunu düşünmektedir.⁵³

Modern dünyada kadının çalışması artık hak olma noktasından çıkmış zorunluluk seviyesinde kabul görmüştür. Müslüman kadının toplumsal ölçekte ücret karşılığında çalışmasının dine uygunluğu konusunda da farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Dünder ve Önür Kur'an'ın aslında içerisinde ataerkil yaşam tarzı da olmak üzere birçok eşitsizliği yok etmeyi ve toplumsal bazda bir dönüşümü amaçlayan mesajlar barındırdığını söylemektedirler. Buna karşılık ataerkil yapının savunucularının ve gelenekçi yaklaşım sahiplerinin vahyin anlaşılmasının önüne geçerek yozlaşmış yapının devamını temin ettiklerini savunmaktadırlar. Onlara göre bunun sonucunda da din tarafından yok edilmek istenen eşitsizlikler daha derinleşerek devam etmiştir. Yine aynı çevreler dinin kadınlara pozitif ayrımcılık yaptığı ve kadının çalışmasının gerekli olmadığı düşüncesini dile getirmişlerdir.⁵⁴

Tabâtabâî'ye göre İslam'ın kadınların çalışmasına yönelik yasaklayıcı bir tavrı yoktur. Fakat o kadınların yaratılışları ve sahip oldukları özellikler sebebiyle kendi istekleri doğrultusunda meslek seçimine dikkat etmeleri ve örneğin tıbbın bazı alanlarında görev almaları gerektiğini savunur. Fotoğrafçılık, müzik, dokumacılık, açıcılık, çocuk bakımı, hasta bakıcılığı ve süslemecilik gibi naif, narin, ince ve zarif iş ve meslek alanlarını tercih etmelerinin daha doğru bir tavır olacağını düşünür.⁵⁵

Modernist yaklaşıma göre İslam'da kadınların çalışmasının önünde hiçbir engel yoktur. Konuya dair menfi yaklaşımların kaynağı da gelenekten kopamayan erkek merkezli düşüncedir. Onlar bu düşüncenin kadınları ikincil konuma düşürdüğünü savunmaktadırlar. Yine gelenekçiler tarafından kadını yücelten en değerli vasıf kabul edilen anneliği modernistler kadın aleyhine geliştirilmiş bir rol olarak konumlandırmışlardır.

Kadının Mirastaki Payı ve Şahitliği Meselesi

Kadınların mirastan erkeğin yarısı kadar hisse alması meselesi Müslümanları uzun süre meşgul etmiştir ve hala da meşgul etmektedir. Modernist yaklaşımda bu konu önemli bir yer tutar. Reşid Rızâ, bazı tefsirlerde yer alan ve erkeğe mirasta kadına göre iki kat pay verilmesinin illetini kadınların aklı melekelerindeki zayıflık sebebiyle harcama esnasında sefihlik yapacakları ve mirası değerlendiremeyecekleri gerekçelerine bağlayan yorumları sert bir şekilde eleştirmektedir.⁵⁶

Miras konusunu değerlendiren Bilgin'e göre erkeğin hissesinin kadınının iki katı olması sadece tavsiye niteliğindedir. Fakat İslam hukukçuları bunu Allah'ın tavsiyesi değil de emri gibi kabul

⁵¹ Terzioğlu, "İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Musa Carullah Örneği", 99.

⁵² Emine Dünder-Huriye Tekin Önür, "Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2021), 332.

⁵³ Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", 39.

⁵⁴ Dünder-Önür, "Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması", 322-323.

⁵⁵ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 365.

⁵⁶ Mollaibrahimoğlu-Çelik, "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın", 361.

etmiş ve bu şekilde kanunlaştırmışlardır. Daha sonra da bu uygulama hiçbir değişime uğramayacak şekilde dondurulmuştur. Ona göre İslam Hukuku Kur'an demek değildir. Günümüzde ülkemizde uygulanan hukuk sistemine göre eski tarihli miras davalarında kadınlara İslam Hukuku ve cari hukuk arasında tercih hakkı sunulmaktadır. Bilgin ne kadar dindar olurlarsa olsunlar kadınların cari hukuk gereği erkeklerle aynı miktarda pay alma hakkını kullandıklarını ve devreye çıkar girdiğinde tercihlerin değişebildiğini söylemektedir ki ona göre bu da zaten uygulanabilir bir yaklaşımdır.⁵⁷

Muhammed Hamdi Yazır erkeğin kadından daha fazla miras payı alması uygulamasının o zamanki toplumsal yapının oluşturduğu erkeğin eşinin geçimini sağlama ve evi için harcama yapma yükümlülüğünün gereği olduğunu fakat kadının toplumsal ve ailevi rolünün değişmesi durumunda bu uygulamanın da değişebileceğini düşünmektedir.⁵⁸

Kadının şahitliği meselesini değerlendiren Bilgin'e göre yine bir erkeğin şahitliğinin iki kadının şahitliğine eşdeğer sayılması meselesi de aslında alışveriş, borç ve faiz gibi spesifik bir meseleyle ilgili iken hukukçular çerçeveyi genişleterek bütün alanları şamil bir yapıya büründürmüşlerdir.⁵⁹

Modernist yaklaşım her iki konuda da ayetlerin çerçevesinin yanlış çizildiği noktada hem fiktirdir. Tavsiye niteliğinde olan miras paylaşımı ve belirli bir duruma has şahitlik meselesi genelleştirilerek yanlış uygulamaların kapısı açılmıştır. Onlara göre aslında her iki mesele de cinsiyet merkezli değil sosyolojik merkezli okumaya tabi tutulmalı ve şartların değişimiyle hükümlerin de değişebileceği kuralı uygulanmalıdır.

Kadın ve Örtünme

Modernist bakış açısından tesettür veya kadınların baş örtüsü takmaları konusu da çok tartışmalıdır. Özellikle kadın modernistlerin çoğu baş örtüsünün Kur'anî bir emir olduğunu kabul etmemektedirler. Bilgin'e göre Kur'an'da kılık kıyafet; örtünme, süslenme ve takva gerekçelerine bağlanıp, Allah sevgisi ve korkusuyla hayatına yön vermek anlamına gelen takva insanın kendi iç kontrolünü sağlayan terbiye yöntemi olması sebebiyle en hayırlı giyinme yöntemi olarak tavsiye edilmiştir. O, ayette geçen "süs" ve "başörtüsü" kelimelerinin hukukçuların farklı görüşler ortaya koymasının temel dayanağı olduğunu halbuki ayrıntısı örfe bırakılacak şekilde bu ifadelerin genel anlamlarıyla kullanıldığını düşünmektedir. Yine Bilgin'e göre saç kelimesi ayetlerde hiç geçmemesine rağmen hukukçular tarafından kadınların saçlarının bir telini bile göstermeyecek şekilde örtünmelerinin zorunlu olduğu şeklinde yanlış bir anlayış geliştirilmiş ve uygulanır olmuştur.⁶⁰

Bilgin kadınların örtünmesi konusundaki ısrarcı tavrın sebebinin sosyal yaşamın oluşturduğu anlayış olduğunu düşünmektedir. Ona göre İslam'ın geldiği ilk dönemlerde başörtüsü ancak hür kadınların takabileceği bir ayrıcalık ifadesidir. Öyle ki cariyelerin namazlarda bile örtünmelerine izin verilmediğine ve örneğin Hz. Ömer'in halifeliği döneminde başörtüsü takan cariyeleri hür kadınlara özendikleri gerekçesiyle sert bir şekilde uyardığına dair rivayetlerin bulunduğunu söylemektedir.⁶¹

Erkekleri nassı kendi lehleri doğrultusunda yorumlamakla eleştiren bazı kadın modernistler özellikle baş örtüsü konusunda aynı tavrı takınmışlardır. Konuya dair Hz. Peygamber dönemindeki Müslüman kadınların görmezden gelinmiş ve yüzyılları sari uygulamanın sebepleri hiç sorgulanmadan "tavsiye" şeklinde geçirilmiştir.

Kadın ve Çok Evlilik

Bir erkeğin birden fazla kadınla evlenebilmesi demek olan teaddüd-i zevcat modern dönemde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Hemen hemen bütün modernistler bunun geçerliliğini yi-

⁵⁷ Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", 37.

⁵⁸ Çakın, "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması", 124.

⁵⁹ Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", 40.

⁶⁰ Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", 38.

⁶¹ Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", 39.

tirmiş şartlı bir ruhsat ve ancak zorunlu durumlar için üretilmiş olan bir çözüm yolu olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Onlara göre kadınların çocuk sahibi olamaması, erkeklerin kadınların geçimlerini eşit sağlama şartını yerine getirmesi, erkeklerin cinsel ihtiyaçları gibi hiçbir durum çok evliliğe gerekçe oluşturamaz. Çok evlilik konusunda modernist çizgiye yakın duran Muhammed İkbâl ise eşler arasında adaleti temin ve savaş gibi durumlarda erkek nüfusunun azalması gerekçelerinin çok evliliğe izin kapısını açabileceği düşüncesindedir.⁶²

Bilgin'e göre Kur'an tek eşliliği tavsiye ederken birden fazla evliliğe de istisnai durumlarda izin vermektedir. Kur'an'ın "kadınlar arasında adil davranmama" gerekçesiyle çok evliliği hoş görmemesi hukukçular tarafından dikkate alınmamış ve uygulama bu yönde gerçekleştirilememiştir. Bilgin, Hz. Peygamber'in kızlarını evlendirirken damatlarıyla kızlarının üzerlerine başkalarıyla evlenmeyeceklerine dair sözleşme yapmasının tek eşliliğin asıl olduğunu gösterdiğini söylemektedir.⁶³

Modernist yaklaşım erkeklerin birden fazla kadınla evlenebilmesine dair izin içeren ayetin çerçevesi çizilmiş tavsiye niteliğinde olduğu fakat uygulamanın yanlış bir şekilde genişletildiği anlayışını benimsemiş görünmektedir.

SONUÇ

Kur'an ve sünnete baktığımızda kadının veya erkeğin cinsiyetleri üzerinden değerlendirilmelerinden ziyade yaptıklarıyla ilgilenildiğini görürüz. Bu anlamda Allah'a hakkıyla kulluk eden erkek bu vazifesini yerine getirmeyen tüm kadınlardan aynı şekilde Allah'a hakkıyla kulluk eden kadın da bu vazifesini yerine getirmeyen tüm erkeklerden üstün olacaktır. İslam tarihi boyunca zaman zaman bu vurgu yapılmadan kadının cinsiyeti üzerinden bir takım olumsuz değerlendirmelerin yapıldığı bir gerçektir. Bu değerlendirmelerin ardında da zamanın şartları çerçevesinde gelişen toplumsal yapı vardır ki bunu da birçok faktör etkilemiştir.

İslam'da kadın konusunu değerlendirirken son dönemde yapılan bir yanlış da tüm tarihi bugünün şartlarının oluşturduğu zaviyeden okuma gayretidir. Bu konuda yazan çağdaş düşünürler bugün İslam dünyasının içerisinde bulunduğu geri kalmışlığı sanki tüm zamana şamil gibi görüp kadın algısını da bu noktadan okumuşlardır. Gelenekte kadına bakışın yanlış olduğu vurgulanırken tüm İslam Medeniyeti tarihinde Müslümanların geri kaldıkları gibi bir intiba uyanmaktadır. Halbuki kadına yönelik, eleştirilen tavırların yaşandığı dönemlerde İslam medeniyetinin en parlak zamanlarını yaşadığı göz ardı edilmektedir. Burada kadına bakışın doğruluğu veya yanlışlığından ziyade tarihe toptancı bir bakışın yanlışlığını vurgulamak önemlidir. Zira geri kalmışlık ve kadın yaklaşımı hep beraber anılmaktadır.

Günümüzde kadın konusunu ele alan düşünürler meseleye modernizmin kadına biçtiği rolü ve kadını yerleştirdiği konumu kabullenerek yaklaşmış, modernizmin kadın anlayışını neredeyse hiç tartışmamış, eksik ve yanlışlarını görme yoluna gitmemişlerdir. Öyle ki şu an İslamî olmayan kadın yaklaşımının doğrusu yansıttığı benimsenmiş ve İslam'ın kadın anlayışının buna ne kadar yaklaştırılabileceği arayışına girilmiştir. İslami kimliği bulunmayan bazı aydınların konu hakkında yaptıkları cesur tespitler Müslüman düşünürlere bakış açısı sunması açısından değerlidir. Aksi takdirde kimseye kendimizi beğendiremediğimiz gibi elimizde de kutsal adına bir şey kalmayabilir.

KAYNAKLAR

- Acarlıoğlu, Ahmet. "İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu". *Artuklu Akademi* 5/1 (2018), 115-139.
- Ağçoban, Sıddık. "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 14-24.
- Ateş, Süleyman. "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 304-310.

⁶² Terzioğlu, "İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Musa Carullah Örneği", 98.

⁶³ Bilgin, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar", 34.

- Beşer, Faruk. *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2016
- Bilgin, Beyza. "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/01 (1997), 29-43.
- Çakın, Kâmil. "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması". *Dini Araştırmalar*, Kadın Özel Sayısı (2016), 107-130.
- Demircan, Ali Rıza. "Fitrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet* (2012), 131-164.
- Dündar, Emine- Önür. Huriye Tekin. "Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2021), 321-346.
- Eskicioğlu, Osman. "İslam'da Kadının Yeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1994), 85-120.
- Ilgaz, Afet. "Felsefi Bir Problem Olarak Kadın Kadının Varlık Yapısı Üzerine Bir Çalışma". *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam*, ed. Mehmet Demirci (1997), 83-93
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Kadın". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 841-859.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman- Ali Özek. Diyanet Vakfı Yayınları, 2006
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman – Çelik, İmran. "Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın Konusuna Yaklaşımları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2019), 347-371.
- Özer, Rahmi. "İslam'da Kadın". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 6/4-5 (1967), 104-106.
- Sönmez, Mahmut. "Ayetler Işığında İslam'ın Kadına Verdiği Değer". *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı* (2018), 511-529.
- Tekin, Mustafa. "İslam'da ve Günümüzde Kadın". *Aile Sempozyumu* (2015), 118-131.
- Terzioğlu, Hülya. "İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Musa Carullah Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2016), 91-109.

Hasan Hilmî Edirnevî'nin Miftâhul-Ârifîn Adlı Eserinde Muhabbet Kavramı

Medine Çiçek*

ÖZET

19. yüzyılda ve II. Abdülhamid devrinde yaşamış olan Hasan Hilmî, mutasavvıf bir şairdir. Hasan Hilmî bugün Bulgaristan'a bağlı ama yaşadığı devirde Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Edirne sınırları içerisinde yer alan Hasköy'de doğmuştur. İlim tahsili için İstanbul'a gelen Hasan Hilmî, Fatih medreselerinde on sekiz yıl eğitim görmüştür. On sekiz yılın sonunda manevî kapıların kendisine açıldığını ifade etmektedir. Hayatının çoğunu ilim ve tedrisatla geçiren Hasan Hilmî'nin günümüze ulaşan pek çok eseri bulunmaktadır. Miftâhu'l-ârifîn bunlardan bir tanesidir. Bu eseri "bir muhabbet bahçesi" olarak adlandıran Hasan Hilmî, diğer mutasavvıf şairlerde olduğu gibi düşüncesinin merkezine aşk ve muhabbeti almıştır.

Muhabbet, tasavvufun ilk teşekkülünden günümüze kadar sevgi, aşk, iman sevgisi gibi birçok kavramı içerisinde barındıracak şekilde derin anlamlar ihtiva etmektedir. Tasavvufun merkezinde yer alan bu kavram, seyrüsülûkta nihai hedef olarak görülen rızaya ulaşmada önemli bir araç olarak nitelendirilmiştir. Hasan Hilmî bu eserinde aşk ve peygamber sevgisini muhabbet kavramıyla dile getirmiştir. Bu bağlamda genellikle tasavvufi sembollerden istifade etmiştir. Bu tebliğde Hasan Hilmî'nin Miftâhu'l-ârifîn adlı eserinden hareketle onun muhabbete yüklediği anlam ve değerlendirmeler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hasan Hilmî, Miftâhu'l-ârifîn, Muhabbet, Aşk.

GİRİŞ

Muhabbet, sözlükte istemek, sevmek, hoşlanmak, kişinin hayırlı gördüğü şeyi arzu etmesi veya sevmesi gibi anlamlara gelmektedir.¹ Muhabbet özünde sevgi ve aşkı barındıran bir kavramdır. Günümüzde muhabbet kelimesi daha çok "sohbet etmek" şeklinde yaygın olarak kullanılmasına rağmen tasavvufta farklı ve özgün bir kullanıma sahiptir.

Tasavvuf terminolojisinde mutasavvıfların çokça yer verdiği muhabbet kavramı, Allah ile kul arasında meydana gelen karşılıklı sevgi ve dostluk olarak açıklanmıştır. Bu sevginin ilk aşaması Allah'tan kula doğru olup, kulun nezdinde vücut bulması ile olur. Bu durumun gerçekleşmesi ise kulun kalbinin Allah'ın ihsan ve inayetiyle Allah'a ve hükümlerine yönelmesiyle başlamaktadır.² Mutasavvıflara göre kişinin kendini sevmesi, kendisine iyilik yapanı sevmeye isteği, güzeli düşünme ve iki kişi arasında meydana gelen ilişkiden dolayı muhabbet gerekli görülmüştür.³

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984), 2/743; Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/387.

² Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, çev. A. John Arberry (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1935), 79; Göztepe, "Haller ve Makamlar" -*Kuşeyrî Örneği*-, 515.

³ Mikail Dumlu, *Tasavvufî Düşüncede Muhabbet* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 23-28.

Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde zikredilen muhabbet konusu hem Allah'a hem de insanlara nispet edilerek ele alınmıştır. "Allah onları, onlar da Allah'ı severler"⁴ âyet-i kerîmesinde Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi vurgulanmaktadır. Allah'ın kulunu sevmesi, ondan razı olduğu şeklinde yorumlanırken; kulun Allah'ı sevmesi, O'nun emirlerine uyması ve yüceliğini kabul etmesi olarak yorumlanmıştır.⁵ Yine "Sevdiğini Allah için sevmek, yerdiğini de Allah için yermek imandandır."⁶ hadis-i şerîfinde ise bir kişiyi veya bir şeyi sevmenin ölçüsünün Allah sevgisine dayanması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Sevmenin yöntemi hâdisle açıklık kazanmıştır, denilebilir.

Hasan Hilmî aşk, sevgi kavramları yerine daha çok muhabbet kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre tasavvuf ilmi aşk, zühd, marifet, fakr gibi kavramları kapsar ama hepsinin ortak noktası muhabbettir.⁷

H. Muhammed (sav) döneminde, sahâbe-i kirâmın Allah'a ve Hz. Peygamber'e duyduğu derin sevgi muhabbetin kaynağını oluşturmuştur. Bu oluşum tasavvufun ilk teşekkül devri olan "Zühd Dönemi" ile devam etmiştir. Allah'a ve peygambere duyulan derin sevgi zamanla tasavvuf kaynaklarında muhabbet kavramı ile ifade edilmiştir. Bu dönemden itibaren muhabbet kavramı kitaplarda müstakil bir başlık olarak zikredilmiş, makam veya hâl başlıkları altında yer almış ve zamanla tasavvufî düşüncenin ana konularından biri olmuştur.⁸

Tasavvuf düşüncesinde muhabbetin kaynağı, konusu kadar büyük bir öneme sahiptir. Sâlikin muhabbet kaynağına ve yönelimine bağlı olarak, etkisi ve tesiri de farklılaşır. Nefsin ilgi alanına giren muhabbet dünya ve dünyevi şeylerle ilgili olan muhabbeti ifade eder. Bu tür muhabbet, maddi arzulara, dünyevî zevklere ve dünyevî kazançlara odaklanır. Kalbin ilgi alanına giren muhabbet ise Allah'a olan muhabbeti ifade eder. Kalbin ilgi ve yönelimi Allah'a dönmüşse, muhabbet de ilahî sevgiye dönüşür. İlahî sevgi, insanın Allah'a olan bağlılığını güçlendirir, manevî yolculuğunu destekler ve kişinin Allah'ın rızasına ulaşmasını sağlayan bir güç olur. Dolayısıyla muhabbetin kaynağı değişik olunca insandaki etki ve tesiri de farklı olmaktadır.⁹

Tasavvuf edebiyatı, muhabbet kavramını coşkulu bir şekilde işleyen ve derin duyguları yansıtan şiirlerle doludur. Bu şiirlerde, şairler, Allah'a olan sevgi, aşk ve bağlılık duygularını ifade ederler. Muhabbet, insanın ilahi sevgiye duyduğu özlemi ve arzuyu anlatırken, aynı zamanda insanların birbirlerine olan sevgi ve saygılarını da kapsamaktadır. Hasan Hilmî *Miftâhu'ârifin*'de muhabbet kavramını bu çerçevede ele almakla birlikte süt, tohum, kadeh gibi çeşitli varlıklara benzeterek soyut bir kavramı somut kavramlarla ilişkilendirerek aktarmaya çalışmıştır.

HASAN HİLMÎ EDİRNEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Hasan Hilmî hakkındaki bilgiler onun eserlerinde yer verdiği kadarıyla bilinmektedir. *Miftâhu'ârifin* ve *Dîvân-ı Sâni* isimli eserlerinde kendi otobiyografisine yer vermektedir. Eserlerinde yer verdiği bu manzumelerde doğduğu yer, ailesi ve ilmî hayatı hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre Hasan Hilmî, bugün Bulgaristan'a bağlı olduğu bilinen Kırcaali şehrine bağlı Ençest köyünde doğmuştur. Yaşadığı dönemde bu köy Edirne sınırları içerisinde yer almaktadır.¹⁰ Ayrıca eserlerinde köyün ismi Hasköy kazasına bağlı Selman Cemaati ve Güllüvî köyü şeklinde de geçtiğinden anlaşılmaktadır ki müellif farklı isimler kullanarak aynı bölgeyi kastetmektedir.

⁴ Mâide, 5/54.

⁵ Hücvirî Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi- Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 369-370.

⁶ "Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Beyrut: Daru'l-Beşâiru'l-İslamiyye, 1430), "İman", 1.

⁷ Hasan Hilmî, "Miftâhu'l-Arifin" *Tarikat Ehlinin El Kitabı*, thk. İrfan Gündüz vd. (İstanbul: Şelale Yayınevi, 1981), 3144.

⁸ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar, 2015), 113-119.

⁹ Dumlu, *Tasavvufî Düşüncede Muhabbet*, 16.

¹⁰ Haluk Kayıcı, *Sâlnâmelerine Göre İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapısıyla Edirne Sancağı* (Edirne: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2013), 50; Ratip Kazancıgil vd. (ed.), *Edirne İl Yılığ: Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901* (Edirne: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2014), 2/273-274.

Hasan Hilmî doğum tarihini açıkça belirtmemiştir ancak eserinde verdiği bilgiye göre hicrî 1286 yılında 15 yaşında iken köyünden ayrılıp ilim tahsili için İstanbul'a gitmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere hicrî 1271/1854 yılında doğduğunu söyleyebiliriz. Annesinin adı Hazal, babasının adı Ferhad'dır ve babası çobanlık yapmaktadır.¹¹

İlim tahsili için anne ve babasının rızasını alarak İstanbul'a gittiğini ifade eden Hasan Hilmî, on sekiz yıl boyunca Eyüp semtinde ikâmet etmiş, bugün Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi olarak bilinen İbrahim Hanoğlu Medresesi'nde eğitimini sürdürmüştür. Bu süre zarfında Fatih Medresesi'ne de devam ederek öğrenimini idame ettirmiştir. Ayrıca eğitimini sürdürdüğü bu yıllarda çile çekerek on sekiz erbain çıkardığını da eserlerinden öğrenmekteyiz.¹²

Eserlerinde amelde Hanefî, itikadda Mâtürîdî mezhebine mensup olduğunu belirten Hasan Hilmî'nin tarikatı ise Nakşibendî'nin Hâlidîyye koludur. Silsilesi Hâlid el-Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) halifelerinden Abdulfettâh el-Akrî (ö. 1281/1864) ve onun halifesi Mehmed Rüstem Râşid Efendi (ö. 1280/1863) vasıtasıyla Hâlidîyye tarikatına bağlanmaktadır.¹³ On sekiz yıl boyunca ilim tahsil edip, inzivâ hayatı yaşayan Hasan Hilmî, on sekiz yıldan sonra şeyhlik mertebesine yükseldiğini ve pîr olduğunu belirtmektedir.¹⁴

İlim tahsil ederken aynı zamanda geçimini temin edebilmek amacıyla bulunduğu Alemdağ, Hüseyinli,¹⁵ Suyolu,¹⁶ Çiftealan ve Kilyos¹⁷ gibi bölgelerde ilim neşri için çalışmıştır¹⁸. Eserlerinde kendisini kürsü şeyhi olarak tanıtan Hasan Hilmî'nin *Miftâhu'l-ârifîn*'de yer alan "*Hasan Hilmî rızâ şeyhi huzur-u Hazreti Câbir*" dizesi ile Hz. Câbir Camii'nde kürsü şeyhliği yaptığı bilgisine ulaşmaktayız.¹⁹

İlim tahsilini bitirdikten sonra evlenen Hasan Hilmî'nin iki çocuğu olmuş ve küçük yaşta ikisini de kaybetmiştir. Bunlardan ilki olan Recep Celâleddin, doğuştan gelen bir hastalık sebebiyle dört yaşlarında vefat etmiştir. İkincisi olan Fâtıma Gülizar ise ağabeyi gibi kısa bir süre yaşamış ve kardeşinin yanına defnedilmiştir. Küçük yaşlarda evlatlarını kaybettiği için derin üzüntü duyan Hasan Hilmî, onlar için mersiye ve şiirler yazmıştır.²⁰ Hasan Hilmî'nin hangi tarihte ve nerede vefat ettiği hakkında bilgi bulunmamakla birlikte, son yazdığı eserlerden biri olan *Levha-i Mühr-i Şerifte* hicrî 1329 tarih kaydı bulunmakta olup vefatının hicrî 1329 miladî 1911 yılından sonrası olması muhtemel görünmektedir.

Hasan Hilmî'nin müstakil altı eseri bulunmaktadır. Bazı eserlerinin sonuna eklediği risâlelerle birlikte bu sayı dokuza yükselmektedir. Hasan Hilmî'ye ait olduğu tespit edilen iki ayrı divan bulunmaktadır. *Divan-ı Evvel* bunlardan ilkidir. Hicri 1297 tarihli bu eser genel olarak dinî-tasavvufî muhtevaya sahiptir. Bununla birlikte Hasan Hilmî, iman, şeriat, tarikat, hakikat, mârifet gibi tasavvufî kavramlara ve bazı fikhî konulara yer vermiştir. İkincisi ise *Divân-ı Sâni* adlı eserdir. Naatlarından oluşan bu eserde genel olarak dinî-tasavvufî konular işlenmiştir. Ayrıca *Dîvân-ı Evvel*'den farklı olarak eserin sonunda (92^a-95^b'de) müellifin kendisinin kaleme aldığı manzum biyografisinin yer alması eseri dikkat çekici kılmaktadır.

¹¹ Fatma Sazlık, *Hasan Hilmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Divan'ı ve Divan'ın İncelenmesi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 230; Hasan Ekici, *Hasan Hilmî Edirnevî Divanı (İnceleme-Metin)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 368; Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 422-423.

¹² Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 249.

¹³ Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 181-183; Ömer Koçyiğit, "Abdulfettâh el-Akrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/27-28; Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 9.

¹⁴ Ekici, *Hasan Hilmî Dîvânı*, 320; Sazlık, *Hasan Hilmî ve Dîvânı*, 181.

¹⁵ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 419.

¹⁶ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 279.

¹⁷ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 410.

¹⁸ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 9.

¹⁹ Hasan Hilmî, *Münzevî Risâlesi* (İstanbul: Ankara, 06 Mil Yz A 1942), 114 Ayrıca bk. Ekici, *Hasan Hilmî Dîvânı*, 370; Sazlık, *Hasan Hilmî ve Dîvânı*, 232.

²⁰ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 109.

Hasan Hilmî'nin *Aşknâme* adlı eseri ise İmam Busîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) *Kasîde-i Bürde*'sine yazmış olduğu bir şerh niteliğindedir. Müellif *Kasîde-i Bürde*'nin her bir beytini üç aşamada şerh etmiştir. İlk aşamada beytin tercümesini yapmış, ikinci aşamada ilgili beytin izahını ve tahlilini yapmıştır. Son aşamada ise “*tasavvuf manası budur ki*” diyerek o beyitte geçen tasavvufî anlamlara değinmiş ve üç beyitten oluşan bir naat yazarak ilgili beytin şerhini tamamlayıp diğer beyte geçmiştir. Eser bu özelliği açısından Hasan Hilmî'nin tasavvuf anlayışını yansıtan önemli bir yere sahiptir. Ayrıca eser üzerinde yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Hasan Hilmî, hicrî 1309 tarihli bu eserin 1b-39b sayfalarının kenarlarına bir takım notlar yazmıştır. Bünyamin Taş ve Hasan Ekici'nin hazırlamış oldukları bir çalışmada, bu notların tasnif kolaylığı açısından *Mev'izâ* ismini uygun gördüklerini belirtmişlerdir.²¹ Ayrıca eserin sonunda bir dua ve *Levha-i Mühr-i Şerîf* adıyla kaleme alınmış 5 sayfalık bir risâle bulunmaktadır. Hasan Hilmî bu risâlede Hz. Peygamber'in iki kürek kemiği arasında yer alan bene yani nübüvvet mührü üzerinde durmuştur. Risâlenin içerisinde müellifin eliyle nakşettiği bir nübüvvet mührü çizimi de bulunmaktadır. Hazînetü'l-Mârifet isimli bir başka eseri hakkındaki bilgiyi, müellifin *Münzevî Risâlesi*'nde geçen “*Va'z-ı belagata iştiyakı olan ulema/ Hazînetü'l-marîfet'imîn mütalasıyla meşgul olsun*” beytinden öğrenmekteyiz. Araştırmalarımız neticesinde eserin günümüze ulaştığı hakkında bir bilgi tespit edemedik.

Münzevî Risâlesi, adlı eserini gördüğü bir rüya üzerine kaleme aldığını belirten Hasan Hilmî, genel olarak ibadet ve muâmelât konularına değinmiş, bununla birlikte nefis-i emmâre, râbîta, uzlet, Allah'ın velî kullarının vasıfları gibi tasavvuf konularına da yer vermiştir. Ayrıca Hasan Hilmî diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de bazı fikhî meseleler hakkında sorular sormuş ve cevabını yazmıştır. Bazı yerlerde diğer eserlerinde de yer verdiği konuları yinelemiştir.

Necâtü'l-ebeveyn, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumunun ne olacağı konusu üzerine yazılmış bir risâledir. Hasan Hilmî bu risâlede bahsedilen durumu soru-cevap tekniği kullanarak ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi bazı âlimlerden alıntılar yaparak açıklamaktadır.

Miftâhu'l-ârifîn, adlı eseri ise çalışmamızın ana esasını oluşturmaktadır. Hasan Hilmî, bu eseri, “*bir muhabbet bahçesi, ilm-i ledünnî sırlarının yer aldığı, ehl-i tedrisata hediye edilmiş, Kurân ve sünnet ışığında kaleme alınmış, şeriata uygun bir eser*” şeklinde tanımlamıştır. “*Âriflerin anahtarı*” anlamına gelen bu eser, adından da anlaşılacağı üzere tasavvufî bilgiler içeren bir muhtevaya sahiptir. Hasan Hilmî, şeriat, tarikat, hakikat ve marîfet makamlarını Allah'a yaklaştıran birer vesile olarak ele almıştır. Her bir makamın on menzîlini ise merdiven basamağı çıkar gibi aşama aşama anlatmıştır. Nefsin mertebeleri, tarikat adabları, muhabbet, rabîta gibi ıstılahlar üzerinde de durmuştur. Ayrıca kürsü şeyhliği yaptığı bilinen Hasan Hilmî'nin eserinde sigaranın zararları, ıskat-ı salat, kurban kesme gibi bazı fikhî problemlere yer vermesi, bu mesleğin belirtilerinden kabul edilebilir.

Hasan Hilmî'nin *Evsâf-ı Kırca Ali Baba*, adlı risâlesi Gazi Kırca Ali adında bir dervişi konu edinmektedir. Kırcaali bölgesinde tanınan ve I. Murat zamanında Osmanlı fetihlerinde katkısı olan çok sayıda kişiden biridir. Bugün Kırcaali Merkez Camii haziresinde ona ait olan bir mezar taşı bulunmaktadır. Gazi Kırca Ali ve türbesi hakkında da bilgi verilmekle birlikte içerisinde Hz. Peygamber'i, Hz. Ebû Eyûb el-Ensârî'yi, Münzevî Murad'ı, II. Abdülhamid'i, Nakşibendî şeyhi Bahâeddin Nakşibend'i, şeyhim dediği Rüstem Baba'yı da medheden şiirler yer almaktadır.

MİFTÂHU'L-ÂRİFİN'DE MUHABBET KAVRAMI

Muhabbet rızaya götüren en büyük araçlardan biri kabul edilmektedir. Tasavvuf kültüründe muhabbetin yansımaları farklı olsa da nihai amaç rıza makamı olarak görülmüştür. Sâlik muhabbeti sürekli arzu etmeli ve bunun için çaba sarf etmelidir.

Hasan Hilmî'ye göre Allah muhabbeti âşıklarının kalbine refik eylemiştir. Âşıklar, bu yolda yalnız olmadıklarını ve Allah'ın kendilerine eşlik ettiğini hissederler. Muhabbetullahı ulaşma yolunda

²¹ Hasan Ekici - Bünyamin Taş, *Hasan Hilmi ve Münzevî Risâlesi*, ed. Murat Altuğ (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 15.

ilerlerken, bu yolculukta her daim Allah'ın rehberliğine ihtiyaç duyarlar. Ona göre muhabbet yolculuğuna çıkabilmek içinde belirli şartlar gerekmektedir.²² Bu konuya aşağıda ayrıntılı olarak değineceğiz. Biz bu çalışmamızda Allah'a, O'nun peygamberine ve müşid-i kâmile duyulan muhabbetin, *Miftâhu'l-ârifîn* eseri bağlamında farklı tezahürleri üzerinde duracağız.

Allah'a Muhabbet veya Muhabbetullah

Hasan Hilmî muhabbetullah ile aşk-ı ilâhî ve aşk-ı hakikiyi dile getirmektedir. Ona göre muhabbet makamı aşk makamının da ötesindedir. Çünkü aşkta hicap; muhabbette keşf vardır. Muhabbette nihai amaç ise Allah'a ulaşmaktır.²³

Hasan Hilmî'ye göre muhabbet kurabilmek için birtakım durumların yaşanılması ve yerine getirilmesi gerekmektedir. Biz bu durumları sâlikin şeriata uygun yaşaması, nefsin hevâ ve isteklerinden yüz çevirmesi ve kalbin masivâdan uzaklaştırılması şeklinde üç ana esas olarak ele alacağız.

Sâlikin dinin emirlerine uygun yaşantı sürmesi muhabbetullahı götüren ilk temel etken olarak görülmüştür. Namaz, muhabbetullah alâmeti olarak görülmüştür.²⁴ Oruçlunun ağız kokusu Allah'a olan muhabbetin esei sayılmıştır.²⁵ Ayrıca hac, zekât, kurban gibi şeriata emrettiklerini yerine getiren sâlik Allah ile bir bağ kurar. Hasan Hilmî bu bağın muhabbet bağı olduğunu ve kendisinin de muhabbetle şeriat yoluna girdiğini dile getirmiştir.²⁶

Rızaullahı talip olan kimse Allah'ın emirlerine, iman ve İslâm'ın esaslarına, Hz. Peygamber'in sünnetine uygun hareket eder. Abdestli halde yatmak, sürekli zikir halinde olmak, misvak kullanmak, kötü hasletlerden uzak durmak gibi birçok esası yerine getiren sâlik rızaullahı yaklaştırmış, muhabbete vasil olmuştur. Çünkü rızaullahı giden yol muhabbetten, muhabbete giden yol şeriattan geçmektedir.²⁷

Muhabbetullahı giden yolda ikinci esas ise nefsin hevâ ve isteklerinden uzak durmaktır. Tasavvuf eserlerinde²⁸ de çokça üzerinde durulan bu konuya Hasan Hilmî de dikkat çekmiştir. Bu yolda sâlikin az yemesi, az uyuması, az konuşması ve nefsin yanlış eğilimlerine fırsat oluşturacak durumlardan uzak durması tavsiye edilmiştir. Çünkü nefis ile verilen mücadele sonucunda muhabbete müstağrak olunacağı dile getirilmiştir.²⁹

Muhabbetullah yolunda üçüncü ve sonuncu esas ise kalbin masivâdan ayrılmasıdır. Kalpte muhabbetin daim olabilmesi için de mâsivadan uzak durulması gerekir. Sâlik kalbini mâsivaya meyilde temizlemelidir. Hasan Hilmî dünyanın Allah'ı sevmek ve bilmek için yaratıldığını ve Allah'tan gayrı olan dünyayı sevmenin haram olduğunu söyler ve insanın dünyaya olan eğilimini şu dizelerle aktarır:

*“Bu bir fani yalan dünya bizi kendine yâr eyler
Aceb kimdir inanmıştır, mârına can besler”³⁰*

Hasan Hilmî'ye göre zembem suyu bir arayışın sonucunda Allah'ın Hz. Hacer'e verdiği bir ikram ve lütuftur. O kullandığı “muhabbet zembemi” tabiri ile Allah'ın sâlikin kalbindeki bütün kirleri temizleyerek muhabbetullahı ihsan ettiğini zikretmektedir. Çünkü bu vesileyle sâlikin kalbi ilhami feyze talip olmaktadır.³¹

²² Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 198.

²³ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 196.

²⁴ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 355, 467.

²⁵ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 524.

²⁶ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 166, "Hasan Hilmî muhabbetle şeriat gârına girdi" dizesi bu durumu ifade etmektedir.

²⁷ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 58.

²⁸ bk. Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2019), 589; Hücvirî Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi- Keşfu'l-Mahcûb*, 369; Şihâbüddîn Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf “Avârifü'l-Meârif”*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2010), 652-655.

²⁹ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 96, 104, 482, 483, 523.

³⁰ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 211, 361, 465.

³¹ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 94, 220, 224, 239, 405.

Hasan Hilmî, sâlikî muhabbet tüccarına benzetmiştir. Muhabbet tüccarı olarak adlandırılmaları, sâliklerin sevgi ve muhabbeti arayışlarının olmasıyla ilgilidir. Sâlikler, Allah'a olan sevgilerini artırmak ve O'na daha da yaklaşmak için çaba gösterirler. Bu benzetme, sâliklerin Allah'ın rızasını arayan ve manevi kazançlar peşinde koşan birer yolcu olduklarını ifade eder. Hasan Hilmî muhabbet tüccarının sermayesini, Resûlullah vasıtasıyla elde edilebileceğini şöyle aktarmaktadır:

*“Muhabbet tüccârıyız ammâ nakd-i ser-mâyemiz yokdur
Senin haznende pek çokdur yetişdir yâ Resûlullâh”³²*

Peygambere Muhabbet

Mutasavvıflar Hz. Muhammed'i muhabbetin ana kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Peygambere duyulan muhabbetin temelinde ona duyduğumuz ilgi ve sevgi yer almaktadır. Bu yüzdendir ki O'nun konu edilmediği ya da zikredilmediği bir durumun anlamsız ve eksik olduğu düşünülmüştür. I. Abdülmecid'in annesi Valide Sultan'ın mühründe yazılı olduğu bilinen ve Hz. Muhammed'in yaratılma sebebinin Allah'ın ona büyük bir sevgi duyduğunu belirten şu dizeler en güzel şekilde özetlemektedir:³³

*“Muhabbetten Muhammed oldu hâsıl
Muhammed'siz muhabbetten ne hâsıl”³⁴*

Muhabbetullah yolu, Hz. Peygamber'i sevmekten geçmektedir. Çünkü Allah'ı seven O'nun habibini de sevmektedir. Hz. Muhammed, özellikle tekke-tasavvuf edebiyatına ve divan şiirlerine konu olmuştur. Divan şairleri hem sevdikleri için hem de Peygamber Efendimiz'in şefaatine nâil olabilmeyi arzuladıkları için mevlit, naat, hilye-i şerif ve kırk hadis gibi türler kaleme almışlardır.³⁵

Muhabbetsiz harap ve perişan olan gönüllere, Resûlullah'a duyulan muhabbetin iyi geleceği ancak onunla gönüllerin O'nunla tamir olacağı zikredilerek önemine dikkat çekilmiştir. Bundan dolayıdır ki müellifimiz eserinin birçok yerinde Allah'a, “Hz. Peygamber'in muhabbetini bize de nasip eyle” şeklinde duada bulunmuştur.³⁶

Allah'ın Hz. Muhammed ile olan ilişkisi muhabbet ve meveddet duygularıyla bina edilmiştir. Allah, Hz. Muhammed'i son peygamber olarak seçmiş ve ona *habibim* diye hitap etmiştir. Bundan dolayı sâlikler, Hz. Muhammed'i sevmek ve onun sünnetini takip etmek suretiyle Allah'a yaklaşmaya çalışırlar.³⁷

Salik, Hz. Peygamber'in sevgisinde fâni olmalıdır ki muhabbetullahı ulaşabilsin. Muhabbetullahı ulaşmanın ön şartı muhabbet-i Resûlullah görülmüştür. Hasan Hilmî, peygamberin sünnetine uyarak, ona salavat getirerek, onun sevdiklerini severek ona nasıl muhabbet duyulacağını yollarını aktarmıştır.³⁸

Mürşid-i Kâmile Muhabbet

Mürşid-i kâmil tasavvuf ilminde; bir tarikata intisap ederek seyrüsülûkünü tamamlayan ve şeriat, tarikat, hakikât gibi ilimlere vâkıf olan kimsedir.³⁹ Bir mürşide intisap etmek, diğer tarikatlarda olduğu gibi özellikle Nakşibendî tarikatın esasları arasında ilk sırada yerine getirilmesi gereken rü-

³² Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 224.

³³ Mahmut Gider, “Muhabbet Duygusu Ekseninde Şekillenen Bir Gelenek: Mevlit”, *Yitiksöz Sanat, Edebiyat ve Düşünce Dergisi* 14 (3), 76.

³⁴ Yaygın olarak bilinen ve özellikle hüsnü hat sanatında yazımı tercih edilen bu beytin kaynağına ulaşamadım.

³⁵ Gider, “Muhabbet Duygusu Ekseninde: Mevlit”, 75-76.

³⁶ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 362, 571.

³⁷ Gider, “Muhabbet Duygusu Ekseninde: Mevlit”, 77.

³⁸ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifîn*, 106-112.

³⁹ Reşat Öngören, “Şeyh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50-52.

künlerden biridir.⁴⁰ Kişinin tek başına bir yolculuğa çıkması mümkün görünse de, yolda başına geleceklerden haberdar olmadığı için yolunu şaşırabilir, şeytanın veya nefsinin tuzağına düşebilir. Rehber olmadan yola çıkmak birçok bilinmezliği ve zorluğu beraberinde getirmektedir. Bu da ancak müridin bu yolda yürüyebilmesi için daha önce o yolu yürümüş, yolun tehlikelerini, güzelliklerini, yaşayarak ve görerek tecrübe etmiş bir kılavuzla mümkün olabilmektedir. Buradan yola çıkarak bir mürşide bağlanmak çok önemli ve elzemdir denilebilir.

Yukarıda zikredilen durum Kur'ân-ı Kerim'de şöyle ifade edilmektedir: “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşmaya vesile arayın ve Allah yolunda cihad edin ki, kurtuluşa erebilesiniz.*”⁴¹ Burada Allah Teâlâ, kurtuluşa ermek için iki durumdan bahsetmiştir. Biri Allah yolunda cihad iken diğeri O'na yaklaşmak için vesile edinmektir. Âyetin geneline baktığımızda bu iki durumun birbirini tamamladığını görmekteyiz. Bu bağlamda gerçek cihad nefis terbiyesiyle, vesile ise bu terbiyeyi gerçekleştirmede rehberlik eden bir yol gösterici ile olmaktadır. Mürid çıktığı yolda kendisine bir rehber arar, bu kişi ise âyet bağlamında düşünüldüğünde mürşid-i kâmil olabilmektedir. Kuşeyrî, bizim burada bahsettiğimiz vesile edinmek durumunu “*Allah Teâlâ'nın ihsan ve inâyetiyle hakka'l-yakîn mertebesine ulaşmak*”, şeklinde yorumlamıştır. Bu mertebeye ulaşmanın mihenk taşlarından biri ise Allah'ın velî kullarını vesile edinmek suretiyle Allah Teâlâ'ya yakınlaşmaktır.⁴²

Miftâhu'l-ârifin'de muhabbet konusu hem Allah'a hem insanlara nispet edilerek kullanılmıştır. Allah ile kul arasında olabileceği gibi mürid ile mürşid-i kâmil arasında da olabilmektedir. Mürşid-i kâmile duyulan muhabbet, Allah'a duyulan muhabbet için bir aracı olarak görülmüştür. Mürşide muhabbetin aslı ise Allah'ın rızasına kavuşmaktır.⁴³

Hasan Hilmî'ye göre şeyhlik makamı Allah'a ve Resûlü'ne davet konusunda üst derecelerden biri kabul edilmiştir. Hücvirî, bu konuda müridin kendisine bir mürşid-i kâmil edinmesinin ne derece önemli olduğunu, hastalıklı olan bir müridin şifasının, tabibin yani mürşid-i kâmilin uygulayacağı doğru tedavi ile mümkün olacağı zikredilmiştir.⁴⁴ Hasan Hilmî bu benzetmeyi mürşid-i kâmilin bir yaraya merhem olması ve ancak onunla yaranın iyileşmesi şeklinde belirtmiştir.⁴⁵

Sâlik, İsmail peygamberin kurban edileceği zamanki tutumu gibi mürşid-i kâmiline sadâkat göstermelidir. Bu bağlamda sâlike feyzi ilâhi, mürşid-i kâmile teslim ve tefviz ile gelmektedir. Çünkü onlar ilhama miras yoluyla vekil olurlar. Hasan Hilmî bu durumu “*İntisab eyler isen keşf olur esrâr-ı hak*” dizeleriyle aktarmaktadır.⁴⁶

Mürşid-i kâmile karşı muhabbet beslemek aynı zamanda ihlas ve edep sahibi olmayı da gerektirmektedir. İhlâs ve muhabbet Allah tarafından ihsan edilen bir lütuf ve nimettir. Çünkü bir mürşide karşı muhabbet beslemek ona karşı sevgili ve saygılı olmayı da beraberinde getirmektedir.⁴⁷

Hasan Hilmî, mürşid-i kâmilin önemine değinmekle beraber kendisinde benlik algısı gören mürşitten uzak durulması gerektiği ve ondan bir fayda elde edilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Çünkü Hasan Hilmî'ye göre böyle bir kimsenin müridi olmak nurun zail olması gibidir.⁴⁸

SONUÇ

Hasan Hilmî XIX. yüzyılda yaşamış mutasavvıf, şair ve kürsü şeyhidir. Kaleme aldığı birçok eseri mevcuttur. *Miftâhu'l-ârifin* adlı eserinde bazı tasavvuf istilahlarını kapsayacak konulara yer vermiştir. Muhabbet kavramı ise eserinde kullandığı önemli kavramlardan biridir.

⁴⁰ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII. Asırlar]* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 297-301.

⁴¹ Mâide, 5/35.

⁴² Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Lübnan: Daru'l Kütübü'l- İlmîyye, 2007), 1/263.

⁴³ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifin*, 58.

⁴⁴ Hücvirî Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi- Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 115.

⁴⁵ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifin*, 452.

⁴⁶ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifin*, 35, 51, 359.

⁴⁷ Bağdâdî, *Hâlidîyye Risâlesi*, 45.

⁴⁸ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifin*, 24, 314.

Muhabbet tasavvufun ilk teşekkülünden bu yana tasavvufi eserlerde kendisine yer bulmuş bir kavramdır. Aşk, sevgi gibi anlamlarda da kullanılmakla birlikte Allah ile kul arasında meydana gelen karşılıklı sevgi olarak açıklanmıştır.

Muhabbete ulaşılması için sâlikin birtakım esasları yerine getirmesi gerekmektedir. Her bir esas diğerini de etkilemekte ve bu yolda sâliki bir adım daha ileri taşımaktadır. Mürşid-i kâmile olan muhabbet, peygamber sevgisini açığa çıkararak Allah'a olan muhabbeti de besler. Mürşid-i kâmilin rehberliği ve öğretileri, peygamberin ahlaki örneği ve onun sünnetine tabi olmakla birleştiğinde, sâlikin Allah'a olan muhabbet ve bağlılığı da artar. Hasan Hilmî'nin aşağıda yer alan dizeleri muhabbet yolunda çekilen çilelerin sâlike nasıl görüldüğünü yansıtmaktadır:

“Muhabbet tohumu kalbimde biterse ya Resûlullah
Bu aşkım bergüzâr olsun yolunda ya Resûlullah
Muhabbet kevseri meşhur şifâdır hak adâlette
Cefalar âşika hak'dan safâdır ya Resûlullah”⁴⁹

KAYNAKLAR

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahih*. Beyrut: Daru'l-Beşâiru'l-İslamiyye, 1430.
- Dumlu, Mikail. *Tasavvufî Düşüncede Muhabbet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Ekici, Hasan. *Hasan Hilmî Edirnevî Divanı (İnceleme-Metin)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ekici, Hasan - Taş, Bünyamin. *Hasan Hilmi ve Münzevî Risâlesi*. ed. Murat Altuğ. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Gider, Mahmut. “Muhabbet Duygusu Ekseninde Şekillenen Bir Gelenek: Mevrit”. *Yitiksöz Sanat, Edebiyat ve Düşünce Dergisi* 14 (3), 74-77.
- Hasan Hilmî. “*Miftâhu'l-Arifin*” *Tarikat Ehlinin El Kitabı*. thk. İrfan Gündüz vd. İstanbul: Şelale Yayınevi, 1981.
- Hasan Hilmî. *Münzevî Risâlesi*. İstanbul: Ankara, 06 Mil Yz A 1942, 1a-72a.
- Hücvirî Ali b. Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi- Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. baskı., 2018.
- Kayıcı, Haluk. *Sâlnâmelere Göre İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapısıyla Edirne Sancağı*. Edirne: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, Birinci., 2013.
- Kazancıgil, Ratip vd. (ed.). *Edirne İl Yıllığı: Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901*. Edirne: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, İkinci Baskı., 2014.
- Koçyiğit, Ömer. “Abdülfeâtâh el-Akrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 14. Basım, 2019.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. Lübnan: Daru'l Kütübi'l- İlmiyye, 2007.
- Memiş, Abdurrahman. *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sazlık, Fatma. *Hasan Hilmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Divan'ı ve Divan'ın İncelenmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Sühreverdî, Şihâbuddîn. *Gerçek Tasavvuf “Avârifü'l-Meârif”*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 7. Baskı., 2010.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII. Asırlar]*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar, 20. basım., 2015.

⁴⁹ Hasan Hilmî, *Miftâhu'l-ârifin*, 358.

Rivâyetler Işığında Cem' Kavramının Dönemsel Anlamları

Mehmet Ali Şal*

ÖZET

Cem'ul-Kur'ân ifadesiyle tefsir usûlü ve kırâat kitaplarında konu başlığını teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm'in toplanması konusu, Kur'ân ilimleri açısından önemli mevzulardan biridir. Kur'ân'ın metinleşmesi diğer bir ifade ile mushaf haline gelmesi bağlamında âlimler farklı rivâyetlerle konuyu tartışmışlardır. Özellikle oryantalistlerin konu edindiği bu mesele kaynaklarda tafsilatlı bir şekilde işlenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in derlenmesi, üzerinde çok konuşulan bir meseledir. Bu sebeple bu çalışmada cem kavramı sözlük ve ıstılâhî anlamları verilerek mahiyetinin ne olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Çünkü bu kavramın farklı tanım ve boyutları vardır. Bu anlamda cem, Kur'ân'ın, levh-i mahfûzdaki varlığından iki kapak arasına alınmasına kadar bir süreci kapsayan bir kelimedir. Kur'ân metninin oluşması yönündeki anlamları bir yana Kur'ân metnini oluşturan yazıların imlâ farklılıkları ile ilgili tartışmalara da dolaylı etkisi bulunmaktadır. Bu çalışmada, zengin bir anlam yelpazesi olan cem kavramının dönemsel anlamlarının neler olduğu, rivâyetler ışığında açıklamak ve Hz Peygamber ve hulefâ-i râşidin zamanında Kur'ân'ın toplanması meselesine cem perspektifinden bakılarak kavram hakkında tetkikler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cem, Kur'ân.

GİRİŞ

Cem kavramı, sözlükte “Toplamak” anlamına gelmektedir. Bazı âlimler, bu sözcüğün “Ezberlemek” ve “Yazmak” şeklinde iki manada kullanıldığını da ifade etmişlerdir.¹ Cem kavramının tefsir ıstılâhında anlam genişlemesi gerçekleştiren şemsiye bir kavram olduğu aktarılmaktadır. Zira Kıyâmet sûresinde (إِن عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقِرَاتَهُ) “Şüphesiz onu cem' etmek (hafızana yerleştirmek) sana ezberlettirmek bize aittir”² âyetinde Kur'ân ayetlerinin korunmasını Allah bizzat kendisi üstlenmiş ve bu âyette cem kavramının genişleyen anlam dâiresine bu âyet delil olarak zikredilmiştir.

Cem kavramının tarih üstü varlığında korumak anlamı taşıdığı belirtilmiştir. Nitekim Kur'ân'ın teşekkül sürecinde koruma anlamı soyut olarak kullanılmış, o yeryüzüne indiğinde Hz Peygamber ve hulefâ-i râşidin gayretleri ile somut ve soyut olarak anlaşılmaya başlamıştır. Özetle genel bir kavram olan cem, hıfz kavramı arasında kavram değişikliği gerçekleşmiş ve yeryüzü cihetinde vahyin inişi sırasında kısmen hususileşerek varlık alanında somutlaşmıştır. Allah, Kur'ân'ı indirmeden önce levh-i mahfûzda korumuş, indikten sonra sahâbe-i kirâm hem soyut manada ezberlemiş hem de somut anlamda bir takım malzemelere yazmışlardır. Bu çalışmada, cem kavramının sözlük ve ıstılâhî anlamları bağlamında levh-i mahfûzdan yeryüzüne inişine kadar sayfeler de yazılıp ezberlenerek iki kapak arasına alınmasına ve buradan da metin olarak tek lehçeye indirgenmesine kadar olan serüveni cem (hıfz, inayet, ihtimam) çerçevesinde ele alınmıştır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 106.

² *Kur'an yolu mealî*, Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Kıyâmet 75/17.

CEM'U'L- KUR'ÂN

Usul kaynakları incelendiğinde cem kavramı ile iki konunun kast edildiği görülür. Birincisi, Hz Peygamber'in emriyle Kur'ân ayetlerinin yazılması ve ezberlenmesidir. İkincisi ise Hz Ebubekir'in halîfelîği sırasında tek nüsha ile iki kapak arasına alınmak sûretiyle Kur'ân'ın muhafaza altına alınma (toplanması)sıdır.³

Cem kavramına sözlük anlamı olarak baktığımızda "Bir şeyi bir şeye katmak, eklemek, ilave etmek, bir araya getirmek, okumak, bir nesneyi veya onun bölümlerini ve onun parçalarını birbirine yaklaştırmak ve toplamak, dağınık bir şeyi toplamak, dağınık nesnelere biriktirmek gibi⁴ anlamlar göz önüne bulundurulduğunda ezberlemek, yazıya aktarmak⁵ (Kur'ân'ı derhal yazıya geçirmek), derlemek (dağınık bir şeyi toplamak) ve okumak" gibi anlamlar karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamları dönemsel zaman aralıklarıyla Kur'ân'ın korunmasına yönelik her üç merhalede yapılan çalışma ile Kıyâmet sûresindeki 17 ile 19. âyetlerde Allah'ın peygamberine "Onu toplamak ve okutmak bize aittir" beyânı, Kur'ân'ın korunmasını Allah'ın bizzat kendisi tekeffül ettiği gerçeği ile örtüşmektedir.⁶

Cem'u'l-Kur'ân, diğer ifadeyle "Kur'ân-ı Kerîm'in toplanması" anlamına gelen ve usûl kitaplarında başlık olarak verilen (جمع القرآن) bir izâfet terkibi olarak fiil mefûlüne muzaf olmuştur. (تأليف) ⁷ isim tamlamasında "Dağınık nesnelere biriktirmek" dağınık bir şeyi bir yere toplamak, memzûc ettirmek" جمع المال المتفرق جمعاً ifadesinde ise "Parça parça dağınık malı toplamak" anlamlarına gelmektedir.⁸

Cem'u'l-Kur'ân ifadesi "جمع" mastarının Kur'ân'a râci bir zamire izafesi (جمعه) biçiminde Kur'ân-ı Kerîm'de Kıyamet sûresinde geçmektedir. (Resûlüm!) "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıvıltatma. Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak bize aittir."⁹

Cem'u'l-Kur'ân, ıstılah anlamı olarak "Hz. Peygamber ve halifeler zamanında Kur'ân'ın ezberlenmesi, toplanması ve mushaf haline getirilmesi" şeklinde tarif edilmiştir. Buradaki cem kavramıyla özel bir toplama ki ayrı ayrı yerlerdeki Kur'ân ayetlerini yeniden yazarak sayfalarda toplamak, sonra bu sahifeleri sûre ve âyetleri düzenlenmiş bir şekilde diğerinden istinsah ederek tek bir hafta birleştirmek (toplamak) anlamındadır.¹⁰ Cem'u'l-Kur'ân terkibi, Hz. Peygamber zamanında iki anlama mukâbil kullanılmıştır. İlki Kur'ân'ın tamamını ezberlemek,¹¹ göğüslerde ve zihinlerde onu ezbere okumaktır.¹² Diğerisi ise sahifelerde bir takım varaklara kaydetmek ve yazmak şeklinde anla-

³ Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Mahmûd el-Mahmûdîl İbn's-Sabûnî, *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'an*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010), 79.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tezhibü'l-lügâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali Neccâr, (Kahire:y.y., 1979), 1/397 ; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed

Seyyid Kılânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 96 ; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), (Beyrut 1411/1991), 1/81

⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 132 ; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfâ fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 2005), 1/202-203.

⁶ el-Hicr 15/9

⁷ Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muĥîṭ*, (Beyrut: y.y., 1986), "c- m-a" md. 5/30.

⁸ M. Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1887), "c- m-a" md., 4/3796

⁹ el-Kıyâmet 75/16

¹⁰ بَابُ جَمْعِ الْقُرْآنِ الْمُرَادُ بِالْجَمْعِ هُنَا جَمْعٌ مَخْصُوصٌ وَهُوَ جَمْعٌ مُتَّفَرِّقٌ فِي صُحُفٍ ثُمَّ جَمْعٌ تِلْكَ الصُّحُفِ فِي مُصْنَفٍ واحد مرتب السور والآيات İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 4/11 ; Bedruddîn Ebû Muhammed Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* nşr. İdâratu't-Tıbbâati'l-Müniriyye. (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2005), 22/16

¹¹ Ebü Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, (Kuveyt: Müessesetü Ğuras, 2006), 1/70

وإنما روي: حتى أجمع القرآن، يعني أتَمَّ حفظه، فإنه يقال للذي يحفظ القرآن: قد جمع القرآن

¹² إنه أحد الأربعة الذين جمعوا القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم: زيد بن ثابت ومعاذ بن جبل :

şılmıştır. Nübüvvet çağında nüzûl başlangıcında ezber manasında kullanılan cem, nüzûl sürecinde her iki anlamla birlikte kullanılmıştır. Vahiy ezberlenmek ve yazılmak sûretiyle tamamlandıktan sonra cem kavramına başka anlamlar da yüklenmiştir.

Rivâyetler Işığında Cem' Kavramına Yüklenen Anlamlar

Bu konuda ilk olarak yer verilecek rivâyet Hz. Ali'den nakledilen şu olaydır:

وَأَبِي بِن كَعْبٍ وَأَبُو زَيْدٍ هَذَا. قَالَ أَبُو عَمْرٍ: إِنَّا أَرَيْدُ بِهَذَا الْحَدِيثِ الْأَنْصَارِ وَقَدْ جَمَعَ الْقُرْآنَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ عُمَانُ بْنُ عَفَانَ وَعَلِيٌّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَبَنُ الْعَاصِ وَسَالِمُ مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. (وإنما رويوا: حتى أجمع القرآن، يعني أتم حفظه، فإنه يقال للذي يحفظ القرآن: قد جمع القرآن) Hz. Ali'nin Kur'ân'ı Kerîm'i cem edene kadar ridâsını giyip Cuma namazı dışında dışarı çıkmayacağına dair yemin etmiştir. Bu rivayet etrafında cem kavramı ile kastedilen birkaç rivayet söz konusu olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'i nüzûl sırasına göre cem ettiği, ¹³ başka rivâyette mushaf haline getirmesi sadece Kur'ân'ı cem ettiği¹⁴ zikredilmiştir. İbn Kesîr'e (öl.) göre, rivâyette geçtiği gibi cem, Kur'ân'ı ezberlemeyi tamamlamak anlamı kastedilmiştir. Bu anlamı destekleyen bir hadîsten (وإنما رويوا: حتى أجمع القرآن، يعني أتم حفظه، فإنه يقال للذي يحفظ القرآن: قد جمع القرآن) söz konusu rivâyetlerden "Hz. Ali'nin (r.a.), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından hemen sonra kur'anı cem etti" ifadesinden ezberlemediği âyetleri ezberleyip ezberini tamamladığı ve nüzûl sırasına göre bir mushaf istinsah ettiği şeklinde de anlaşılmıştır.¹⁵

Hz Ali'nin Kur'ân'ı toplama yönünde rivayetlerde geçtiği üzere Âlûsî (öl. 1270/1854), bu kavramın ezberleme manasında olabileceğini ifade ederek Hz. Peygamber'in vefat ettiği zamanlarda Hz. Ali'nin (ö. 40/661) o vakit Kur'ân'ı cem ettiği yönündeki rivâyetleri tahlili neticesinde buradaki cemin ezberleme manasına geldiğini nakleder.¹⁶ Ayrıca Hz. Ebûbekir'in (öl. 13/634) Kur'ân'ı cem etmeden vefat etmesi ve Hz. Ömer'in (öl. 23/644) Kur'ân'ı cem etmeden şehit edilmesiyle ilgili rivâyetlere dayanarak bu kavramla kastedilenin Kur'ân'ın tümüyle ezberlenmediğini gösterdiği de iddia edilmiştir.¹⁷

İkinci tür rivâyetler Hz. Peygamber'den sonra "c- m-a" fiiline daha başka anlamlar yüklenmesiyle ilgili nakledilenlerdir. Örneğin "Hz peygamber zamanında Kur'ân'ı cemedeler" başlığında cem kelimesiyle¹⁸ "Kur'ân'ın hepsini ezberlemek", "Kırâat vecihleri, fıkıh, ahkâm, nâsîh ve mensûh, esbâb-ı nüzûl gibi hususları bilmenin yanında Kur'ân'ın tümünü ezberlemek", ¹⁹ "Kur'ân'ın tümünü ezberden Hz. Peygamber'e arz" veya "Kur'ân'dan ezberlediği ve yazdığı âyetleri Hz. Peygamber'e arz etmek" gibi anlamlar çıkarılmıştır.²⁰

وأبي بن كعب وأبو زيد هذا. قال أبو عمرو: إنا أريد بهذا الحديث الأنصار وقد جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة منهم عثمان بن عفان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله

¹³ Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân Fî ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut; Daru'l Kitâbi'l-Arabi, 2012), 2/465 ; Mustafa Dîbel-Biğâ-Muhyiddin Dîb Mesto, *el-Vâzih fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Dîmeşk: 1418/1998), 12/70.

¹⁴ İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es (İbn Ebî Dâvûd). *Kitâbu'l-Mesâhif*, (Kuveyt: Müessesetü'l-Ğuras, 2006), 1/169-170.

¹⁵ İbni Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/170

قلت: وهذا الذي قاله أبو بكر أظهر، والله أعلم، فإن عليا لم ينقل عنه مصحف على ما قيل ولا غير ذلك، ولكن قد توجد مصاحف على الؤس العثماني، يقال: إنها بخط علي، رضي الله عنه، وفي ذلك نظر، فإنه في بعضها: كتبه علي بن أبي طالب، وهذا لحن من الكلام؛ وعلي، [ص: 34] رضي الله عنه، من أبعء الناس عن ذلك، فإنه كما هو المشهور عنه هو أول من وضع علم النحو، فيما رواه عنه أبو الأسود ظالم بن عمرو الدولي

¹⁶ Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985), 1/22

¹⁷ Celâlüddîn es-Suyûtî *el-İtkân fî'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-İbrâhîm, (Kahire: Heyetü'l-Mısıryye, 1974), 157

¹⁸ Mesela Sa'd b. Ubeyd el-Evsî Hz. Peygamber (a.s.) devrinde Kur'ân-ı Kerîm'i cem'edenlerden

عمير بن سعد عامل عمر هو عمير بن سعد بن شهيد بن عمرو الاحد الاوس وقال الواقدي: ما هو عمير ابن سعد ابن عبيد اقلل ام ابوه سعد يوم القادسية وسعد هذ يروي Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir el -Belâzürî, *Fütuhu'l-Buldân*, (Beyrut: Müessesetil-Mearif, 1987), 178.

¹⁹ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî et-Türkî (745-794/1344-1392), *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân'l-Kur'an*. Tahkîk, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/305 ; İbn Hacer, *Fethu'l-bari bi şerhi Sahihi'l-Buhari*. Thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 9/51

²⁰ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tunisî, *et-Takyîdü'l-Kebîr fî Tefsîri Kitabillah El-Mecîd*, nşr. Külliyyetu Usulî'd-Dîn, (Riyad: Câmîatu el-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1/216 ; İbn Abdilber, *Câmî'u Beyânî'l-İlmi ve Fazlîhi*,

Tefsir usûlü veya Kur'ân ilimleri ile ilgili temel kaynaklarda söz konusu meselede konu ele alınırken Hz. Peygamber zamanında ezberlemek anlamında bir "c-m-a" fiilin kullanıldığını ve Kur'ân'ı ezberleyenler ile ilgili hadîslerin delil olarak zikredildiği görülür. *جَمَعَ الْقُرْآنَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ أَرْبَعَةً، كُلُّهُمْ مِنْ أَبِي زَيْدٍ، وَأَبُو زَيْدٍ بَنُ جَبَلٍ، وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ قُلْتُ لِأَنْسٍ: مَنْ أَبُو زَيْدٍ؟ قَالَ: أَخَذَ عُمُومَتِي* Katâde'nin, Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-712) naklettiği rivâyete göre Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı Übey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]), Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Ebû Zeyd (Enes b. Mâlik'in amcalarından biri)²¹ ve Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]) olmak üzere dört kişi ezberlemiştir, şeklinde gelen "c-m-a" fiili ezberlemek anlamında olduğu anlaşılmaktadır.²²

Enes b. Mâlik: مات مالك: مات النبي ﷺ ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد قال: ونحن ورثناه. Enes b. Mâlik yoluyla gelen rivâyette Hz. Peygamber vefat ettiği zaman "Kur'an'ı şu dört kişiden başkası toplamamıştır."²³ Bunlar Ebu'd-Derdâ, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebu Zeyd'dir." Hz Enes'in bu rivâyetinde yanlış algılama yapmış olacağı zikredilmiştir. Çünkü bu dört kişiyle arkadaşlık yaptığı ve sevdiğinden dolayısıyla ilk hatıra gelenleri söylenmiş olabileceği²⁴ ya da bu dört kişi Hz Peygamber'in ağzından almış diğerleri almamıştır, manasını kastettiği savunulmuştur.²⁵ Aksi takdirde Kur'ân-ı Kerîm, dört kişiyle sınırlandırılmış olmaktadır. Kur'ân'ın hem ezber ve hem de yazma yönü, sadece bu dört kişiden ibaret anlamını taşıması doğru görülmemiştir. Zikredilen her iki rivâyette dört kişinin sıralamasında farklılık olması dört kişiden başkası toplamamıştır, anlamını da ortadan kaldırmaktadır. Çözüm olarak İbnü'l-Hacer el-Askalânî şu görüşü zikretmiştir: "Evs ve Hazrec kabileleri birbirleriyle rekâbet halinde oldukları için rivâyette geçen dört kişinin ensardan olması sebebiyle rekabet ve yarış anlamında söylenmiştir. Yoksa bir sınırlama getirilmesi mümkün değildir."²⁶

Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen hadîste "Kur'an'ı şu dört kişiden alınız; Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Muaz bin Cebel, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe'dir." Bu hadîsle ilgili rivâyeti nakleden Mesruk b. Ecda' şu yorumu yapmıştır: "Abdullah b. Amr bin el-Âs rivâyetinde geçen kişiye arasında Abdullah b. Mes'ûd'un da olduğunu, bazıları zikretmiştir. Zira Hz. Peygamber'in yanında bulunup onu dinlediğinde Abdullah b. Mes'ûd'u sevdiğini haber vererek şu dört kişiden Kur'ân'ı alınız buyurmuştur."

Kur'ân kırâatini bu dört kişiden almaya tahsîs edilmesi, onların zabt (ezber) ve edâ (okuma) yönünden daha iyi olması ya da Hz. Peygamberden müşâfehe yoluyla almak için kendilerini bu ilme adanmaları sebebiyledir. Bu rivâyetle diğer iki rivâyet de, ikisi ensardan Muâz ve Übey isimleri geçmektedir. Ancak diğer ikisi, muhacirlerden Abdullâh b. Mes'ûd ve Sâlim isimleri geçmez. Ancak Übey ve Ebud-Derda isimleri yer değiştirmiş şekilde hadîs gelmiştir. Yukarıda geçen Ebu Zeyd ismi İbn-i Hacer'in Enes'ten, Buhârî'nin şartı üzere bir isnadla naklettiği açıklamada şöyle gelmiştir: "Kur'ân'ı cem eden Ebu Zeyd'in ismi Kays b. Seken'dir. Adiy b. Neccar oğullarından amcalarımdan biri bizden bir kişiydi. Öldüğünde çoluk çocuğu (bir nesli) ve zürriyeti kalmamıştı, biz ona vâris olduk".²⁷ Sonuç olarak bu hadîslerden yola çıkarak "Kur'ân'ı hem zabt (yazma-ezberleme) yönünden hem de eda (okuma) yönünden bu kadar sahâbi vardır" denilemez ve bir sınır getirilemez.

"Hz. Peygamber Zamanında Kur'ânı Cem Edenler" başlığının ikinci maddesindeki özellikleri taşıyan sahâbenin sınırlı olması mümkün olduğu gibi zikredilen sahâbelerin sayılarının tam olarak

thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî, (Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1994), 1/336 ; İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber Ve Sahabenin Durumu", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/44, (1961)

²¹ Süyûtî, Ebû Zeyd'in ismini Kays b. Seken olarak ifade eder. Konuya ilişkin farklı rivâyetler için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 158.

²² Ebî Abdillâh Muhammed bin İsmail b. el-Buhârî, *Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, "Menâkibü'l-Ensâr", 17 (no: 321).

²³ Buhârî, *Fedailu'l-Kur'an*, 7, (No: 5004) ; Buhârî, "Menâkıb", 24 (No. 3437)

²⁴ Mûsevi el-Hûi, *el-Beyan fi Tefsiri'l Kur'an*, (Necef: Daru'z-Zehra, 1966), 251-277; Süyûtî, *el- itkan*, 1, 155

²⁵ Abdullâh Muhammed Bin Ahmet El Ensari, *el-Kûtube e-Camii Ahkamil Kur'an* (Beyrut:1988), 1/42

²⁶ Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 108.

²⁷ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari*, 8 (no: 5004)

tespit edilmesi de oldukça zordur. Râvilerin, söz konusu özelliklere sahip sahâbeye dair verilen isimler, hasrı ifade etmez. Daha ziyade, o râvînin böyle olan sahâbelerden kendisinin bildiklerini ifade eder. Ya da Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Übey b. Ka'b, Sa'dü'l-Kârîdiye meşhur olan Ebû Zeyd Sa'd b. Ubeyd el-Ensârî, Hz. Ebû Bekir, Osmân b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mesûd, Ebû Zeyd b. Sâbit b. Zeyd el-Ensârî, Abdullah b. Amr b. Âs, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe, Temîm ed-Dârî, Ubâde b. Sâbit, Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi en meşhur ve herkesçe bilinenleri²⁸ ifade eder.²⁹

Cem kavramının ikinci anlamı ise farklı yazı malzemelerinde bulunan vahyin sahîfelerde yazılması, sonra bu sahîfelerin sûreleri ve âyetleri tertipli bir şekilde bir Mushaf'ta toplanmasıdır.³⁰ Bu cem iki türlüdür: Birincisi âyetlerin sûrelerde toplanmasıdır ki bu tevkîfidir ve ittifakla Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilmiştir. İkincisi, sûrelerin toplanmasıdır ki burada âlimler üç görüş illeri sürmüşlerdir: a) Sûrelerin hepsinin tertibi tevkîfidir. b) Sûrelerin tertibi içtihadîdir c) Sûrelerin bazısının tertibi tevkîfî, bazısının ise içtihadîdir. Bu mesele asıl konumuzla ilgili olmadığı için bu kadarı ile iktifâ edilmiştir.

Sehâvî'ye (öl. 643/1245) göre cem, yazıya aktarmak manasındadır. Zira Kur'ân'ın isimlerinden biri de "el-Kitâb"tır. Bu sebeple her iki fiil birleştirmek ve yaklaştırmak anlamları doğrultusunda yazmak anlamında "ketebe" ve "ceme'a" fiilleri aynı anlamı karşıladığına delil gösterilebilir. Bahsedilen anlamlarıyla kavrama dair "Câmi'u'l-Kur'ân" başlığı kaynaklarda geçmektedir. "Kur'ân'ı cem eden -yazan- kimse/kimseler" manasında kullanılmıştır.³¹

CEM'UL-KUR'ÂN İFADESİNİ DÖNEMSEL ANLAMLARININ KARŞILAŞTIRMASI

Mutlak koruma 3 şekilde gerçekleşmiştir:

- Semada iken, في لوح محفوظ
- Semadan inerken وحفظا من كل شيطان
- Yere indikten sonra ان علينا جمعه

Sema da iken Kur'ân, hıfz kelimesi ile korunduğunu, aynı şekilde nüzûl esnasında da hıfz kelimesi ile korunduğu âyetlerden anlaşılıyor. Ancak Kur'ân âyetleri soyut âlemden somut âleme geldiğinde bu ifadenin değiştiği görülmektedir. "Onlar ne derse desin, doğrusu bu pek şerefli bir Kur'ân'dır. Onun aslı Levh-i Mahfûz'da her türlü müdâhaleden koruma altındadır"³² âyetindeki mahfûz diye vasıflanarak bu teyid edilmiştir. Allah, Kur'ân-ı Kerîm'i yeryüzüne indiriliş sürecinde korumuş ve onu temiz bir ruh (Cebrail) ile birlikte indirmiş ve bu süreçte pis ruhların ona ulaşmasına yol yoktur. Allah, "Onu (ilâhî

²⁸ İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Teymî el-Kureşî, *Kitâb el-Müdhiş*, thk. Mervan Kabbânî, (Beyrut: 2005), 51 ; Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b.b.Kâymâz ez-Zehabî, *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-A'sâr*, nşr. (Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 168 ; İbn Hacer el-Askalanî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 9/51-53

²⁹ قال ابو بكر بن الطيب لا تدل هذه الاثار على ان القرآن لم يحفظه في حياتي النبي صلى الله عليه وسلم غير عبد/ الله سالم ومعاذ وابي ابن الكعب لانه لم يجمعه غيره اربعة من الانصار كما قال انس ابن مالك فقد ثبت بالطر المتواترة انه جمع القرآن عثمان وعلي وتميم الداري وعبادة بن الصامت وعبد الله ابن عمرو بن العاص، وثبت انه سال النبي صلى الله عليه وسلم في كم يقرأ القرآن ؟ فقال في شهر فقال: اني اطيق اكثر من ذلك.. الحديث. فجمعه عمرو بن العاص وغيره. روي ان النبي صلى الله عليه وسلم أقرأ خمس عشرة سجدة في القرآن منها ثلاث في المفصل، وفي الحج سجدتان ذكر الأسانيد بذلك ابو بكر بن الطيب في كتاب الإنتصار. بقول انس لم يجمع القرآن غير اربعة قول يتعذر العلم بحقيقة ظاهره وله وجوه من التأويل.....

Battâl Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik, *Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, (Riyad: 2003), 10/ 241-244.

³⁰ Ebû Muhammed Bedreddin el-Aynî Mahmûd. b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-kârî'fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 25 Cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 20/16

³¹ Ebû'l-Hasen Alemüddîn Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), 1: 28.

³² el-Bürûc, 85/22

öğüdü) şeytanlar indirmedi. Bu onların yapacağı iş değildir, zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır” buyurmuştur.³³

O Kur’ân’a tertemiz ruhlar ulaşabilir. Onlar da meleklerdir. Allah onu gökten bilgi öğrenmek isteyip kulak hırsızlığı yapan şeytanlardan korumuştur. Meleklerden güçlü bekçilerle, dinleyip alıp kaçmak isteyen şeytanları engellemek ve onları yakıp yok eden yıldızlarla Kur’ân’ı korumuştur. Kur’ân-ı Kerîm’i, her iki metafizik alanda da Allah koruyacağını vaad etmiş ve kavram olarak hırs kavramını ile bu manayı belirtmiştir. O halde Allah, Kur’an-ı Kerim’i gökte iken, gökten inerken ve yeryüzüne indikten sonra korumuş ve muhâfaza etmiştir.

Yeryüzü cihetinde Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman zamanında Ezberlemek ve Yazmak, İki Kapak Arasına Almak ve İstinsah Faaliyetinde Bulunmak anlamında anlaşılmıştır. Şimdi yeryüzüne inen âyetlerin metafizik âlemden çıkıp fizik âlemine gelince, korunmak ve yazılmak mefhumlarını karşılayan Kur’ân’ın en meşhur isimleri olan Kur’ân ve Kitâb kelimeleri bu mefhumlara işaret ederken bunların yanında Kıyâmet sûresinde bulunan *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* (75/17) âyeti³⁴ ile Allah, yine bu koruma boyutunu cem kavramıyla umûmî bir anlama yayarak beyan etmiştir. Cem mefhumunun barındırdığı ezberlemek anlamını Kıyâmet sûresinde, “Onu göğsünde cem etmek, sabit kılmak bize aittir” âyeti ile (okumak)³⁵ ezberletmek anlamını, “Sana vahyi tamamlanmadan”³⁶ Kur’ân’ı okumada aceleci davranma ve “Rabbim! İlmimi arttır de”³⁷ âyetiyle tespit ederken, Hz. Ebûbekir zamanında Kur’ân’ın cem edilmesi olayında Hz. Ömer’in, Zeyd b. Sabit’e söylediği ve Buhârî’nin rivâyet ettiği şu hadîs dikkat çekicidir: (وإني أرى أن تأمّر بجمع القرآن) “Yemame gününde insanlar arasında savaş şiddetlendi. Savaşın şiddetlenmesi ile insanlar arasında kurrâların ölmesi ve toplanmadan Kur’ân’dan bir şeylerin kayıp olacağından korkuyorum. Bu sebeple Kur’ân’ı toplamanız uygun görüyorum.”³⁸ Bu rivâyet, cem kavramının yazılmak anlamında olduğuna delildir. Yine Hz. Ebûbekir’in Zeyd b. Sâbit’e “Kur’ân’ı topla” dedikten sonra akabinde Zeydi’n bu hususu anlatırken, *“Ben Kur’ân’ı onun yazılı bulunduğu hurma dallarından beyaz ince taşlardan, bez parçalarından ve hâfizların hıfzından araştırdım”* rivâyetine baktığımızda (غسب ولخاف) sözlerinin yazılı belgeye delalet ettiği (صدور الرجال) sözü ile de ezberle delalet ettiği nakledilmiştir.

Karşılaştırma yaptığımız cem kavramının Hz. Ebûbekir zamanında Zeyd b. Sâbit’in bu ifadeleri hem ezber hem de yazmak manasına gelirken sadece ezber manası ifade eden Abdullah b. Ömer yoluyla gelen bir rivâyette kendisinin ifadesiyle; *جمعت القرآن فقرأته كله في ليلة* Hz. Peygamber her gün, o güne kadar nâzil olan Kur’ân-ı Kerîm’i hatmeden Abdullah b. Amr b. Âs’a bunu ayda bir, on beş günde bir veya haftada bir Kur’ân-ı Kerîm’i hazmetmesini daha az gün de hatim etmemesini emretmiştir.” Bu hadîsdeki *جمعت* sadece ezberlemek anlamında kullanılmıştır.³⁹

Her iki zamanda da Hz. Peygamber’den ve Hz. Ebûbekir’in dönemi sadece yazmak veya sadece ezberlemek veya hem yazmak hem de ezberlemek anlamları vardır. Ancak Hz. Ebûbekir zamanı bu kelimedede anlam genişlemesi, biraz daha çoğalmıştır. Hz. Ali’den gelen şu rivayet buna delil niteliğindedir: *“Mushaflar konusunda insanlar içinde en büyük mükâfata nâil olan Hz. Ebû Bekir’dir. Zira O, Kur’ân-ı iki kapak arasında ilk toplayan kişidir.”*⁴⁰ Bu rivâyet, bir yan-

³³ eş-Şuarâ, 26/210-212.

³⁴ el-Kıyâmet 75/17 *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* onu göğsünde onu toplamak ve dilinde onun okunmasını sabit kılmak yani onu ezberlettirmek bize aittir manası ile bu ayet delil getirilmiştir.

³⁵ اي لا تعجل بقراءة القرآن ان ينتهي جبريل من قراءته

³⁶ Tâhâ, 20/114

³⁷ Tâhâ, 20/114

³⁸ İbn Kesîr, *Fedâilu’l-Kur’ân*, thk. Sellame, (Riyad: Daru Tayyibe, 1997), 23/24.

³⁹ Rudânî, *Cemü’l-Fevâid, el-İtisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sünne, el-İktisâd fi’l-Amel*, (İstanbul: 2012), 166

⁴⁰ "أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر، إن أبا بكر كان أول من جمع بين اللوحين" Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Haravî, *Kitab-u Fedailu’l-Kur’an*, Thk. Mervan el-Atiyye, vd., (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1995), 155 ; İbn Ebî Dâvûd, *Fî Kitâbi’l-Mesâhifil-Emsâr*, 5 ; İbn Kesîr *Tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm, Fezâilu’l-kur’ân*. 1/25

dan Hz.Ebûbekir döneminde Kur'ân'ın toplanmasının sıhhatine delil olurken diğer yandan ilk cem olma özelliği ile kelimenin kullanım alanı yerini bulmuştur. Zira Kur'ân'ın toplanması deyince ilk akla gelen Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'ın dağınık halde bulunan âyet ve sûrelerini düzenlenmiş bir şekilde iki kapak arasına almak durumudur. Hz. Ebû Bekir, Kur'ân-ı Kerîm'i bu gaye ile iki kapak arasında oluşunu sağlarken cem kavramının ifade ettiği birleştirme, bir araya getirme anlamıyla örtüşmüştür. Hz. Osman ise İslâm beldelerinin fetihlerle genişlemesi dolayısıyla her bölgeye birer kurra göndermiş, gönderilen sahâbeden her kurra Allah'ın peygamberine indirdiği yedi harf ruhsatından birisiyle amel etmiş ve insanlara okumuştur. Bu ise, kıraatlerin çeşitli olmasına ve kıraat ihtilaflarına sebep olmuştur.⁴¹

Hz. Osman, Hz. Ebûbekir'in gerçekleştirdiği iki kapak arasında birleştirme olayı mukâbilinde birçok kırâati, bir kırâate indirmek ve kırâat ihtilaflarının önünü kesmek gibi gaye ile çokluğu bire indirerek ve ihtilafları bertaraf ederek bir noktada birleştirmek gayesiyle insanları bir okuyuşta birleştirdiği için cem kavramı bu manada anlam genişliği ile yerini bulmuştur.⁴²

Cem kavramında üç dönem dışında sahâbe şahsında çok yönlü anlamlar olduğu bazı rivâyetlerden anlaşılmaktadır.

آيت ألا أخذ علي رداي إلا لصلاة جمعة حتى أجمع القرآن فجمعه

- Nüzûl sırasına göre
- Nüzûl sırasına göre yazmak
- Mushaf haline getirilmesi
- Ezberlemeyi tamamlamak.⁴³

مَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- Kur'an'ın tamamını ezberleyenler
- Kırâat vecihleri, fıkıh ahkâm, vücut, nâsih-mensuh, esbab-ı nüzul hususlarını bilmekle beraber Kur'an'ın tamamını ezberleyenler.
- Kur'an'ın tamamını ezberden Hz Peygamber'e arz edenler.
- Kur'an'ın bir kısmını Hz Peygamber'e ezberden arz edenler.⁴⁴

مات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجمع القرآن غير أربعة

- Hem ezberlemek hem de yazmak.⁴⁵

أكثركم أخذًا أو جمعًا للقرآن

- Ezberlemek ve Kur'an'a vâkîf olmak.⁴⁶

قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن القرآن جمع في شيء

- Yazılı olarak bir araya toplamaktır.⁴⁷

Rivayetlerde geçen bu çeşitli anlamlar, âlimler tarafından Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ezberlenmesi ve okunması yönünde sahâbeyi teşvik etmek gibi taltifleri neticesinde binlerce sahâbe Kur'ân için seferber olmuştur. Kimisi Kur'ân âyetlerini ezberlemiş ve kendileri için özel mushaf oluşturmuşlardır. Sahâbe-i Kirâm'ın bu üstün gayretleri neticesinde birbirinden üstün Sahâbe-i Kirâm arasında bazı isimler temayüz etmiştir. Temayüz eden sahâbiler rivâyetlerde isimleri zikre-

⁴¹ Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 115

⁴² Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 115-120

⁴³ Ebu'l Ferec Muhammed b Ebî Ya'kup İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Talik Yûsuf Ali Tavîl, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü-l İlmiye, 2002), 44 ; Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/ 59 ; Ömer Özsoy Kur'an'ın Metinleşme Târîhi, (Ankara: İlâhiyât, 2002), 50 ; es-Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Adva' alâ Mushafi Osman b. Affan*. (İskenderiye: Muessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, 1991), 8.

⁴⁴ Belâzürî, *Fütühü'l-Büldân*, 178. ; Bedreddîn Muhammed b.Abdillah ez-Zerkeşî et-Türkî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/59 ; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 9/51.

⁴⁵ Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/ 72-73

⁴⁶ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1321), 194.

⁴⁷ Ebû Bekir Abdillâh İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif, Mukaddime*, (Mısır: Matbaatu'r-Rahmâniyye, Tash. Arthur Jeffery, 1936), 5.

dilmiş, sonraki dönem âlimler bu rivâyetleri ele alırken Kıyamet sûresinde geçen âyetin (Kıyâmet, 16) anlamından yola çıkarak Kur'ân'a hizmet noktasında çalışma yapmışlardır. Sahâbelerin cem kavramıyla gerek ezberlemek, yazmak gerekse Kur'ân'ın tamamına vâkif olmak manalarının yanında bu kavramın birleştirmek, bir şeyi diğer şeye ekleyerek birleştirmek anlamından yola çıkarak daha zengin bir mana cihetinde yorumlamaya gitmişlerdir. Bu da kırâat vecihlerini bilen, nâsih mensûh konularına kadar anlam kavramın genişlemesine sebep olmuştur. Netice itibariyle bu kavram her zaman içinde kendi zamanına göre anlam kazanmış, kişilere göre anlam çeşitliliği göstermiştir. Esasen cem kavramının perspektifinden bakılarak çeşitli dönemler ve kullanıldığı zaman dilimlerinde bu anlam penceresinden bakılmıştır.

Aşağıda tabloda verdiğimiz zaman zincirinde cem bakışıyla bakıldığında farklı durum ve zamanlarda kişilere ve olaylara göre anlam kazanmıştır. Aslında kelimenin toplamak, yazmak, birleştirmek, eklemek ve bir araya getirmek anlamlarıyla her ihtiyaca karşılık kullanılmıştır. Zira peygamber zamanından beri cem kavramı, Kur'ân ilmine yönelik ezber ve yazmak anlamında rağbet edilen ve kullanılan bir kavramdır. Kur'ânî noktada her çalışmaya cem kavramıyla eşleştirilmiştir.

- Hz Peygamber zamanında → Zihinlerde Ezberlemek/Ezberden okunması
Satırlarda Yazmak /sahifelerde yazılması
- Hz. Ebûbekir zamanında → Kur'ân'ın bir Mushaf'ta âyetleri sûreleri düzenlenmiş kitabeti
- Hz Osman zamanında → Hz. Ebûbekir'in yazdığı Mushaf'tan birçok mushafın istinsahı
- Nuzûl sürecinde → Bazen Ezberlemek /Bazen de Yazmak / Kur'ân'a vâkif olmak
- Rivâyetlerdeki anlamları → Ezberlemek, Yazmak, Hem Ezber Hem Yazmanın yanında Kur'ân'a daha çok vâkif olmak
- Usul kaynaklarında geçen عهد رسول الله صلى عليه وسلم başlığı → Kur'ân'ın tamamını ezberleyenler → Kırâat vecihleri, fıkıh, ahkâm vücûh, nâsih, mensûh esbâb-ı nuzûl hususlarını bilmekle beraber Kur'ân'ın tamamını ezberleyenler → Kur'ân'ın tamamını ezberden Hz Peygamber'e arz edenler → Kur'ân'ın bir kısmını Hz Peygamber'e ezberden arz edenler

Hıfz kelimesi soyut anlamda kullanılırken somut anlamda yerini cem almıştır. [Vahiy, hıfz cem', ve beyan] ile Kur'ân mutlak korunmaya alınmıştır. Bu anlamda kullarına lütfettiği ilhamlarla kelimenin literatürde kullanılması Kur'ân'ın i'câzî yönü olsa gerektir.

Çalışmanın sonuç noktasına Zencânî'nin (öl. 1941) Abdülkadir el-Kürdî ve Muhaysî'nin şu ana kadar geçen bilgileri derli toplu bir şekilde özetleyen şu ifadelerle dikkat çekmek istiyoruz: Zencânî, Kur'ân'a izafesi ile cem'ul-Kur'ân'ın üç anlam barındırdığını söylemiştir. Aynı görüşte olan Muhammed Sâlim Muhaysin de Kur'ân metninin bu günkü hâlini alıncaya kadar üç işlemden geçtiğini ifade etmiştir. Birincisi, iniş süresince Kur'ân âyetlerinin çeşitli malzemeler üzerine yazılarak Hz. Peygamber'e arz edilmesi. İkincisi, Hz. Ebûbekir döneminde Kur'ân'ın deriler üzerine yazılarak iki kapak arasına alınması. Üçüncüsü ise Hz. Osman döneminde Müslümanların aynı tertibe sahip bir Mushaf ve tek bir kırâat üzerine toplanmasıdır.⁴⁸ Ancak Hz. Osman'ın yaptığı çalışmayla, Kur'ân tek bir kırâate indirgeme durumunu kabul etmeyen Muhaysin, Osman mushafının yedi kıraate müştemil olduğunu savunmuştur.

Bu görüşlerle aynı kanaatte olan Kâdî Ebû Bekir de el-İhtisar adlı eserinde Hz. Osman'ın cemi ile Hz. Ebûbekir'in gerçekleştirdiği faaliyet amaç ve gaye açısından farklılık gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre Hz. Osman, Kur'an'ı cem ederken Hz. Ebûbekir'in icra ettiği gibi iki kapak arasına almak gibi bir toplamayı amaçlamamıştır. Ancak Hz Osman, Hz. Peygamber'den işittiği kıraatleri toplamayı ve işitilmemiş olanlarını diskalifiye etmeyi amaçlamıştır.⁴⁹ Abdülkâdir el-Kürdî ise "c-m-a" kelimesinin tüm anlamlarını bir araya getirip zikretmiş ve şöyle özetlemiştir: "c- m - a fiilinin dört anlamı

⁴⁸ Ebû Abdillâh Zencânî, "Târîhu'l-Kur'ân" Takdim, Ahmed Emin, (Beyrut: Müessesetu'l-Alemi 1969), 45 ; Muhammed Sâlim Muhaysîn, "Târîhu'l-Kur'ân'il-Kerîm." (Medine: Davetu'l-Hak, 2008), 153-154.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*. 1/297

vardır.⁵⁰ Bunlar: 1. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Kur'ân'ın ezberlenmesi. 2. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Kur'ân'ın yazılması. 3. Hz. Ebûbekir'in hilâfeti zamanında Kur'ân'ın ince deri üzerine yazılarak bir araya toplanması. 4. Hz. Osman'ın halîfeliği döneminde Kur'ân'ı bir tertip üzerine, yazılarak bütün Müslümanların bir kırâat üzerinde birleştirilmesi.”

Bütün bu değerlendirmelerden ortaya çıkan sonuç şudur: “Hz. Ebûbekir Kur'ân'ı cem etti' cümlesi ile “Hz. Osman Kur'ân'ı cem etti” cümlesi ayrı ayrı anlamlara sahiptir. Hz. Ebûbekir'in Kur'ân'ı cem' etmesi, farklı yazı malzemelerinde olan Kur'ân âyetlerini yazıya elverişli daha kolay bir malzemeye geçerek yazılı olarak bir araya getirilip⁵¹ iki kapak arasına alınan bir Mushaf'ı ifade ederken, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı cem etmesi, pek çok kırâati içinde barındıran bir Mushaf'ı, tek bir Mushaf'a indirgemek sûretiyle Müslümanları, sûreleri sıralanmış tek bir Kur'ân ve tek bir kırâat üzerine toplamasını ifade etmektedir.⁵²

Cem ile hıfz arasındaki fark da şudur: Bu iki kavram arasında umum husus min vecih vardır. Cem, ezber ve yazıyı ihtiva ederken, hıfz sadece ezberi ihtiva eder. Tıpkı kelimeler gibi. Ancak şu var ki hıfz kelimesini sözlüklerde incelediğimizde ezberlemek ve korumak manalarını görürüz bu yönden de hıfz⁵³ kelimesi ezberlemek anlamının yanında koruma amacını da gerçekleştirmiş olur. Zira hıfz kelimesi cem kavramının alt dalında ezberlemek ve korumayı ihtiva eder. Buradan hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in 3 korunma aşamasının gerçek boyutu levh-i mahfûzdur. Zira Allah'ın kelimelerinin tebdil ve tağyire uğramayacağını Allah vaad etmiştir.

SONUÇ

Allah, kulu Hz. Muhammed'e Kur'ân'ı indirmiş, onu âlemlere bir uyarıcı, semâvî kitapların so-nuncusu ve onlara egemen kılmıştır. Mahlûkata karşı bir hüccet, peygamberine bir mucize olarak indirmiştir. Bundan dolayı Allah, Kur'ân-ı Kerîm'in korumasını bizzat kendisi üstlenmiştir. Levh-i mahfûzdaki varlığından dünya semasına oradan da yeryüzüne indirilişine kadar onu koruma altına almıştır. Yeryüzü cihetinde de Kur'ân'ın korunmasına yönelik ilk çalışma olarak Allah, gönderdiği peygamberi zamanında Kur'ân yazılmış ve ezberlenmiş olan âyet ve sûreler bir tertip üzere sahîfe-lerde tedvin edilmiş ve hâfızalarda mahfûz olmuştur. İkinci bir çalışma, sahabe içinde seçkin çok sayıda hâfızların şehit edilmesiyle o kelâmın zevâlî endişeyle, Hz. Ömer'in teklifi ile Hz. Ebûbekir zamanında iki kapak arasına alınmıştır. Üçüncü tekâmül düzeyindeki çalışma da Hz. Osman zamanında resmi bir hüviyet kazanmış olan Kur'ân'ın kırâat ruhsatından faydalanan sahâbe yedi harf vechi üzerinden birini öğrenip okuyup okutmaları neticesinde insanlar arasında okuyuş farklılığı dolayısıyla her bir ekol kendi okuyuşunu kabul görüp diğerini benimsemeyip aralarında niza ve çekişme çıkmıştır. Bu sebeple Hz. Osman, insanları tek bir kırâat üzerinde birleştirerek kargaşa ve fitnenin kökünü kesmiştir. Böylece Kur'ân, hem lafız ve mana yönüyle muhâfaza altına alınırken lafzî yon-den yazılışını gösteren harf veya kelimelerin resmî (şekilsel) hâli dahi Hz. Osman'ın Hz. Hafsa'dan aldığı imam mushafın hattına birebir uyarak istinsah edilmiş ve mushaf şeklini almıştır.

Hz. Osman zamanında istinsah edilen bu mushafın kendine has imla şekli vardır ki “Resm-i Osmânî” ve “Resmü'l-Mushaf” diye bilinir. Söz konusu bu özellikteki yazı ve imla hâli halen o günden bugüne kadar son derece özenle gerek ilâhî gerekse beşerî gayretler ile korunmuştur. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'in toplanması ile ilgili sözlük, ıstılah ve Kur'ân'ın muhâfazası işlenmiş olup sonra Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidin zamanında kitabet/cem merhaleleri ele alınmıştır. Bu merhaleler şu şekilde özet haliyle gösterilebilir:

⁵⁰ Muhammed Tâhir b. Abdülkadir kurdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve Ğarâibü Rasmihî ve Hukmihî*, 2. Basım, (Mısır; Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1953), 183-187

⁵¹ İbrahim Ebyârî, *Târîhu'l-Kur'ân* Daru'l-Kitabi'l-Mısırî, (Kahire: y.y. 1991), 149.

⁵² Ebu Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Mukni fî Ma'rîfeti Mesahifi Ehli'l-Emsar*, (Dimaşk: 1940), 8. ; Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, 1/300.

⁵³ Hicr, 15/9

1. Kur'ân-ı Kerîm, gökteki varlığından yeryüzüne inişi ve yeryüzüne indiğinden beri Allah'ın korumasıyla mahfuzdur.
2. Kur'ân-ı Kerim'in yazılımlı Hz. Peygamber zamanında ve hulefa-i râşidin zamanında üç merhale geçirmiştir. Her merhalenin kendine ait özellikleri ve husûsiyetleri vardır. Kısaca şu aşamalar-
dır: Her üç zamanda kur'an-ı Kerim'in cem'idinden kastedilen; Peygamber zamanında Kur'an'ın tamamı ezberlenmesi ve birçok yazı malzemesine yazılması; Hz. Ebûbekir zamanında sûreleri düzenlenmiş ayetleri peşpeşe sıralanmış olarak tek mushafta yazılması; Hz. Osman zamanında, Hz. Ebûbekir zamanında yazılan mushafın çoğaltılıp birçok mushaflar yazılması.

Cem sebebi, Hz. Peygamber zamanında sırf kitabet ve Hıfz sebebiyle; Hz. Ebûbekir zamanında savaşların çok olmasıyla kurrânın şehit olması hâfızların vefat etmesi sebebiyle Kur'ân'dan bir şeylerin kayıp olacağı endişesi; Hz. Osman zamanında kırâat vecihlerinde ihtilaf çoğalınca, tek bir mushafta cem etmek suretiyle bu ihtilâfın kökünü kesmeyi istemiştir.

KAYNAKLAR

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin el-Aynî Mahmûd. b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahihi'l-Buhari*, Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2005.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-kârî'fi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts. 1999. 2016.
- Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerh-i Sahihi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: b.y, 2003.
- Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütuhu'l-Buldân*. Beyrut: Müessesetil-Meârif, 1987.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail. *el-Cami'us-Sahih (Sahihu'l-Buhârî)*. ed. Ebu Suheyb el-Karmî. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabenin Durumu". *AÜ İlahiyat F. Dergisi*, (1961), .
- Cevzî, İbn Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Teymî el-Kureşî. *Kitâb el-Müdhîş*, thk. Mervan Kabbânî. Beyrut: 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, Tezhîbü'l-lüğa, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali Neccâr, Kahire: 1979.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: 1986.
- Haravî, Ebû Ubeyd Kâsım b.Sellâm, *Kitab-u Fedailü'l-Kur'an*, Tahkik Mervan el-Atiyye - Muhsin harabe - Vefa Takıyyüddîn, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1995.
- Hui, Ebu'l-Kasım el-Musevi. *el-Beyan fi Tefsiri'l Kur'an*. Necef: Daru'z-Zehra, 1966.
- İbn Abdilber. *Câmi'u Beyânî'l-İlmi ve Fazlihi*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî), 2.Baskı, 1994.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b.Ahmed et-Tunisî, *et-Takyîdü'l-Kebîr fi Tefsiri Kitabillah el-Mecîd*. nşr. Külliyyetu Usulî'd-Dîn. Riyad: Câmiatu el-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, t.y.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdillâh, *Kitâbu'l-Mesâhif, Mukaddime*, Mısır: Matbaatu'r-Rahmâniyye, Tash. Arthur Jeffery, 1.Basım, 1936.
- İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail. *Fedailü'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b Ebî Ya'kup İshâk, *el-Fihrist*, Talik Yûsuf Ali Tavîl, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye 2. Basım, 2002.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961.

- Kattân, Mennâ' Halîl, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998, 106.
- Kazvîni, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Hemedânî, Mu'cemü mekâyisi'l-luğa nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Beyrut: y.y., 1991.
- Kur'an yolu meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Muhaysîn, Muhammed Sâlim. *Târihu'l-Kur'an'il-Kerim*. Medine: Davetu'l-Hak 2008.
- Mustafa Dîbel-Biğâ. Muhyiddin Dîb Mesto. *el-Vâzih fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dimeşk: 1418/1998.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an'ın Metinleşme Târîhi*, Ankara: İlâhiyât, Birinci Basım, 2002), 50 ;
- Sabûnî, Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Mahmûd el-Mahmûdî *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010.
- Sâlim, es-Seyyid Abdülazîz, *Adva' alâ Mushafi Osman b. Affan*. İskenderiye: Muessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, 1991.
- Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es (İbn Ebi Dâvûd). *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kuveyt: Müessesetü Ğuras, 2006.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Tayâlisî Ebû Dâvûd, *Müsned*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1.basım 1321.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*. Kahire: Daru lhyai't-Turâsi'l-Arabi, Kahire 1986.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfâ fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.

Türkiye’de Okul Öncesi Dönemde Dini Gelişim Üzerine Yapılan Çalışmaların Değerlendirmesi

Melek Seferoğlu*

ÖZET

Din Psikolojisi, dinin insan davranışlarına olan yansımalarını incelerken Gelişim Psikolojisi ile de iş birliği halinde çalışmaktadır. Söz konusu iki disiplinin ayrıca dinsel gelişim sürecinden de yararlandığı bilinmektedir. Zira bilimsel anlamıyla sperm ve yumurtanın döllenişmesiyle başlayan ve insan yaşamının sonuna kadar devam eden gelişim sürecine dini inancın da eşlik ettiği bir gerçektir. İnsanoğlunun bebeklikten yaşlılığa doğru seyreden gelişim sürecinde özellikle okul öncesi dönemin büyük bir önem arz ettiği düşünülmektedir. Söz konusu dönem çocuğun pek çok alanda ilkleri pür ve yoğun olarak karşısında bulunduğu bir dönem olduğu gibi, dinî düşünce ve duygunun oluşması ve şekillenmesi de büyük ölçüde mezkûr dönemde teşekkül etmekte ve bu durum bireyin hayatının sonrasındaki dönemlerde önemli bir zemin oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle, bebeklik döneminde oluşan temel güven, okul öncesi dönemde de olumlu karşılık bulunduğu takdirde düşünce, karakter ve değer küresinde olduğu gibi dini düşünce ve algı hususunda da önemli bir belirleyici oluşturmaktadır. Öyle ki söz konusu gelişim zamanla bireyin kişiliğini şekillendirmekte ve sonraki yaşamına bir ışık tutabilmektedir. Bu tespitin doğruluğu ve geçerliliği araştırılırken, çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılarak dergiler, makaleler, lisansüstü ve doktora tezleri incelenmiştir. Literatür taramasında okul öncesi dönemde dini gelişim üzerine yapılan çalışmaların sayısının yetersiz olduğu ancak dini gelişime bağlı olarak din eğitimi alanında çalışmaların ağırlık kazandığı ve din pedagogları tarafından yapıldığı görülmektedir. Türkiye’de 1995 yılından itibaren okul öncesi dönemde dini gelişim üzerine yapılan 1 adet doktora tezi, 2 adet lisansüstü tezi, 5 adet makale olmak üzere toplamda 8 adet çalışma değerlendirilmek üzere tespit edilmiştir. Araştırma nitel bir çalışma olup araştırmada doküman analizi tekniği kullanılacaktır. Çalışmamızda, tespit edilen çalışmaların birbirini tamamlar nitelikte olması sebebiyle ilk çocukluk dönemi (2-6 yaş) gelişim özellikleri ve örnek anne-baba modeli üzerinde durulacaktır. Çalışmamızda değerlendirmeye alınacak olan çalışmaların benzer ve farklı yönleri ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Okul Öncesi, Din Psikolojisi, Gelişim Psikolojisi, Dini İnanç, Din Eğitimi

GİRİŞ

Din Psikolojisi, dinin insan davranışlarına olan yansımalarını incelerken Gelişim Psikolojisi ile de iş birliği halinde çalışmaktadır. Söz konusu iki disiplinin ayrıca dinsel gelişim sürecinden de yararlandığı bilinmektedir. Zira bilimsel anlamıyla sperm ve yumurtanın döllenişmesiyle başlayan ve insan yaşamının sonuna kadar devam eden gelişim sürecine dini inancın da eşlik ettiği bir gerçektir. Gelişim Psikolojisi, insanın anne karnında teşekkülünden ölümüne kadar yaşa bağlı olan duygu, düşünce ve davranış değişikliklerini inceler (Sezgin, 2017). Gelişme, insanın bedensel, duygusal ve zihinsel

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

yönden düzenli bir biçimde değişmesi, vücut organlarının kendilerinden beklenen görevleri yapabilecek bir duruma gelmesidir (Kızılgeçit, 2017, s. 63;). Dini gelişme, kişinin çocukluktan itibaren ömür boyu devam eden dini hayatının basitten mükemmele doğru geçirmiş olduğu değişim sürecidir ve temelde bireyin Allah ile kurduğu şuursal ilişkinin gelişimidir (Kızılgeçit, 2017, s. 63; Karaca, 2022, s. 14-16) İnsan yaşamını değerli ve anlamlı hale getiren dini yaşantının temelleri aile ve çevresel faktörlere bağlı olarak bebeklik dönemi öncesinde atıldığı ifade edilebilir (Yakut, 2014). Ayrıca kişilik gelişimini etkileyen faktörlerden birisinin din olduğu bilinmektedir (Mehmedoğlu, 2004). Din duygusu fitri yani yaratılıştan var olan bir duygudur. Duygular, çocuğun doğuştan getirdiği özellikler arasındadır. Müslüman düşünürlerin çoğunluğu, W. James ve Spanger gibi düşünürlerin din duygusunun doğuştan var olduğunu savunmalarına binaen diğer duygular da hayat boyu birbirlerini besleyerek çocuğun dini gelişimini şekillendirmektedir (Oruç, 2010, s. 77-83). Bu duygular gelişim süreci içinde aşama aşama kendini göstermektedir. Bu özellikler çocuğun ana rahmine düşmesiyle birlikte gelişim için gerekli çevre şartları oluşup zaman içinde kendini göstermeye başlamaktadır. Dini gelişim, diğer gelişim alanlarında da olduğu gibi bireye özgü ve çeşitli etmenlerle şekillenen bir süreci kapsamaktadır. Bu süreç içinde kişi dini gelişimin çeşitli boyutlarıyla karşılaşır. Bunlar; inanç gelişimi, dini aidiyet gelişimi, dini duygu ve dini düşünce gelişimi, dini şahsiyet ve irade gelişimi, dini tutumların gelişimi, dua ibadet gelişimidir (Osmanoğlu, 2007). Duygu ve düşünceler, tutum ve davranışlar gelişim süreçlerinden biri olan çocukluk döneminde şekillenmektedir. Çocukta var olan dini duygu zamanla duygusaldan zihinsel, somuttan soyuta doğru gelişmektedir. Diğer duyguların gelişimiyle orantılı olarak gelişme gösteren dini duygu, çocuğun çevresiyle kurduğu sevgi ve güvene dayalı ilişki sonucu, gelenek aktarımının da etkisiyle aşamalı olarak ilerleme kaydetmektedir. Çocukta dini duygunun erken ya da geç; sağlıklı ya da sağlıksız bir biçimde gelişmesi aile ortamı ve yaşadığı çevrenin özellikleriyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle dindar bir çevrede yetişen çocuklarda dini duygunun uyanması daha erken yaşlarda olmaktadır. Bu süreç içinde anne-baba ve çocuk ilişkisi büyük önem taşımaktadır. Duyguların temelinde sevgi ön planda yer almaktadır. Temelinde sevgi olan duygular sağlıklı bir gelişim göstermektedir. Yani sevgi olmadan mutlu bir hayat ve olgun bir dini yaşantı sürmek mümkün olmayabilir. Güven annenin ve çocuğun yakın çevresinin öncelikli etkisiyle bebekliğin ilk yılında gelişmeye başlayan ve diğer birçok duygunun gelişmesini sağlayan temel duygulardan biridir denilebilir. (Şimşek, 2004; Oruç, 2010; Türk, 2014:157)

20. yüzyılın ikinci yarısında Batı'da dini gelişim alanında önemli çalışmalar yapıldığı görülmektedir (Su, 2022, s. 63). Bu alanda Türkiye'de yapılan çalışmaların ise literatürde yakın zamanda yer aldığı söylenebilir. Bilimsel çalışmalar, araştırmacıların içinde buldukları ülkenin kültürel ve dini yapısına göre yapıldığı için Yahudilik ve Hristiyanlık temeline dayanan çalışmalar dini gelişim alanındaki ilk örnekleri oluşturmaktadır (Abanoz, 2020, s. 129-130). Çocuğun gelişim alanları; fiziksel, bilişsel, motor, sosyal, duygusal, cinsel, ahlak ve dil gelişimi dini gelişimiyle bir bütün olarak ilerleme göstermektedir (Atik, 2015). Çocuğun duygusal ihtiyaçlarının yansımaları dini alanda da ortaya çıkmaktadır (Yüksel, 2019). Genel kabule göre gelişim evrelerinde ilk sırada okul öncesi dönem, bebeklik dönemi (0-2 yaş) ve ilk çocukluk dönemini (2-6 yaş) kapsamaktadır. Gelişimsel açıdan belli bir olgunluğa ulaşılan ilk çocukluk dönemi çalışmamızın sınırlarını belirlemektedir. İnsanoğlunun bebeklikten yaşlılığa doğru seyreden gelişim sürecinde özellikle okul öncesi dönemin büyük bir önem arz ettiği düşünülmektedir. Söz konusu dönem çocuğun pek çok alanda ilkleri pür ve yoğun olarak karşısında bulunduğu bir dönem olduğu gibi, dinî düşünce ve duygunun oluşması ve şekillenmesi de büyük ölçüde mezkûr dönemde teşekkül etmekte ve bu durum bireyin hayatının sonrasındaki hemen hemen önemli bir zemin oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle, bebeklik döneminde oluşan güven, okul öncesi dönemde de olumlu karşılık bulunduğu taktirde düşünce, karakter ve değer küresinde olduğu gibi dini düşünce ve algı hususunda da önemli bir belirlenim oluşturmaktadır. Öyle ki söz konusu gelişim zamanla bireyin kişiliğini şekillendirmekte ve sonraki yaşamına bir ışık tutabilmektedir. İlk çocukluk döneminde çocuk, ailesi ve çevresiyle gelişimsel olarak aktif bir biçimde bağ kur-

maktadır. Çocukluk dönemi her açıdan önemlidir (Köse, Ayten, 2013). Çocuğun, devasa binalardan oluşan ve şehrin içinde var olan düzeni anlama çabası, etrafında gördüğü her şey ile yeni tanışıyor olduğunu unutmamak gerekmektedir (Peker, 2013). Cüceloğlu, Psikolog Nathaniel Brandan'ın "Kişinin kendine ve yaşama bakış tarzının temelleri çocuklukta atılır." ifadesine yer vermektedir (Cüceloğlu, 2021, s. 174). Hayata çocukların tarafından da bakılabilir. Bu bakış açısı yetişkinler açısından büyük bir öneme sahiptir. Çocuklara sevgiyle ya da korkuyla yaklaştığımızdan bu durum onlarda kalıcı bir etkiye sahiptir. Yetişkinler birçok şeyi çocukların ilerde unutacağı düşüncesine sahiptir. Halbuki bilinçaltı, uçağın kara kutusuna benzetilmektedir. Yetişkinler farkında olmadan, çocuklar her şeyi kaydeder (Köse, Ayten, 2013, s. 131). Cüceloğlu aile içi iletişimde korku ve değerler kültüründen söz eder. Korku kültüründe yetişen bir çocuk otoriteye bağlı olarak ve onun özü yok sayılarak yetiştirilir. Değerler kültüründe ise çocuğun yetiştirilmesi önemli bir konudur. Çocuğun özü yok sayılmaz, aksine onu her yönden geliştirecek ortam ve imkan sunulur (Cüceloğlu, 2021, s. 170).

Ailelerin tutumlarına göre ebeveynler çocuklarına dini bilgileri aktarırken "dini duygunun gelişmesini sağlayabileceği gibi, çocuğun dinden uzaklaşmasına ve ondaki dini duygunun körelmesine de neden olabilir." (Peker, 2013, s. 167). Dinden uzaklaşan insanların çocukluğuna bakıldığında yaşanan olumsuz durumların izleri görülmektedir. Çocukların kalıcı olarak olumsuz etkilenmeleri genellikle olumsuz aile tutumlarında görülmektedir (Köse, Ayten, 2013, s. 132). Okul öncesi dönemde, çocuğun gelişimsel açıdan en değerli yıllarında yetişkinlerin ilgisiz davranışları çocukların ilerde problemlili olmalarına yol açmaktadır.

Aile bireyleri ve çevresel faktörler çocuğun gelişimi açısından ne kadar önemliyse çocuğun dini gelişimi açısından da büyük bir öneme sahiptir. "Çocuğun dini gelişimi aileyi model almakla başlamaktadır. Çocukların dine karşı ilgileri, özellikle annenin ilgisine bağlıdır." (Certel, 2014, s. 186). Anne-baba ve okul öncesi öğretmeni çocuğu hayata hazırlarken onun kişiliğini, psikolojik yapısını, gelişim dönemi özelliklerini, bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurarak sağlıklı bir iletişim kurup dini eğitim verilmelidir (Bilici, 2014). Buraya kadar dini gelişimde anne-babanın önemli bir etken olduğundan bahsedilmektedir. Aileden sonra bir diğer önemli etken ise okul öncesi eğitim kurumlarıdır. Özdemir tarafından yapılan araştırma sonucuna göre ebeveynlerin çocuklarına, din eğitimi verilmesine olumlu baktıkları ancak bu konuda kendilerini yeterli görmedikleri tespit edilmiştir (Özdemir Ö. , 2019). Bu durumda ebeveynler okul öncesi eğitim kurumlarına yönelebilirler. Ancak çocukların din eğitimi alabilecekleri sistemli bir yapının mevcut olmadığını başka bir ifadeyle sayısının yeterli olmadığı söylenebilir. Bu kurumlar çocukların aile ortamında alamadığı veya eksik kalan din eğitimlerini tamamlama konusunda önemli bir konuma sahiptir. Erpay tarafından yapılan araştırmaya göre ebeveynlerin, okul öncesi eğitim kurumlarını din eğitimi verme konusunda yetkin ve yeterli bulmamaları sebebiyle çocukları için ailede verilen din eğitimini yeterli görmekte oldukları sonucuna ulaşılmıştır (Erpay, 2020). Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde bulunan okul öncesi kurumlarının ders programlarında din eğitime yönelik bir ders bulunmaması bu görüşü destekler niteliktedir. Aynı zamanda bahsedilen kurumlarda görev yapan öğretmenleri yetiştiren okul öncesi öğretmenliği lisans programında Din Eğitimi ile ilgili herhangi bir ders yer almamaktadır (Yazıbaşı, 2016, s. 331). Bu sebeple aile ortamında verilecek olan din eğitiminin okul öncesi eğitim kurumlarında verilecek olan eğitimden daha verimli olduğu düşünülmektedir. Okul öncesi kurumlarında din eğitimi veren kurumlar bu ifadenin dışında yer almaktadır.

Geleceğimiz için çocukların okul öncesi dönemi oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın amacı okul öncesi dönemde dini gelişim üzerine yapılan çalışmaların benzer ve farklı yönlerinin ortaya konmasıdır. Okul öncesi dönem, bebeklik (0-2 yaş) dönemi ve ilk çocukluk (2-6 yaş) dönemini kapsamaktadır. Bu çalışma ilk çocukluk (2-6 yaş) dönemi ile sınırlandırılmıştır. Konu açısından ilk çocukluk dönemi gelişim özellikleri ve örnek anne-baba modeli ile sınırlıdır. Aynı zamanda Türkiye'de yapılan çalışmalar ile literatür taraması sonucu tespit edilen 8 çalışma ile sınırlandırıldı.

rılmıştır. İncelenen çalışmalardan derlenen, ilk çocukluk (2-6 yaş) dönemi gelişim özellikleri ve örnek anne-baba modeli sunulması bakımından bu çalışmanın literatüre katkı sağlaması beklenmektedir. Ayrıca, çalışmaya katkı sağlayacağı düşünülen bazı kaynaklara da ulaşamamıştır.

Çalışmamızın okul öncesi dönemi kapsamının bir diğer sebebi ise kritik dönem olarak adlandırılmasıdır. Şöyle ki çocuğun gelişimsel olarak kazanması gereken davranışları mezkür dönemde kazanmadığı takdirde ilerleyen zamanlarda bu davranışları kazanması oldukça zorlaşmaktadır (Bilici, 2014). Amacımız bu dönem hakkında yapılan çalışmalarını incelemek ve bundan sonra neler yapılabileceği üzerine değerlendirmektir. Ayrıca Bilici, toplumun yaşamının kalitesinin artmasını mezkür dönem üzerine yapılacak olan çalışmaların yoğunluğuna bağlamaktadır.

LİTERATÜR TARAMASI SONUCU TESPİT EDİLEN ÇALIŞMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Literatür taramasında okul öncesi dönemde dini gelişim üzerine yapılan çalışmaların sayısının yetersiz olduğu ancak dini gelişime bağlı olarak Din Eğitimi alanında çalışmaların ağırlık kazandığı ve din pedagogları tarafından yapıldığı görülmektedir (Abay, 2020, s. 217). Türkiye’de okul öncesi dönemde dini gelişim üzerine yapılan 1 adet doktora tezi, 2 adet lisansüstü tezi, 5 adet makale olmak üzere toplamda 8 adet çalışma değerlendirilmek üzere tespit edilmiştir. Değerlendirmek üzere tespit edilen çalışmalar 1995-2018 yıllarını kapsamaktadır. Tespit edilen 8 çalışmanın kronolojik olarak içeriği üzerinde durulacaktır.

Şentürk “Dini Gelişim Psikolojisi” makalesinde, okul öncesi dönemden (0-6 yaş) yaşlılık dönemine (60-...) kadar olan süreçte bireyin dini gelişimini ele almaktadır. Burada okul öncesi dönem üzerine eğileceğiz. Şentürk, çocukta var olan duyguların, uygun çevre şartları oluştuğunda, zamanı geldiğinde bir tohumun filizlenmesine benzetmektedir. Bitkilerin ve meyve ağaçlarının gelişim aşamaları birbirinden farklı olduğu gibi çocukların da duygularının ortaya çıkışı sırasıyla üç madde ile kategorize edilmektedir. Bunlar: “1-Basit ve bencil duygular; 2-Diğergam veya sosyal duygular; 3-Yüce ve aşkın duygular.” Bu sıralamaya göre yüce ve aşkın duygular din duygusunu kapsamaktadır. Bebeklik döneminde (0-2 yaş) dini tezahürlerin pek görülmediği fakat bebeğin yürümeye başlamasıyla bir-iki kelimeyle konuşmaya başlaması, gelişimsel olarak olgunlaşması beraberinde çocuğun etrafında gördüğü dini davranışları şeklen taklit etmesiyle dini tezahürlerin ortaya çıkışının ilk halini göstermektedir. İlk çocukluk döneminde (2-6 yaş) dini tezahürler taklitle beraber duygusal olarak da varlığını göstermektedir. Her yaş döneminin farklı psikolojik özellikleri olduğu gibi ilk çocukluk döneminin de psikolojik özelliklerini bilmek dini gelişimi olumlu yönde etkilemektedir. Şentürk, makalesinde dönemin özelliklerini “taklitçilik, animizm, antropomorfizm, egosantrizm, inatçılık, olumsuzluk, müşahhas düşünce, asosyalite ve meraklılık (soru çağı) gibi duygusal ve zihinsel özellikler” olarak ifade etmektedir (Şentürk, 1995).

Şimşek “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi” çalışmasında, çocuğun gelişim dönemleri (bebeklik evresi, ilk çocukluk ve son çocukluk) ve dini gelişim özelliklerine göre çocuğa verilmesi gereken din eğitimini örneklerle ifade etmektedir. Dini duygunun gelişmesinde çevrenin önemi vurgulanmaktadır. Çevreye bağlı olarak dini duygunun uyanması erken ya da ileriki yaşlarda olabilmektedir. Bebeklik döneminde dini gelişim duygularla sınırlıdır. İlk çocukluk döneminde ise taklit ve tekrar, kolay inanırlık, soru sorma, antropomorfizm, somut düşünme, animizm ve egosantrizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuk için oyun en önemli iştir. Oyun aracılığıyla çevresinde olup bitenleri anlamaya ve kendi varlığını ortaya koymaya çalışır. İlgileri üzerine çekmek için çabalar. Eşyaları sahiplenme baskındır ve kimseyle paylaşmaz (Şimşek, 2004).

Koç “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba” çalışmasında, çocuğun dünyaya geldiği aile ortamında bulunanlar, yakın çevresindeki arkadaşları ve öğretmeni çocuk için rol model potansiyeline sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak anne ve baba bu sıralamanın en başında yer aldığı ve en önemli rol model olduğu söylenebilir. Yapılan araştırmaların sonucuna göre anne ve babanın en önemli rol model olduğu desteklenmektedir. Sevginin temel dayanak olduğu ailelerin

tutum ve davranışları çocukların dini gelişimini olumlu yönde şekillendirmektedir. Aksi bir durumda ise çocuğun fiziksel, zihinsel, sosyal, ahlaki ve dini gelişimi gecikebilir. Önemli olan başka bir durum ise çocuğun merakını, öğrenme arzusunu söndürmemektir. Anne ve babanın tutarlı olması önemlidir. Çocuğun gelişim özellikleri, ilgi ve ihtiyaçları göz önünde bulundurulmalıdır (Koç, 2008).

Oruç “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi” çalışmasında, din duygusunun varlığı ve gelişimi diğer duygularla paralel olduğu ve kişiyi hayatı boyunca etkilediğini ifade etmektedir. Dini duygunun temelde ilişkili olduğu duygular sevgi, korku, güven ve bağlılık/bağımlılık olarak ifade edilmiştir. Makalede çocuğun genel gelişim özelliklerine değinilmektedir. Meraklı olması, dine karşı ilgilerinin yüksek olması, gelecekteki dini yaşantısının temelini çocukken oluşturduğu, benmerkezci olması, antropomorfizm ve animizm algısına sahip olduğu yer almaktadır. Okul öncesi dönemde çocuk gelişimsel açıdan duygularını aktif yaşadığı kadar dini duygunun oluşumu ve gelişimi de diğer duygulardan beslenmektedir. Çocuğun çevresine bağlı olarak gelişen dini duygu ve dini yaşantı gelecek dönemlerde devam ettirilmese bile dini hayatının önemli ölçüde duygusal olarak yerleşmesi bu dönemim önemini göstermektedir (Oruç, 2010).

Aliyeva “Lev Vygotsky’nin Bilişsel Gelişim Teorisi Açısından Çocuklarda Dini Gelişim” başlıklı yüksek lisans tezinde, Rus psikolog Lev S. Vygotsky’nin görüşlerine göre bilişsel gelişim bağlamında 3-12 yaş arası çocukların dini gelişimi açıklamaktadır. Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın ana hatları ortaya konulmuştur. Birinci bölüm teorik çerçeveyi oluşturmaktadır. İkinci bölümde L. S. Vygotsky ve düşünceleri alt başlıklar halinde yer almaktadır. Ardından üçüncü bölümde ise ‘Vygotsky ve Dini Gelişim’ başlığı bulunmaktadır. Araştırma ilk çocukluk ve son çocukluk dönemini kapsamaktadır. Biz ilk çocukluk dönemi üzerinde duracağız. Vygotsky’nin görüşleri yeteri kadar bilinmemesi sebebiyle anket tekniğine başvurulmadığı ifade edilmiştir. Vygotsky’nin Rusça eserleri tercüme edilerek tarama modeliyle incelenmiştir. Çocuğun dini gelişimi bilişsel gelişimine bağlı olarak ortaya çıktığı söylenmektedir. Bunun yanında dilsel gelişimi de süreci şekillendirmektedir. Vygotsky’nin yapmış olduğu araştırmalara göre çocuğa verilecek olan dini bilgi ve eğitimler duygusal bağlamda temellendirildiğinde kalıcı olduğu saptanmıştır. Çocuklarla kurulan iletişimde ‘Allah yakar!’ vb. şeklinde olumsuzluk içeren ifadeler kullanıldığında farkında olmadan çocuğun duygu dünyası kalıcı olarak zarar görebilir. Kişiliğin oluşmasındaki en önemli kaynağın sosyal çevre ve kültür olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda toplumun, kişilik gelişiminde ve dini gelişiminde gelişim kaynağı olduğu yer almaktadır. Çocuğun iradesi tekrarlar ve alışkanlıklardan ibarettir. İradenin oluşmasında ve gelişmesinde sosyal çevre etkilidir. Çocuğun genel özelliği olarak kolay inanırılık, antropomorfizm ve ego-merkezli konuşma olarak ifade edilebilir. Ego-merkezli konuşmanın içsel konuşma ile aynı anlama geldiği ve çocuklar tarafından sesli olarak, yetişkinler tarafından ise içsel olarak kullanıldığı yer almaktadır (Aliyeva, 2011).

İçmeli “Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi” çalışmasında, çocukta dini ilginin ilk önce aile ortamında, ardından toplumsal kurum ve iletişim araçlarıyla olduğu ifade edilmektedir. Çocuğun genel özelliği benmerkezci, oyun ve taklit olarak ifade edilmektedir. Aile bireylerinin dini yaşantıyı aktif bir şekilde sürdürmesi ve çocuğun bu sürece dahil edilmesi dini uyanışı kolaylaştırmaktadır. Çocuk üç-beş yaşlarında korkulara sahiptir. Çocuğunu disipline etmek isteyen aileler bu dönemde çocuğun Allah’tan korkmasını gerektiren cümleler kullanmamaları yerinde olacaktır. Çocuğun Allah’tan korkması değil Allah’ı sevmesi kolaylaştırılmalıdır. Yemek yemek ve uyumak gibi temel ihtiyaçlardan sonra çocuklar sevgi, güven, emniyet ve korunma ihtiyacı duyar. Ardından gelişimsel olarak dini arayış yukarıda zikredilen ihtiyaçlara dahil olduğu kabul edilir. Çevresel faktörler ve kültürel yapı çocuğun inancının renklemesine etki etmektedir. Camiler, dini kurslar, kitaplar, gazeteler, sanat eserleri vb. dini duyguların zenginleşmesini sağlamaktadır. Çocuk doğduğunda kulağına ezan okunması ve toplumsal yapıya hâkim olan dini destekleyen isim verilmesi ve erkek çocukların sünnet olup tören yapılması, dua edilmesi, hediyelerin verilmesi çocuğun dini duygularını pekiştirdiği ifade edilmektedir (İçmeli, 2013).

Bilici'nin "0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Gelişim Süreci ve Din Eğitimi" başlıklı doktora tezinin literatürdeki en kapsamlı çalışma olarak yer aldığı söylenebilir. Giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Çocuk sahip olduğu bakış açısı ile Allah'ı antropomorfizm yani somutlaştırarak düşünür. Bu aşamanın, düşünce gelişiminin ilkel hali olduğu söylenebilir. Gazali, çocuğun yediklerine ve içtiklerine dikkat edilmesi ve helal rızık olmasını vurgulamaktadır. Bunun önemini, bu dönemde verilecek olan eğitimle eş değer görmektedir. Gazali, çocukların anne babaya Allah'ın bir emaneti olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple emanete sahip çıkıp çocuğu İslam geleneği üzere yetiştirmek, bilişsel olarak düşünme becerisini geliştirmek ve davranış boyutunda çocuğa en güzel örnek olmaktır. Bilici, İslam dünyasında eğitimle ilgili eserlerde çocuk psikolojisi üzerine bir bölümün yer almadığını ancak dolaylı olarak geçtiğini ifade etmektedir (2014, s. 33). Erken yaşlarda çocuklara hayatın gerçek amacı anlatılmalıdır. İnsanları ayırmadan kucaklamak gerektiği aşılmalıdır. Hayatın gerçek anlamını idrak eden çocuğun hiçbir zaman boşluğa düşmeyeceği ifade edilmektedir.

Bilici, doğum öncesi sürecin önemine ve anne-babaların erişmesi gereken şuura temas etmektedir (2014, s. 38). Doğum öncesinde anne babanın çocuğu için dua etmesinin önemi ve duanın çocuğun gelişiminin her aşamasında önemli oluşuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca Ratcliff'in aile bağları hususunda güzel bir bakış açısı sunduğunu görmekteyiz. Şöyle ki doğum öncesinde aile bağlarının kuvvetlendirilmesi, önceki yaşanan huzursuzlukların tathya bağlanması ilerde çocuklarla kurulacak olan iletişimin nitelikli ve verimli olacağı yönündedir (2014, s. 39-40). Okul öncesinin önemi üzerine yakın zamanda çalışmaların ve araştırmaların sayısı artmaktadır. Bu bağlamda anne-babalar mezkür dönemin önemini idrak edemeyip gereken ilgi ve alakayı gösterememektedirler (2014, s. 45). Bu dönemde bağlanma ve güven duygusunun sarsılması çocuğun Allah'a bağlanma sürecini olumsuz yönde etkilemektedir (2014, s. 294). İlk çocukluk döneminin karakteristik özellikleri acelecilik ve dikkatsizlik, unutkan, affedici, davranışlarını kontrol edemeyen, araştırmacı, soru soran ve benmerkezci olarak yer almaktadır (2014, s. 57-58). Çocuk uyum, özdeşleşme ve içselleştirmeye gelecek hayatını şekillendirmektedir (2014, s. 298). Bunun için bilinçli ailelerin çocuklara uygun ortamlar hazırlaması ve örnek davranışlar sergilemesi gerekmektedir. Bilici, çocuğun dini gelişimine etki eden faktörleri oldukça geniş bir şekilde ifade etmektedir. Bunlar: "Anne babanın evlilik niyeti, çocuğun helal rızık ile beslenip beslenmemesi, yakın çevre, anne babanın eğitimi, ekonomik ve sosyal durumu, coğrafi şartlar, komşular, çevrenin eğitim öğretim düzeyi, ailenin amaçları, ailenin dine karşı olumlu bir tutuma sahip olup olmaması" şeklinde sıralanmaktadır. Ödül ve ceza, kültür ve değerler, annenin yaşam pozisyonu da bu faktörlere eklenebilir. (2014, s. 60-61). Annenin yaşam pozisyonunun bu süreci en aktif şekilde etkilediğini söyleyebiliriz. Yapılan araştırmaya göre çocuğun inanç gelişimini en fazla etkileyen üç öge şunlardır: "1-Ebeveynden biri ile inanç üzerine konuşma ve etkileşimde bulunma. 2-Anne-baba veya aile yakınları ile birlikte ibadet etme gibi düzenli bir manevi zaman dilimine sahip olma. 3-Aile ile birlikte bir hizmet projesine dahil olma." Örnek olarak bir yardım kuruluşunda görev almak verilebilir. Bu üç ögenin çocuğun dini gelişimini hem hızlandırdığı hem de desteklediği ifade edilmektedir (Bilici, 2014, s. 77).

Kaya "4-6 Yaş Arası Çocuklarda Dini İncanın İlkel Biçimleri ve Psikolojik Temelleri" başlıklı yüksek lisans tezinde, Piaget'in bilişsel gelişim teorisini temel alarak işlem öncesi dönemdeki çocuklarda dini gelişimin psikolojik temelleri üzerinde durmuştur. 4-6 yaş grubu 72 çocukla mülakat yapılarak anaokuluna giden çocukların din hakkındaki düşünceleri araştırılmıştır. Mülakat esnasında "Çiçekler ne kadar güzel, sence bunlar nasıl oldu?", "Yağmur nasıl yağar? Kim yağdırır?", "Dünya nasıl bir yer? İçinde neler var?", "Melekleri hiç duydun mu?", "Cenneti hiç duydun mu? Sence nasıl bir yer?", "Yemekten önce niçin dua edersin? Kime dua edersin?", "Arkadaşların kimler? (Hayal dünyasında arkadaşları var mı?)", "Senin görüp de anne ve babanın göremediği şeyler olabilir mi?", "Evde merak ettiğin şeyler var mı?", "Evde en çok kimden yardım istersin?", "Sence annen ve baban her şeyi bilebilir mi?", "En güçlü kimdir?" şeklinde sorulara cevap aranmıştır. Çalışmanın bulgularına baktığı-

mızda sorulara verilen cevaplar Piaget'in Bilişsel Gelişim kuramı ile doğru orantılıdır ve işlem öncesi dönemin özellikleri ile uyumlu olduğu görülmektedir (Kaya, 2018, s. 54).

İLK ÇOCUKLUK DÖNEMİ (2-6 YAŞ) GELİŞİM ÖZELLİKLERİ

İlk çocukluk dönemi oyun çağı ya da erken çocukluk dönemi, 2-6 yaş 3-5 yaş olarak da kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır. İlk çocukluk dönemi, çocuğun ve beyin gelişiminin en hızlı olduğu dönemdir (Bilici, 2014, s. 46; Karataş, 2009). Erken çocukluk eğitimi, insan eğitiminin başlangıç noktasıdır. Her gelişim döneminin kendine özgü davranışları vardır. Bu özelliklerin iyi bilinmesi çocukla olan iletişimin kalitesini arttırmaktadır. Ayrıca ifade etmek gerekirse, belirlenen yaş aralıkları her çocuk için aynı olmayabilir yani sınırları kesin olmayabilir. Gelişimin süresi ve zamanı çocuktan çocuğa değişiklik gösterebilir. Unutulmamalıdır ki her çocuğun bireysel farklılıkları mevcuttur. Çünkü çocuğun kalıtımı, beslenmesi, sağlık durumu ve yaşadığı sosyal çevre koşulları çocuğun gelişimini etkileyen önemli faktörler olarak ifade edilmektedir (Aybey, 2018, s. 550). Çocuğun bilişsel, dil, fiziksel, motor, kişilik, sosyal, duygusal, ahlaki ve cinsel gelişimi söz konusudur. Her bir başlık ayrı ayrı ele alınabilir ancak şimdilik burada öne çıkan genel özelliklerle yetineceğiz. Erken çocukluk dönemi genel özellikleri, yürümeyi ve konuşmayı öğrenme, kısa komutları anlama, kendi kendine giyinmek ve yemek yemek, cinsiyet farklılıklarını ayırt edebilmek, göz ve el faaliyetleri arasında koordinasyon sağlamak, üç tekerlekli bisiklete binmek, çevresini kontrol etmede ve isteklerini yapabilmeye gerekli araçları kullanabilmek, kuralları öğrenmeye başlama, sevmeyi, sevmeyi, sevgiyi paylaşmayı öğrenmek, kardeşleri ve anne babasıyla uygun ilişkiler kurabilme, yanlış ve doğru konusunda kültürel kavramaları öğrenme, sevgiyi gösterme yollarını öğrenme, vicdan duygusu geliştirme, büyüklük, küçüklük, biçim, renk gibi boyutları ve mekansal uzaklıkları, yakınlıkları, zamanı erken veya geç, akşam, sabah vakti olarak ayırt edebilir hale gelirler. Zamandan çok mekanla ilgilenirler. Mekanı içindekilerle tanırlar. Sağ sol ayrımı yapabilirler, empatik anlayış geliştirmeye başlar (Karacoşkun, 2019, s. 99; Gündoğdu; Sayar, Dinç, 2008, s. 120; Karaca, 2022, s. 119). 3-5 yaş grubu dikkat çekmek ister. Hayal dünyası çok geniştir ve hayret verici öyküler anlatabilir. Hayali arkadaşıyla macera dolu zaman geçirerek bu sayede çocuk yavaş yavaş gerçek hayata hazırlanır. Henüz yalanla yalan olmayanı ayırt edemezler. Bu nedenle bu yaşlardaki çocukların anlattıkları yalan olarak kabul edilmemelidir (Karataş, 2009; Hökelekli, 2009).

Dini gelişimi belirleyen temel faktörler, taklit ve özdeşim kurma, merak ve soru sorma, kolay inanırlık, örnek alma, somut düşünme, antropomorfizm, animizm, benmerkezci, oyun olarak karşımıza çıkmaktadır (Karaca, 2022; Bilici, 2014; Ayten, Köse, 2013; Oruç, 2010; Yüksel, 2019; Şentürk, 1995; Şimşek, 2004). Çocuk aile bireylerinde, arkadaşlarında, televizyonda vs. her gördüğü ve duyduğunu mantıksal muhakeme yapamadığı için bilinçsiz bir şekilde taklit ve tekrar etmektedir (Apaydın, 2001). Çocuklar öncelikli olarak anne-babalarını örnek alırlar, ardından diğer aile bireyleri, arkadaşları ve öğretmeni gelmektedir. Gördüklerini taklit etmesiyle zamanla onların davranışlarını örnek alırlar ve benimserler (Certel, 2014). Genel kabule göre üç yaş itibarıyla dini konular üzerine yoğun bir şekilde soru sormaya başlarlar. Merak ve soru sorma aracılığıyla çocuğun kelime dağarcığı genişler. Sorulara, çocukları geçiştirmeden, ciddiye alarak, çocukların anlayabileceği kavramlarla dikkatli bir şekilde cevaplar verilmelidir. Aynı soruyu tekrar tekrar sorabilirler. Bu aşamada çocuğa tutarlı cevaplar verilmelidir. Aksi durumda çocuk bunu fark edebilir (Karaca, 2022, s. 128). Eleştirel düşünme becerisine sahip olmadığı, eleştirel düşünme becerisi gelişmediği için her söylenene itiraz etmeden kolayca inanırlar (Ayten, Köse, 2013, s. 117). Ayrıca din konusunda kolayca inanmasının diğer sebebi, çocuğun fitrat olarak dini kabule yatkın olmasındandır (Certel, 2014, s. 185). Bu dönemde çocuk bilişsel olarak somut düşünme evresindedir. Soyut olan kavramları henüz anlayamamaktadır. Söylenen her şeyin somut bir karşılığını aramaktadır. Bu sebeple antropomorfist düşünceye sahiptir. Yani Allah'ı insan biçiminde tasavvur eder. İleriki yaşlarda somut düşünme evresinden soyut düşünme evresine geçtiğinde tenzihi bir Allah düşüncesine sahip olmaktadır. (Peker,

2013, s. 168; Yüksel, 2019, s. 120; Şimşek, 2004). Çocuğun hayal dünyasının geniş olması sebebiyle animist düşünce yapısına sahiptir. Cansız varlıkları yani bitkileri ve hayvanları vb. insan gibi canlı varlık olarak düşünülür. Dönemin sonlarına doğru animist düşünce kaybolmaya başlar, çocuk canlı-cansız varlık ayrımını yapabilir (Çanakçı, 2018, s. 66). Bu sebeple masallar, hikayeler ve çizgi filmler oldukça ilgilerini çekmektedir. Bu ilgileri ebeveyn tarafından istenilen yere yönlendirilebilir (Certel, 2014, s. 187). Egoantrizm ya da benmerkezci düşünce yapısına sahip olan çocuk empati yapamaz, kendisinin gördüğünü herkes tarafından görüldüğünü düşünür. Her şeyi kendi duygu ve düşünce dünyalarına göre uyarlayıp yaşamak isterler (Sözgün, 2018). Okul öncesi dönemde oyun çocuk için en önemli iş mahiyetindedir. Oyun, çocuğun sosyal ve duygusal gelişim açısından büyük bir öneme sahiptir. Çeşitli oyunlar ve oyuncaklar çocuğun sosyal kurallar ve duygusal gelişim sürecini tamamlamasına destek olur (Sayar, Dinç, 2008, s. 121).

ÖRNEK ANNE-BABA MODELİ

Aile, toplumun temel yapı taşıdır. Ailenin, çocuk ile toplum arasında köprü görevi gördüğü söylenebilir. Aile bireylerinin, çocuğa rehberlik yapma ve onu yönlendirme vb. görevleri bulunmaktadır. Toplumun değer yargılarını, kültürünü, geleneklerini ve inançlarını aktarmak temel görevlerden biridir (Özdemir Ş. , 2002). Aile ortamı çocuğun hayata hazırlandığı, eğitimin ilk başladığı yer olarak çocuğun kişiliği burada gelişir. Çocuk her yönüyle ailesini yansıtır. Bu dönemde duygular baskındır. Çocuğun sevilme, sayılmak, güvenlik duymak, korunmak, onaylanmak ve ilgi görmek gibi ihtiyaçları vardır. Aile, çocuğun duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasının yanında dini duygularının gelişmesinde, dini tutum ve davranışlarının ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde de büyük bir öneme sahiptir (Yüksel, 2019, s. 120).

Çocuklar, ailelerin geleceğe olan yatırımlarıdır. Onlara değerli olduklarını hissettirmeli, sevgi ve hoşgörüyü temel alan ebeveyn olmak gerekmektedir (Şimşek, 2004). Çocukların her yaş dönemine göre farklı gelişim özellikleri bulunmaktadır. Ailelerin bu konuyu önemsemesi çocuk yetiştirirken onlara kolaylık sağlayacaktır. Ayrıca aile eğitimlerinin artırılması ve eğitimcilerin de bu konuda ailelere destek olmaları gerekmektedir. Çoğunu tanıyan ve gelişim özelliklerinin farkında olan anne-babalar için süreç olumlu yönde şekillenebilir. Zira çocukların gelişim özelliklerini göz ardı ederek çocuğun istenmeyen davranışlarına çocuğu Allah'tan korkutarak karşılık vermek olumlu dini gelişime engel olmaktadır (Şimşek, 2004). Çocuğun Allah'tan korkmasını değil Allah'ı sevmesini sağlamalıyız.

Kelimelerle değil davranışlarla örnek olmak büyük öneme sahiptir. Dini yaşantının ev ortamında somutlaştırılması çocukta kalıcılığı sağlamaktadır. Gelişimsel olarak her gördüğünü taklit ve tekrar etmesi zamanla alışkanlık haline dönüşmektedir. Taklit ettiği davranışlarla zamanla özdeşim kurar ve dini şahsiyeti oluşum gösterir (Özdemir Ş. , 2002). Dolayısıyla ilk çocukluk döneminde dini içerikli davranışları ailede ve çevrede gördüklerini taklit etmesi psikolojik açıdan büyük öneme sahiptir (Apaydın, 2001). Dini faaliyetlere zorlanmamalıdır. Davranışlarla örnek olunduğunda çocuğu herhangi bir dini davranışa zorlamak söz konusu olmayabilir. Bu dönemde meraklı oluşları, çok soru sormaları anlayışla karşılanmalı ve gelişim özelliklerine uygun olarak çocuğu geçiştirmeden cevaplar verilmeli ayrıca öğrenmeye olan merakları sağlıklı bir şekilde giderilmeli ve hevesleri kırılmamalıdır (Şimşek, 2004). Evin bir köşesinde (cami yakın değilse) kible emaresi, namaz odası, Ramazan Ayı öncesinde süslemeler vs. somut örnek olarak zikredebiliriz. Oyun çağında olan çocuklar için oyun çocuğun hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple dini ibadetler, bilgiler vs. oyun aracılığıyla aktarılabilir. Mukabele ve hatim törenleri, kutsal geceler, Ramazan günleri, bayramlar, camide yapılan etkinliklere çocukların katılması sağlanmalıdır. Aile bireylerinin çocukla beraber dua etmesi, nasıl dua edileceği ve gelişimsel olarak olması mümkün olan şeyleri istemeleri aşılmalıdır. Ayrıca çocuk başkaları için de dua etmeyi öğrendiğinde egoantrik düşünceden zamanla uzaklaşacaktır. Dini bilgiler aktarılırken önceliğimiz dini ve Allah'ı çocuğa sevdirmek olmalıdır. Bu dönemde

Allah'ı somut olarak düşünen çocuğun bu düşüncesi zamanla kendiliğinden zayıflayacaktır (Karaca, 2022). “Camide yaşanacak kötü bir tecrübe, onların yıllar boyu dine karşı soğuk durmalarına neden olabilir. Evde namaz kılarken de çocukların namazı kötü hatırlamalarına neden olacak şeyler yapmamak gerekir.” (Köse, Ayten, 2013, s. 130).

Anne-baba en iyi örnek modeldir. Çocuklarıyla ilişkilerinde daima tutarlı davranışları gerekmektedir. Anne-baba arasında davranış ve tutumlarında çelişki sebebiyle kavga olması çocukların dini ve kişilik gelişimlerini olumsuz yönde etkilemektedir (Karaca, 2022, s. 155).

Çocuğun hayata dair her şeyi öğrendiği, kişilik gelişiminin olduğu aile ortamında anne-babaların tutumları çocukların zihinsel, fiziksel, duygusal ve psiko-sosyal gelişimleri üzerinde etkisi oldukça önemlidir. Kısaca anne-baba tutumları hakkında bilgi vermek gerekirse demokratik tutum; çocuğun duygusal ihtiyaçlarının karşılandığı, çocuğun özerklik kazanmasında ebeveynin destek olduğu, disiplinli bir ortamda sağlıklı iletişimin kurulduğu anne-baba tutumudur (Sak, 2015, s. 973). Baskıcı-otoriter tutum; çocukla iletişimin olmadığı, çocuktan itaat etmesi beklendiği, duygusal ilginin yetersiz olduğu, katı bir disiplin anlayışının olmasıdır (Sak, 2015, s. 973). Mükemmeliyetçi tutum; çocuğun olduğu gibi kabul edilmediği mükemmel ölçülere davranış beklenmesidir (Özkan, 2023). Aşırı korumacı tutum; çocuğun ruhsal ve fiziksel gelişiminin ve özgüven geliştirmesinin engellendiği ve gereğinden fazla kontrol edilmesidir (Sak, 2015, s. 974). Gevşek tutumun, ihmalkâr tutum ve aşırı hoşgörülülük tutum olarak iki boyutu vardır. İhmalkâr ve aşırı hoşgörülülük tutumun, çocuğu gelişimsel olarak olumsuz etkilediği söylenebilir (Özkan, 2023). Tutarsız, kararsız ya da dengesiz tutum anne ve babanın farklı davranış sergilemesi, çocuğun davranışlarına rehberlik edecek dengeli değer ve yargıların oluşmaması denilebilir (Tetik, 2020, s. 148). İlgisiz tutum; çocuğun isteklerine sınır koyulmadığı, çocuğa sevginin az gösterildiği, davranışlarının en az kontrol edildiği ve çocuğun doğru veya yanlış yapmasının önemli olmamasıdır (Tetik, 2020, s. 153).

Tetik tarafından yapılan araştırma sonucuna göre, yaygın anne-baba tutumlarına göre baskıcı tutum, çocuğun silik bir kişilik, koruyucu tutum, bağımlı bir kişilik, ilgisiz tutum, yalnız bir kişilik, mükemmeliyetçi tutum, utangaç ve içe dönük bir kişilik, dengesiz tutum, dengesiz bir kişilik, demokratik tutum, düzenli, toleranslı ve güven verici bir şahsiyetin gelişimini sağladığı ifade edilmektedir. (Tetik, 2020, s. 164-166).

Dini bilgileri aktarırken ifade ediş tarzı da oldukça önemlidir. “Allah’a emanet ol, Allah korusun, Allah yolunu açık etsin, Allah kuvvet versin, Allah şifa versin, Allah kavuştursun” vb. dualar çocukların bilinç altına yerleşir ve dini gelişim için önemli alt yapı oluşturur. Bir aile yemeğinde çocuğa, verilen nimetlere şükretmeyi, nimeti verenin Allah olduğu bilincinin yerleştirilmesi ve içinden geldiği gibi anlamını bildiği kelimeleri kullanarak dua etmesi örnek olarak gösterilerek öğretilmelidir (Karaca, 2022, s. 158). Çocuğun aile ortamında şahit olduğu ve maruz kaldığı tartışmalar onun duygusal ve ruhsal gelişimlerini olumsuz yönde etkilemektedir. Modernleşme ve sosyal değişim hızının artmasıyla beraber, özellikle geniş ailelerde kuşak çatışmasının yaşanması, anne-babanın çocukları kendi bakış açısıyla değerlendirmesi ve olumlu din/ahlak/değer transferinin sağlanamaması çocuğun dinsel gelişimini menfi yönde etkilemektedir (Çanakçı, 2018). Anne-babanın bilinçli olması her açıdan büyük öneme sahiptir. Çocuğu uyuturken uyaklı ninniler, şarkılar ve tekerlemeler söylenmesi farkında olunmasa dahi çocuk için faydalıdır ve onun zekasını geliştirir. Anne-babaların davranışlarına her yönden dikkat etmeleri gerektiği unutulmamalıdır. Çocukların izledikleri çizgi filmlerin içerikleri ve oyun arkadaşlarının da çocukların dini gelişimini etkilediği göz önünde bulundurulmalıdır (Bilici, 2014, s. 48-49). Ayrıca dini gelişimi zenginleştiren “etkin hikâye anlatımı, dini hikayeleri canlandırma, rol oynama ve aile kuklaları, dini metinleri ezberletme, bu olayların taklitleri, oyunlar oynama, yaratıcıya mektuplar yazma, resim ve sanat işleri, interneti kullanma” gibi etkinlikler zikredilmektedir (Bilici, 2014, s. 68).

SONUÇ

Ebeveynler ve okul öncesi öğretmenleri çocukları hayata hazırlarlarken çocukların fiziksel, ruhsal ve zihinsel gelişim safhalarını ve söz konusu safhaların karakteristik özelliklerini göz önünde bulundurmaları durumundadırlar. Zira mezkûr safhalar çocukların şahsiyetlerinin biçimlenmesinde kritik bir rol almaktadırlar. Çocukların söz konusu gelişim dönemlerine ilaveten çocukların buldukları sosyo-ekonomik durumlarını, yaşanmışlıklarını, aile ve kültür yapılarını, özel yapı ve ruhsal durumlarını da dikkate almak durumundadırlar. Ancak tüm bu hususiyetler ışığında sağlıklı bir epistemik bir süreç yürütülebilir. Normal eğitimde olduğu gibi ve belki daha fazla Din Eğitiminde de aynı hususiyetlere dikkat edilmesi gerekmektedir. Çocukların bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurulması ise din eğitimi için sağlıklı bir iletişim kanalının açık tutulmasını ve etkin bir sürecin yürütülmesini gerektirmektedir. Elbette sağlıklı ve işleyen bir iletişim kanalının açık tutulması kadar, Din Eğitiminde endike olan diğer faktörleri de dikkate almakta yarar vardır. Söz konusu dini gelişimi belirleyen temel faktörler, taklit ve özdeşim kurma, merak ve soru sorma, kolay inanırlık, örnek alma, somut düşünme, antropomorfik düşüncenin temel nedenleri, animizm, benmerkezciliğin nedenleri ve oyun olarak zikredilebilir. Tüm bu hususiyetlerin ise belli bir çevrede geliştiği ise bilinmek durumundadır. Çevrenin çocukların şahsiyetlerinin ve bilinçlerinin gelişmesinde etkilerine dair oldukça zengin bir literatürün olduğu bilinmektedir. Bunu aşağıda zikredilen birkaç isim üzerinden de örneklemek mümkündür. Şöyle ki, Şentürk, çocuklarda var olan duyguların, uygun çevre şartları oluştuğunda, zamanı geldiğinde bir tohumun filizlenmesine benzetmektedir. Şimşek, dini duygunun gelişmesinde çevrenin önemini vurgulamaktadır. Çevreye bağlı olarak dini duygunun uyanması erken ya da ileriki yaşlarda olabilmektedir. Koç, yapılan araştırmaların sonucuna göre anne ve babanın en önemli rol model olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca sevginin temel dayanak olduğu ailelerin tutum ve davranışları çocukların dini gelişimini olumlu yönde şekillendirmektedir. Aksi bir durumda ise çocuğun fiziksel, zihinsel, sosyal, ahlaki ve dini gelişimi gecikebilir. Oruç, dini duygunun temelde ilişkili olduğu duyguları sevgi, korku, güven ve bağlılık/bağımlılık olarak ifade etmektedir. Aliyeva, çocuğun dini gelişiminin onun bilişsel gelişimine bağlı olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Hatta yanı sıra bilişsel durumun dilsel açıdan gelişimi de şekillendirdiği değerlendirilmektedir. Kişilik oluşumundaki en önemli faktörün de yine sosyal çevre ve kültür olduğu ifade edilmektedir. Nitekim İcmeli de aile bireylerinin dini yaşantıyı aktif bir şekilde sürdürmesinin ve çocuğun bu sürece dahil edilmesinin dini uyanışı kolaylaştırdığını ifade etmektedir. Bilici ise doğum öncesi sürecin önemine ve anne-babaların bu dönemde sahip olmaları gereken bilince temas etmektedir. Bilici ayrıca çocuğun dini gelişimine etki eden faktörleri de oldukça geniş bir yelpazede serimlemektedir. Yapılan araştırmaya göre çocuğun inanç gelişimini en fazla etkileyen üç öğe şunlardır: “1-Ebeveynlerden biri ile inanç üzerine konuşma ve etkileşimde bulunma. 2-Anne-baba veya aile yakınları ile birlikte ibadet etme gibi düzenli bir manevi zaman dilimine sahip olma. 3-Aile ile birlikte bir hizmet projesine dahil olma.” Örnek olarak bir yardım kuruluşunda görev almak verilebilir. Bu üç öğenin çocuğun dini gelişimini hem hızlandırdığı hem de desteklediği ifade edilmektedir. Son olarak da Kaya tarafından yapılan çalışmanın bulgularına baktığımızda ise sorulara verilen cevaplar Piaget’in Bilişsel Gelişim kuramı ile doğru orantılı olduğu ve işlem öncesi dönemin özellikleri ile uyumlu olduğu değerlendirilmektedir.

Değerlendirmek üzere tespit edilen sekiz çalışmanın ortak yönleri ise şu şekilde sıralamak mümkündür: Çevresel koşulların dini gelişime etkisi, anne-babanın en önemli rol model oluşu, çocuğun gelişim özelliklerinin bilinmesi ve buna göre hareket edilmesi gerekliliği, iletişim dilinin önemi, çocuğun duygusal ihtiyaçlarının giderilmesi, olumlu anne-baba tutumu, ilgi ve alakanın gerekli ölçüde gösterilmesi gibi... Değerlendirmek üzere tespit edilen sekiz çalışmanın farklı yönlerinin ilk çocukluk dönemi gelişim özellikleri olduğu söylenebilir. Her bir çalışmanın gelişim özelliklerinin bir kısmına değindiği görülmektedir. Bu çalışmada da öne çıkan gelişim özellikleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

1995'li yıllarda dini gelişimi etkileyen faktörler, aile, okul ve sosyal çevre olarak ifade edilirken, teknolojinin önemli boyutta ilerleyişi ve hayatımızda büyük oranda yer bulması sebebiyle, yakın zamanda yapılan çalışmalarda kitle iletişim araçlarının da dini gelişimi etkileyen faktörlerden olduğu görülmektedir (Çanakçı, 2018, s. 54; İçmeli, 2013). Ayrıca bazı anne babaların ibadet etmediği halde kendi çocuklarının daha dindar olmalarını arzu ettikleri ifade edilmektedir (2014, s. 34). Bu tür çelişkiler içinde büyüyen çocukların ise sağlıklı bir dini gelişim sürecini yürütemedikleri ve buna bağlı olarak ilerleyen dönemlerde din duygusunun, din algısının ve hatta dinî aidiyetin eksikliğini hissettikleri değerlendirilmektedir. Hatta mezkûr sebeplerden mütevellit olarak, çocuklarına gereken ilgiyi ve eğitimi veremeyen anne babaların, zikri geçen açığı ortaokul ve lise dönemlerinde imam-hatip okulları aracılığıyla kapatmaya çabaladıkları tespit edilmektedir. Bu da beraberinde başka sorunları getirmektedir. Bu konu üzerine ayrıca bir inceleme yapılabilir.

Çocukların gelişim özelliklerini öğrenmek ve onların dini gelişimleri üzerinde olumlu bir etki yaratmak konusunda kimi platformlarda ebeveynlerin ve aile eğitimlerinin yeterli ölçüde yapılmadığı değerlendirilirken; diğer bazı platformlarda ise aile içi eğitimlerin ücretli olduğu ve çoğunluğun bu tarz eğitimlerden mahrum kaldığı tespit edilmektedir. Her iki durumda da yukarıdan itibaren zikredilen nedenler ve olağan sonuçları bağlamında ebeveynlerin zikri geçen konularda bilinçlenmelerinin ve kendilerini yetiştirmelerinin önemi açık edilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKLAR

- Abanoz, S. (2020). 6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 129-130.
- Abay, K. C. (2020). Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Çocukluk Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1958-2020) Üzerine Bir Araştırma. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*.
- Ali Köse, A. A. (2013). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş.
- Aliyeva, T. (2011). Lev Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Teorisi Açısından Çocuklarda Dini Gelişim. *Kayseri:Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*.
- Apaydın, H. (2001). Aile İçi İletişimin Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Atik, A. (2015). Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 731.
- Aybey, S. (2018). Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Eedilmesi Gereken İlkeler. *İnsan ve Toplum Bbilimleri Araştırmaları Dergisi*.
- Bilici, A. B. (2014). 0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi. *İzmir:Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*.
- Certel, H. (2014). *Din Psikolojisi*. Isparta: Berikan Yayınevi.
- Cüceloğlu, D. (2021). *İletişim Donanımları*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Çanakçı, A. A. (2018). Çocukluk Dönemi Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi:Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Araştırma. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*.
- Diñç, K. S. (2008). *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem.
- Erpay, İ. (2020). Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi:Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Gündoğdu, R. (tarih yok). Bölüm 2:Gelişim Psikolojisi.
- Hökelekli, H. (2009). *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Düşünce Kitabevi.
- İçmeli, C. (2013). Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi. *Konuralp Tıp Dergisi*.
- Karaca, F. (2022). *Dini Gelişim Psikolojisi*. İstanbul: Doğrudan.
- Karacoşkun, M. D. (2019). Gelişim Kuramları ve Dönemlerine Genel Bir Bakış. M. D. Karacoşkun içinde, *Din Psikolojisi* (s. 99). Ankara: Grafiker.
- Karataş, N. (2009). *Çocuk Gelişim Psikolojisi*. İstanbul: Mozaik.

- Kaya, H. (2018). 4-6 Yaş Arası Çocuklarda Dini İnancın İlkel Biçimleri ve Psikolojik Temelleri. *Kayseri:Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.*
- Kızılgeçit, M. (2017). *Din Psikolojisinin 200'ü.* Ankara: Otto.
- Koç, B. (2008). Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba. *Dini Araştırmalar.*
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din.* İstanbul: Dem.
- Oruç, C. (2010). Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi.*
- Osmanoğlu, C. (2007). Basamak Teorileri Açısından Dini Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi. *İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.*
- Özdemir, Ö. (2019). Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.*
- Özdemir, Ş. (2002). Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 113.
- Özkan, E. K. (2023). Ailede Din Eğitimi Programı. *Ebeveyn Tutumları.*
- Peker, H. (2013). *Din Psikolojisi.* İstanbul: Çamlıca.
- Ramazan Sak, İ. T. Ş. Sak, S. Atli ve B. K. Şahin (2015). Okul Öncesi Dönem: Anne Baba Tutumları. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi.*
- Sezgin, A. (2017). *Temel Psikoloji Bilgileri.* İstanbul: Karekök.
- Sözgün, Z. (2018). Genelde Eğitim Özelde Din Eğitimi Verilirken Gelişim Dönemi Özellikleri. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi.*
- Su, M. (2022). Piaget'in Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerindeki Etkileri:Elkind'in Yaklaşımı. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi.*
- Şentürk, H. (1995). Dini Gelişim Psikolojisi. *Diyanet İlmi Dergi.*
- Şimşek, E. (2004). Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi.*
- Tetik, H. (2020). Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi. *Universal Journal of Theology*, 164-166.
- Yakut, H. Ş. (2014). Hayatın Anlamı ve Din. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52-55.
- Yüksel, A. Ş. (2019). Dini Gelişim. M. D. Karacoşkun içinde, *Din Psikolojisi* (s. 119). Ankara: Grafiker.

Konya Yusuf Ağa Kütüphanesindeki Müellifi Bilinmeyen Yazma Fıkıh Eserlerinin Tespiti

Mesut Kurbanı*
Doç. Dr. Nazım Hanzade**

ÖZET

Bilimsel araştırmalarda literatür bilgisi önemli bir konuma sahiptir. Geçmişte yazılmış eserler göz ardı edilmemelidir ve bu eserlerin kütüphanelerde mahfuz olduğu malumdur. Konya'da bulunan Yusuf Ağa kütüphanesi de bu bakımdan zengin bir koleksiyona sahiptir. Medreselerde okutulan bu eserler bize dönemin eğitim sistemi hakkında ışık tutması açısından büyük önem arz etmektedir. Kütüphanede 3157 cilt yazma eser bulunmaktadır. Bu eserler Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe konularında kaleme alınmışlardır. Biz çalışma alanımıza giren muhtasar usûl metinleri, usûl şerhleri ve haşiyeleri, fûru fıkıh ve muhtasar fûru fıkıh metinleri, fûru fıkıh şerhleri ve haşiyeleri, ilmihâl eserleri, fetva ve muhtasar fetva metinleri, muhtasar kazâ metinleri, kazâ şerhleri ve haşiyeleri, külli kâide eserleri, hilâf eserleri, vakıf eserleri gibi fıkıh alanına ait yazma eserleri inceledik. Yaptığımız çalışmada yazma eserlerin tam künyeleri, müellifleri, içerikleri, fiziki özellikleri hakkında görsellerle beraber bilgi verdik. Kütüphane kayıtlarında bulunan eksik ve yanlışlıkları veya demirbaşaya kaydedilirken sehven yapılan hataları tespit etmeye gayret ettik. Yapacağımız bu bildiriye ise tezimizden bir bölüm olan müellifi bilinmeyen eserleri takdim edeceğiz. Çalışmamızın Fıkıh alanında araştırma yapanlara, bu konuya ilgi duyanlara ve Yusuf Ağa Kütüphanesi hakkında tetkik yapanlara da katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

Anahtar Kelimeler; Fıkıh, Yazma Eser, Yusuf Ağa Kütüphanesi, Konya.

GİRİŞ***

Anadolu Selçuklu Devleti ve Karamanoğulları zamanında İslam Devletlerine başkentlik yapan, farklı medeniyetlerin beşiği olan Konya, İslami ilimler açısından önemli bir yere sahiptir. Kısa bir zaman dilimi içerisinde ilim ve kültür başkenti haline gelmiş ve bu görevini günümüze kadar sürdürmüştür. Şehirde kısa bir süre içerisinde birçok medrese tesis edilmiştir. Bu medreseler bize ilmi faaliyetlere verilen önemi göstermektedir. Osmanlı Devleti zamanında da Konya'nın ilmi konumu değerini kaybetmemiş bilakis artarak devam etmiştir. Selçuklularda her medresenin yanında bir kütüphane olduğu bilinmektedir.¹ Konya'da bulunan medrese yanı kütüphanelerden başka halkın kullanımına arz edilmiş halk kütüphaneleri de bulunmaktadır.

KONYA YUSUF AĞA YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ESERLERİ SINIFLANDIRMA YÖNTEMİ VE KÜTÜPHANEDE BULUNAN FIKHİ ESERLER

Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde yaklaşık 12173 eser bulunmaktadır. Bu eserlerden 3157 tanesi yazma, 9016 tanesi matbudur. Yazma eserler tarandığı zaman 439 yazma eserin fıkıh alanına ait ol-

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

*** Bu bildiri, Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında Doç. Dr. Nazım Hanzade danışmanlığında Mesut Kurbanı'ya ait devam etmekte olan tezden türetilmiştir.

¹ Ünver, S. (1970). Anadolu Selçukluları zamanında umumi ve hususi kütüphaneler. Atatürk Konferansları II, 8-10.

duğu görülmüştür. Bildirimizde tüm fıkıh eserlerine yer verilmeyecektir. Bildirimizde izlediğimiz metotları şu şekilde sıralayabiliriz; kütüphane kayıtları titiz bir şekilde taranmış ve müellif künyelerine dair yanlış bilgilendirmeler düzeltilmiş, fıkıh başlığı altında zikredilen fakat fıkıh eseri olmayan ve ismi zikredilmeyen eserlerin tespiti yapılmıştır. Eserler tablo ile takdim edilmiş ve araştırmacıların bu tablolardan faydalanması amaçlanmıştır.

KONYA YUSUF AĞA YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ

Yusuf Ağa Kütüphanesi, Konya Mevlânâ müzesine yakın bir konumda Sultan Selim Camii avlusunda yer almaktadır. Kütüphane, 1794 ve 1796 yılları arasında III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın kethüdası olan Yusuf Ağa tarafından yaptırılmıştır. Aslen Girit'in Hanya sancağına bağlı İspaniko köyünden olan Yusuf Ağa İstanbul'da yetişmiş, mühürdarlık, hazinedarlık, Darphane Eminliği, Kapıcıbaşılık² ve Kethüdalık görevlerinde bulunmuştur.³ Vakfiyesinde kütüphaneyi Konya'ya yaptırmasının sebebinin ilim ve ulema merkezi olan Konya'da öğrencilerin kitap bulmalarındaki güçlük ve Konya'nın manevi havası olarak açıklar.⁴ Kütüphanenin yapımından sonra kendisine ait olan 750 cilt kitabı kütüphaneye vakfetmiştir.⁵

Kütüphane yapı olarak da bir şaheser niteliğinde olup maharetli ustaların dokunuşunu hissettirmektedir. Kubbe sekiz köşeli kasnağa oturtulup kurşun kaplama yapılmıştır. 22 adet pencere iki farklı renk ve iki sıra halinde üç tarafını çevrelemiştir. Kütüphane, müstakil tek kat şeklinde okuma salonu ve görevli odasından oluşmaktadır. İç çapı 10, 80 metre olup toplam alanı 110 metrekaredir. Giriş kapısı kitabelerin yazılı olduğu kısımdan Sultan Selim camisine açılmakta iken halihazırda pencereden bozma bir kapıdan giriş yapılmaktadır.⁶

MÜELLİFİ BİLİNMEYEN YAZMA FIKHİ ESERLER

Yusuf Ağa Kütüphanesinde bulunan yazma Fıkıh eserleri incelediğimizde bunlardan 21 tanesinin isimlerinin yanlış kaydedildiği ve müelliflerinin bilinmediğini müşahede ettik. Eserleri inceleyip müellifinin kim olduğunu ve hangi alanla ilgili yazıldığını ve eserin fiziki özelliklerini sıraladık. Eser ismini verirken önce Yusuf Ağa kütüphanesindeki kayıtlı ismini yazıp daha sonra parantez içerisinde tespit ettiğimiz eserin ismini belirttik.

Mesâil-i Fıkhiyye (Muvatta)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Mesâ'il-i Fıkhiyye" olarak kaydedilmiştir.⁷ Fakat eseri incelediğimizde İmam Malik'in rivayeti (el-Muvatta') isimli kitap olduğunu tespit ettik.

Tablo 1. el-Muvatta' eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 4690/3
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Sırtı Meşin bez kaplı ve şirazeli
Boyutları	245 x 170 - 180 x 110 yk. 31 s. 62 +5 st. 17 S. Nesih, (Hattı Mağribi)

² Mehmed Süreyya, (1308), Sicilli Osmanî, IV, İstanbul.

³ Yörük, Doğan (2008). Osmanlı Devleti'nde Kütüphane Yaptırmanın Maliyeti Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi Örneği 1794-1796. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, (19), 85-104.

⁴ Cunbur, Müjgan (1963). Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfiyesi. Tarih Araştırmaları Dergisi, 1 (1), 203-217. DOI: 10.1501/Tarar_0000000322

⁵ İsmail E. Erünsal, "Yusuf Ağa Kütüphanesi", TDV İslâm Ansiklopedisi

⁶ Yılmaz Önge, "Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi" Yusuf Ağa Kütüphanesi Tarihçe Teşkilat ve Kataloğu, Konya, s. 9-11.

⁷ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 4690/3

Fıkıh (Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.⁸Eseri incelediğimizde İbnü's-Sââtî'nin "Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn" isimli eseri olduğunu tespit ettik.

Tablo 2. Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 5155
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Nüsha	3 Adet (5350, 9948)
Cilt Özellikleri	Tam bez kâğıt kaplı ve şirazeli.
Boyutları	270 x 175 – 215 x 125 yk. 210 s. 420 st. 28 S.

Fıkıh (el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.⁹ Eseri incelediğimizde Mevsilî'nin "el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr" isimli eseri olduğunu tespit ettik.

Tablo 3. el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 5156
Müstensih	İbrahim b. Muhammad b. İbrâhim Surûrî
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Nüsha	3 Adet (4818, 9929)
Cilt Özellikleri	Tam meşin kaplı, miklepli, şemseli ve şirazeli. Sahifeler yıldız çerçevesi.
Boyutları	260 x 150 – 185 x 80 yk. 288 s. 575 st. 29 S.

Fıkıh (Kenzü'd-Dekâ'ik Şerhi)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.¹⁰ Eseri incelediğimizde Neseî'nin "Kenzü'd-dekâ'ik" isimli eserinin şerhi¹¹ olduğunu tespit ettik.

Tablo 4. Kenzü'd-dekâ'ik eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 5386
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Talik
Dili	Arapça
Nüsha	2 Adet (7309)
Cilt Özellikleri	Sırtı meşin kâğıt kaplı ve şirazeli.
Boyutları	330 x 210– 280 x 105 yk. 137 s. 273 st. 30 S.

⁸ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 5155

⁹ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 5156

¹⁰ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 5386

¹¹ Bkz. Demir, Halis. "Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı". Balıkesir İlahiyat Dergisi / 10 (Aralık 2019): 169-247

Fıkıh (Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye Şerhi)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.¹² Eseri incelediğimizde Sadrüşşerîa'nın "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye" isimli eserin şerhi olduğunu tespit ettik.

Tablo 5. Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye Şerhi eserin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 5405
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Nüsha	2 Adet (9947)
Cilt Özellikleri	Tam meşin kaplı. Miklepli, şemseli Selçuki motif İstambalı ve şirazeli.
Boyutları	260 x 180 - 230 x 130 yk. 136 s. 271 st. 25 S.

Fıkıh (Bidâyetü'l-Müctehid)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir. Eseri incelediğimizde İbn Rüşd 'ün Maliki fıkıhına dair yazdığı "Bidâyetü'l-Müctehid" olduğunu tespit ettik.¹³

Tablo 6. Bidâyetü'l-Müctehid eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 5408
Müstensih	Muhammad b. Sıddık b. Ali
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Sırtı meşin bez kaplı ve şirazeli köşebentli.
Boyutları	255 x 180 - 200 x 140 yk. 293 s. 586 st. 8 S.

Fıkıh (el-Hidaye/el-İnâye/Tebyîn/Şerhu'l-Vâfi/Eyyühe'l-Veled)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.¹⁴ Eser incelendiğinde Mer-ginânî'nin "el-Hidaye" eserinden, buna Ekmeleddin Bâbertî tarafından yapılan şerhi "el-İnâye" isimli eserden, "Tebyîn" isimli eserden, "Şerhu'l-Vâfi" isimli eserden ve Gazzâlî'nin "Eyyühe'l-Veled" isimli eserinden bölümler mevcuttur.

Tablo 7. Mezkûr eserin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 6669
Müstensih	Yusuf b. Mustafa
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Sırtı bez, ebrulu kâğıt kaplı, şirazeli.
Boyutları	121 Yk, 242 Sy.25 St.210x132-155x80mm.

(Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.¹⁵ Eseri incelediğimizde Ebu'l-Mehâsîn Muhammed b. Ebû Bekir İmamzâde Buhârî'nin "Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm" isimli eseri olduğunu tespit ettik.

¹² Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 5405

¹³ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 5408

¹⁴ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 6669

¹⁵ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 6795

Tablo 8. Şir‘atü’l-İslâm ilâ dâri’s-selâm eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 6795
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Talikh
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Tam meşin kaplı, şemseli
Boyutları	284 Yk.566 Sy 23 St.219x161-155x87mm.

Fıkıh (Tenvîrû’l-ebâr ve câmi’u’l-bihâr)

Yusuf Ağa Kütüphanesi’nde eserin ismi “Fıkıh” olarak kaydedilmiştir.¹⁶ Eseri incelediğimizde Timurtaşî el-Gazzî’ nin (ö. 1006/1598) kadınların el kitabı olarak kullandığı “Tenvîrû’l-ebâr ve câmi’u’l-bihâr” isimli eseri olduğunu tespit ettik. Eser, fıkıh kitaplarındaki konuların sistematik olarak düzenlenip bir araya getirildiği güvenilir bir kaynaktır. 995 (1587) yılında, tamamlanan eser özellikle kadınların, müftülerin adeta el kitabı niteliğinde özlü bir metin olup çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.

Tablo 9. Tenvîrû’l-ebâr ve câmi’u’l-bihâr eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 6836
Müstensih	Ali er-Râzî
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Fersude, Musanna tam meşin kaplı.
Boyutları	182 Yk. 362 Sy.17 St.260x175-160x105mm.

Fıkıh (Kemâlü’-d-dirâye fi şerhi’n-Nukâye [Şerhu’n-Nukâye])

Yusuf Ağa Kütüphanesi’nde eserin ismi “Fıkıh” olarak kaydedilmiştir.¹⁷ Eseri incelediğimizde Takıyyüddîn eş-Şümunnî el-Kâhîrî’nin (ö. 872/1468) “Şerhu’n-Nukâye” isimli eseri olduğunu tespit ettik. Eser, Burhânüşşerîa’nın (ö. 730/1329) Hanefî fıkhı üzerine yazdığı “Vikâyetü’r-rivâye fi mesâ’ili’l-Hidâye” adlı eserinin torunu olan Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) tarafından yapılan özeti (en-Nukâye Muhtasarü’l-Vikâye) ‘nin şerhi niteliğinde olup çok sayıda yazma nüshası mevcuttur.

Tablo 10. Şerhu’n-Nukâye eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 6840
Müstensih	Yusuf b. el-Hüseyn el-Kırşehrî
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Nüsha	2 adet (6901)
Cilt Özellikleri	Kenarları ıstambajlı, meşin, kâğıt kaplı.
Boyutları	95 Yk.189 Sy.33 St.257x175-195x133mm.

Fıkıh (el-Muhtasar)

Yusuf Ağa Kütüphanesi’nde eserin ismi “Fıkıh” olarak kaydedilmiştir.¹⁸ Eseri incelediğimizde Kudûrî ‘nin (ö. 428/1037) “el-Muhtasar” isimli eseri olduğunu tespit ettik. Eser, Fıkıh alanında uzun

¹⁶ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 6836

¹⁷ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 6840

¹⁸ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 6934

yıllar medreselerde ders kitabı olarak işlenmiş seçkin bir eser olup erken dönemlerde baskıları yapılmıştır.

Tablo 11. el-Muhtasar eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 6934
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Nüsha	3 Adet (7248, 7308)
Cilt Özellikleri	Tam meşin kaplı, miklepli, şemseli
Boyutları	50 Yk.98 Sy 19 St.190x137-152x74mm.

Fetava (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fetava" olarak kaydedilmiştir.¹⁹ Eseri incelediğimizde Yahya Efendi'nin (ö. 1053/1644) "Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi" isimli eseri olduğunu tespit ettik. Fakat fetvalar 35. ile 161. yapraklar arasında bulunmaktadır.

Tablo 12. Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 7280-1
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Kenarı meşin, ebrulu kâğıt kaplı.
Boyutları	67 Yk.1+134 Sy.bb St.210x150-bxbmm.

Fıkıh (el-Fetâva'l-Hâniyye)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.²⁰ Eseri incelediğimizde Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'nin (ö. 592/1196) "Fetâvâ Kâdîhan" (el-Fetâva'l-Hâniyye) isimli eseri olduğunu tespit ettik. Eser, Klasik fıkıh kitaplarındaki sistemde meşhur bir kaynak olup, meydana gelmiş olaylardan ziyade nazarî konulara değinir. Günlük hayatta sıkça rastlanan olaylara ağırlık vermesi onu farklı kılan bir özellik olmakla beraber, fetva verme noktasında da büyük kolaylık sağladığı aşikardır. Ayrıca Ebû Hanife ve talebelerinin görüşlerine de sıkça yer verilmiştir.

Tablo 13. el-Fetâva'l-Hâniyye eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 7404
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Talîk
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Sırtı meşin, bez kaplı, şirazeli, miklepli
Boyutları	29 k. 57 Sy.23 St.210x145-155x90mm.

¹⁹ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 7280-1

²⁰ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 7404

(Fıkıh (Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm))

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.²¹ Eseri incelediğimizde Molla Hüsrev' in (ö. 885/1480) "Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm" isimli eseri olduğunu tespit ettik. Yıllarca Kadılık ve Kazaskerlik yapan müellif, elde ettiği tecrübelerinden yola çıkarak Gureri'l-ahkâm isimli muhtasar eserini kaleme almıştır. Osmanlı' da resmî bir hukuk metni olan esere Dürerü'l-hükkâm adıyla bu eseri şerh etmiştir.

Tablo 14. Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 7446
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Nüsha	3 Adet (7482, 7569)
Cilt Özellikleri	Sırtı meşin, kâğıt kaplı
Boyutları	45 Yk 90 Sy.17 St.235x145-155x90 mm.

Fıkıh (Mecma'u'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.²² Eseri incelediğimizde Şeyhîzâde Abdurrahman'ın (ö. 1078/1667) Halebî'nin Mülteka'l-Ebhur²³ adlı fıkıh kitabına yazdığı şerh "Mecmau'l-Enhur" isimli eseri olduğunu tespit ettik.

Tablo 15. Mecma'u'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 7474
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Sırtı meşin, kâğıt kaplı, miklepli
Boyutları	256 Yk.511 Sy.bb St.248x190-bxbmm.

Fıkıh (Tenbîhü'l-gâfilin)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.²⁴ Fakat eseri incelediğimizde Fıkıh değil tasavvuf alanına giren Ebü'l-Leys Semerkândî'nin (ö. 373/983) "Tenbîhü'l-gâfilin" isimli eser olduğunu tespit ettik.

Tablo 16. Tenbîhü'l-gâfilin eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 7507
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Talik
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Sırtı meşin, şirazeli, miklepli
Boyutları	85 k. 169 Sy.27 St.264x189-202x125xmm.

²¹ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 7446

²² Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 7474

²³ Bkz. Demir, Halis. "Kitâbiyat Hanefi Fıkıh Edebiyatı". (İstanbul: Hacı Veyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 150.

²⁴ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 7507

Fıkıh (el-Câmi'ü's-Sağır)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" adıyla kaydedilmiştir.²⁵ Eseri incelediğimizde Şeybânî' nin (ö. 189/805) "Câmi'ü's-Sağır" isimli eseri olduğunu tespit ettik. Furû meseleleri ele alan el-Câmi'ü's-Sağır, 1532 hukukî meseleye değinmiş ve bunları delilleri zikretmeden yazmıştır. Şeybânî, eserini bölümlere ve alt bölümlere tasniflemeden yazmışsa da, daha sonra Ebû Tahir ed-Debbâs (ö. 5/10. Yy.) kitabı bölümlendirmiştir. Hassan b. Ahmed ez-Za'ferânî (ö. 393/1003) de başka bir sınıflandırma yapmıştır.

Tablo 17. el-Câmi'ü's-Sağır eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 7550
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Talik
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Tam meşin kaplı, şirazeli
Boyutları	236 Yk. 472 Sy.bb St.274x183-bxbmm.

Fıkıh

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıh" olarak kaydedilmiştir.²⁶ Fakat eseri incelediğimizde Osmanlıca yazılmış bir vaaz kitabı olduğunu tespit ettik.

Tablo 18. Mezkûr eserin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 7711
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Osmanlıca
Cilt Özellikleri	Tam meşin kaplı, şemseli, şirazeli, miklepli
Boyutları	160 Yk.320 Sy.15 St.195x131-145x90mm.

Fıkıhtan Bir Kitap (el-Mühezzeb)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Fıkıhtan bir kitap" olarak kaydedilmiştir.²⁷ Eseri incelediğimizde Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şâfiî fikhına dair kaleme aldığı "el-Mühezzeb" adlı eser olduğunu tespit ettik.

Tablo 19. el-Mühezzeb eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 4817
Müstensih	Bâli b. İbrahim el Murad
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Sırtları meşin kâğıt kaplı
Boyutları	180 x 135 - 120 x 85 yk. 85 s. 163 st. 11 S.

²⁵ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 7550

²⁶ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 7711

²⁷ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 4817

Usul-û Fıkıh

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Usûlü'l-fıkh" olarak kaydedilmiştir.²⁸ Eseri incelediğimizde Serahsî'nin (ö. 483/1090) usûl eseri olduğunu tespit ettik.

Tablo 20. Mezkûr eserin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 6861
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Talik
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Fersude tam meşin kaplı, miklepli, şirazeli, ıstambajlı
Boyutları	308 Yk.1+615 Sy.35 St.305x198-218x113mm.

Usul-û Fıkıh (Şerhü't-Telvîh ala et-Tavdîh)

Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde eserin ismi "Usulu fıkh" olarak kaydedilmiştir.²⁹ Eseri incelediğimizde Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Şerhü't-Telvîh ala et-Tavdîh isimli kitabıdır.

Tablo 21. Şerhü't-Telvîh ala et-Tavdîh eserinin fizikî özellikleri:

Eserin Türü	Fıkıh
Demirbaş Numarası	42 Yu 9959
Müstensih	Bilinmiyor
Yazı Hattı	Nesih
Dili	Arapça
Cilt Özellikleri	Fersude Meşin
Boyutları	105 Yk.158 Sy.bb St.192x124-167x100mm.

SONUÇ

Konya Yusuf Ağa kütüphanesindeki yazma fıkıh eserlerini incelediğimizde şu sonuca ulaştık. Kütüphanede bulunan 3157 yazma eserden 439 tanesi fıkıh alanına ait yazma eserlerden oluşmaktadır. Bu eserleri incelediğimizde bunların bir kısmı müellifi bilinmeyen eser olarak Kütüphane kayıtlarına işlenmiş. Biz yüksek lisans tezimizin içinden bir bölüm olan müellifi bilinmeyen yazma fıkıh eserlerin tespiti adlı bildirimizde 21 tane eserin müelliflerini tespit edip eserler hakkında bilgiler sunduk. Yusuf Ağa Kütüphanesinde bulunan ecdadımızdan bize tevarüs etmiş olan her biri ayrı bir değer olan bu yazma eserlerin tasnifinde katkımızın olması bizi onurlandıracaktır. Ayrıca bu alana ilgi duyan veya çalışma yapanlara da ışık tutmasını temenni ediyoruz.

KAYNAKLAR

- Cunbur, Müjgan. (1963). Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfı. Tarih Araştırmaları Dergisi, I/1, Ankara, 203-217.
- Cunbur, M. (1986). Selçuklu Devri Konya Kütüphaneleri. Selçuk Dergisi, II, Konya, 37-44.
- Demir, Halis. "Kitâbiyat Hanefi Fıkıh Edebiyatı". İstanbul: Hacı Veyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Demir, Halis. "Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı". Balıkesir İlahiyat Dergisi / 10 (Aralık 2019): 169-247.
- Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 5405
- Erünsal, İsmail E. "Yûsuf Ağa Kütüphanesi", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- İbn Rüşd, Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. Bidâyetü'l-Müctehid. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 5408.

²⁸ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 6861

²⁹ Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon numarası: YY 9959

- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin. Mecma'ü'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 5155.
- İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir. Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 6795.
- Kâdîhan, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr. Fetâvâ Kâdîhan. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 7404.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. Muhtasarü'l-Kudûrî. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 6934.
- Mâlik b. Enes, Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. el-Muvatta'. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 4690/3.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. el-İhtiyâr Şerhü'l-Muhtâr. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 5156.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. Dürerü'l-hükkâm fî Şerhi Gureri'l-ahkâm. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 7446.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. Kenzü'd-dekâ'ik Şerhi. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 5386.
- Önge, Yılmaz. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi. Yusuf Ağa Kütüphanesi Tarihçe Teşkilat ve Kataloğu, Konya, s. 9-11.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud. Şerhu'l-Vikâye. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 5405.
- Serahsî, Şemsüleimme. Usûlü's-Serahsî. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 6861.
- Şeyhizâde, Abdurrahman. Mecma'ü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 7474.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. el-Câmi'ü's-Sağîr. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 7550.
- Şîrâzî, Ebû İshak. el-Mühezzeb. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 4817.
- Şümünnî, Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed. Kemâlü'd-dirâye fî şerhi'n-Nukâye. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 6840.
- Teftâzânî, Ömer b. Burhâniddîn. Şerhü't-Telvîh ala et-Tavdîh. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 9959.
- Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah. Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'ü'l-bihâr. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 6836.
- Ünver, Süheyl. (1970). Anadolu Selçukluları Zamanında Umumi ve Hususi Kütüphaneler. Atatürk Konferansları II, 8-10.
- Yahyâ Efendi, Zekeriyâzâde. Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY 7280-1.
- Yörük, Doğan (2008). Osmanlı Devleti'nde Kütüphane Yaptırmanın Maliyeti Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi Örneği (1794-1796). Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, (19), 85-104.

Sosyal Medya Bağımlılığının Psiko-Sosyal Analizi

Muhammed Emin Dinç*

ÖZET

İletişim, hayatımızda önemli bir yere sahiptir. Nitekim ilk zamanlardan itibaren iletişim kurabilmek için çeşitli yöntemler ve araçlar geliştirilmiştir. Bu sayede insanlar dünyayı daha iyi tanımış, yeni bilgiler edinmiş ve medeniyetler kurmuştur. Geçmişten günümüze sürekli değişen ve gelişen iletişim araçları, teknoloji ile birlikte hayatımıza giren internet vasıtasıyla hızlı ve pratik bir hal almıştır. İnsanlar internet sayesinde eskiye nazaran daha kolay bir şekilde iletişim kurmuştur. İnsanların gerek iş hayatında gerekse günlük hayatta birçok işini kolaylıkla halledebilmesi, interneti daha popüler hale getirmiştir. Zamanla internetin kullanım alanı genişlemiş ve yeni platformlar ortaya çıkmıştır. Sosyal ağlar ve sosyal medya olarak adlandırılan bu yeni platformlar sayesinde kullanıcılar, tüketici olmaktan çıkıp üretici konumuna gelerek internette daha aktif rol oynamaya başlamıştır. Akıllı telefonların da yaygınlaşmasıyla beraber artan sosyal medya kullanımı ve bu platformlara ulaşımın kolaylaşması, kullanıcıların sosyal medyada daha fazla zaman harcamasına sebep olmuştur. Sosyal medyanın aşırı ve kontrolsüz kullanılması, bireylerin hayatında büyük bir yer kaplaması bir bağımlılık türü olan sosyal medya bağımlılığını ortaya çıkarmıştır. Çağımızın bir gerçeği olan sosyal medya bağımlılığı, psikososyal bir hastalıktır. Dolayısıyla bağımlılık derecesine varan aşırı kullanımın insanlar üzerinde psikolojik ve sosyal açıdan birtakım olumsuz etkileri bulunmaktadır. Vaktin çoğunun bu platformlarda harcanması, bireylerin toplumdan soyutlanmasına, ilişkilerinin zayıflamasına ve yalnızlık hissini getirmiş olduğu depresyon gibi bazı sorunlara sebep olabilmektedir. Olumsuz etkilerini göz önüne alarak bizim bu çalışmadaki amacımız, az bilinen ve çoğu kullanıcının farkında bile olmadığı sosyal medya bağımlılığının, aslında ciddi bir rahatsızlık olduğunu ve psikososyal açıdan önemli etkilerinin bulunduğunu göstermektir.

Anahtar Kelimeler: İletişim, İnternet, Sosyal Medya, Bağımlılık, Sosyal Medya Bağımlılığı

GİRİŞ

Sosyal medya kanalları günümüzde en popüler iletişim araçlarından bir tanesi olarak kabul edilmektedir. İletişimin özünü oluşturan duygu ve düşünce paylaşımının şimdilerde sosyal medya ile gerçekleştiği görülmektedir. Kişiler günlük hayatlarındaki sosyal ilişkilerini aynı ortamda bulunmadıkları durumlarda sosyal medya ortamlarında devam ettirmektedir. Bu durum, sosyal medya platformlarının neden bu kadar yoğun kullanıldığını açıklayıcı niteliktedir. Bireyin hayatına kolaylık getiren bu platformların aşırı kullanıldığı taktirde de ciddi etkilerinin söz konusu olduğu bilinmektedir (Çam ve İşbulan 2012). Çünkü insanlar yapıp ettiklerinin sonucunda psikolojik sorunlar üretebilmektedir. Bağımlılık, bu psikolojik sorunlardan bir tanesi olarak kabul edilmektedir. Alkol, sigara, kumar vb. birçok bağımlılık türü gibi internet ve sosyal medya bağımlılığı da insanların davranışları sonucunda bir bağımlılık türü olarak karşımıza çıkmaktadır (Kandell 1998).

Günümüzde insanların büyük oranda sosyal medya kanallarını kullandıkları görülmektedir. Bu kullanımların çoğunluğunda aşırıya kaçıldığı vurgulanmaktadır. Aşırı ve kontrolsüz kullanım, birey-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

lerde bağımlılığa neden olduğu gibi olumsuz etkilere de sebep olmaktadır. Az uyuma, zihnin çokça meşgul olması, internet ve sosyal medya kanallarında daha fazla vakit geçirmek, ayrı kalındığında arzulamak gibi aşırı sosyal medya kullanımının sebep olduğu ve günlük hayatı direkt etkileyen olumsuzluklar olarak sayılmaktadır (Çam ve İşbulan 2012). Literatürden elde edilen bulgular, aşırı internet kullanımının bireyin ruhsal durumu üzerinde de ciddi etkileri olduğunu göstermektedir (Dong ve Potenza 2014). Öfke, depresyon, anksiyete, sinirlilik hali gibi ruhsal sağlığı olumsuz etkileyen durumlar aşırı internet kullanımının psikolojik sonuçları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla insanlar arasında bağ oluşturduğu iddia edilen internet ve sosyal medya kanallarının genellikle yabancılaştırıcı, toplumdaki izole eden, ruhsal yapıyı olumsuz etkileyen ve bağımlılık yapıcı bir etkisi olduğu savunulmaktadır (Greenfield 2011).

Sosyal medya kullanımının artmasıyla beraber insanlarda meydana getirdiği olumsuz etkileri görmek, böyle bir bağımlılık türünün varlığından ve sonuçlarından haberdar olmak ile bireysel ve toplumsal fayda açısından sosyal medya bağımlılığı ve etkileri konusu önem arz etmektedir.

YENİ BİR İLETİŞİM ORTAMI SOSYAL MEDYA

İletişim, insanın sosyalleşmesi adına vazgeçilmez bir eylemdir. Sözcük olarak “iletme” kelimesinden türetilen iletişim, tanımı itibarıyla anlamı daralan “haberleşme” kavramı yerine kullanılmaya başlanmıştır (Aziz 2016: 27-28). Latince karşılığı “communico” olan iletişim, TDK’ye göre duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme olarak tanımlanmaktadır.

İnsanoğlu yapısı gereği sosyal bir varlıktır. Bu sebeple geçmişten günümüze çok farklı düzeylerde iletişim içinde olmuştur. İçsel dürtülerden doğal ihtiyaçlara kadar canlı hayatını etkileyen her türlü sebep insanı kendi dışındakilerle iletişim kurmaya itmiştir (Aytekin 2014: 15). Bu yüzden insanlığın vazgeçilmez olan iletişim, toplumsallaşabilirliğin bir yansımasıdır. Dolayısıyla iletişimin en temel amacı kişilerarası ilişkilerin kurulup devam ettirilmesini sağlamaktır (Girgin 2008: 1).

İnsanlar, dünyada yalnız olmadıklarını fark etmesiyle beraber diğerleriyle etkileşime girebilmek ve iletişim kurabilmek için çeşitli teknikler ve araçlar keşfetmiştir. İlk dönemlerde kullanılan işaretler ve sinyallerden günümüzdeki yazılı ve görsel basına kadar her şey kitle iletişimimize katkı sağlayan araç-gereçlerdendir (Aytekin 2014: 16). Zamanla gelişim gösteren iletişim araçları günümüzde teknoloji sayesinde daha fazla insana ulaşan hızlı ve pratik bir hal almıştır. (Yüksel 1990: 20-21). 1980’li yıllardan sonra iletişim araçları yerine tüm yazılı ve görsel basını bünyesinde barındıran medya kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Medya; bilgilendirme, kültürel devamlılık ve toplumsallaştırma gibi özellikleri bulunan çok fonksiyonlu bir yapı arz etmektedir (Soydan ve Alpaslan 2014: 57). Bilgisayar, internet ve mobil teknolojisi ile birlikte medya yenilenmiş ve geleneksel medya yerini yeni medyaya bırakmıştır (Balaban 2012: 291). Tamamıyla farklı özelliklere sahip olan yeni medya günümüz iletişim teknolojileri ve uygulamalarını ifade eden bir kavram olarak kabul edilmektedir (Çambay 2015: 240). Ortaya koyduğu en özgün mecra olan sosyal medya, yeni medyanın özellikleri çerçevesinde şekillenmiş en popüler iletişim kanalları olarak değerlendirilmektedir (Göker 2015: 400). Kullanıcıların kendilerini kolaylıkla ifade edebildikleri ve aynı zamanda insanlara sosyalleşme imkânı sunan sosyal medya, birey ve kurumları bünyesine dahil ederek hızla gelişmektedir. Başlangıçta iletişim kurmak, yeni arkadaşlıklar edinmek ve bilgilenme amaçlı kullanılan sosyal medya kanalları zamanla gelir kaynağına dönüşerek insanların gözünde cazibesini artırmıştır (Bahar 2018: 11). Dolayısıyla sosyal medya, küçük büyük her yaşa hitap eden, bilgilenme, arkadaşlık kurma, gelir elde etme vb. farklı nedenlerle insanların dahil olduğu internet tabanlı platformlardır.

BİR BAĞIMLILIK ÇEŞİDİ: SOSYAL MEDYA BAĞIMLILIĞI

Bağımlılık, kişiye zarar vermesine rağmen, içten gelen dürtülerle birlikte nükseden, kronik bir beyin hastalığı olarak tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle maddi ve manevi sağlıklarına zarar vermesine karşın, bireylerin takıntılı durumları tekrarlamaya yönelik karşı konulamayan bir istek duymaları ve bunu devam ettirmeleri halidir (Uzbay 2009: 5). Psikologlar bağımlılığı; nesne ile fazla

zaman geçirmek, planlanandan daha fazla kullanmak, bağımlı olunan nesne için sosyal, ailevi ve mesleki aktiviteleri terk etmek gibi ölçütleri olan bir hastalık olarak tanımlamışlardır (Kubey & Csikszentmihalyi 2002: 76).

Bağımlılık; kumar, alkol, sigara, uyuşturucu gibi zararı bilinen alışkanlıklarla sınırlandırılmaktadır. Aslında masum görünen, televizyon, alışveriş gibi şeyler de bağımlılığa neden olabilmektedir (Tarhan ve Nurmedov 2011: 139). Günümüzde hayatın vazgeçilmez bir parçası olan internet, aşırı kullanımda bazı sorunlar doğurabilmekte, masum görünen fakat bağımlılık derecesine ulaşabilecek alışkanlıklar arasında değerlendirilmektedir. İnternetin çok farklı amaçlar için kullanılmasıyla birlikte insanlar vaktinin çoğunu internet aracılığıyla erişim sağladıkları sosyal medya kanallarında geçirmektedir. Bu durum aşırı derecede sosyal medya kullanımı söz konusu olduğunda internet bağımlılığına ve dolayısıyla internet bağımlılığı çatısı altında ele alabileceğimiz sosyal medya bağımlılığına yol açmaktadır (Ünal 2015: 77).

Literatürde yer alan çalışmaların sosyal medya bağımlılığı ile ilgili tanımlamaları esas alınarak "Sosyal medya bağımlılığı, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal süreçler ile gelişim göstererek bireyin hayatındaki özel, iş ve sosyal alan gibi gündelik hayatın birçok bölümünde meşguliyet, duygu durum düzenleme, tekrarlama ve çatışma gibi sorunlara sebep olan psikolojik bir problemdir." şeklinde tanımlanabilir (Ünal 2015: 93).

Bir kimsenin bağımlı olarak adlandırılabilmesi için birtakım belirtiler göstermesi gerekmektedir. Bu sebeple sosyal medya bağımlılığı belirtileri, bağımlı bireyleri teşhis edebilmek adına önem teşkil etmektedir. Araştırmacıların internet bağımlılığı ile ilgili ortaya koymuş oldukları belirtilerin, sosyal medya platformlarında da görülmesi sosyal medyaya bağımlı kimselerin tespitinde kolaylık sağlamaktadır. Buna göre internet bağımlılığı belirtileri sosyal medya bağımlılığı belirtilerinden ayrı görülmemektedir (Çam & İşbulan 2012: 16). Bu bağlamda Young' un internet bağımlılığı için önerdiği tanı ölçütleri sosyal medya bağımlılığı için de geçerli kabul edilmektedir. Young' un önerdiği tanı ölçütleri maddeler halinde şu şekildedir (Young 1999: 3):

İnternette aşırı zihinsel uğraş (sürekli olarak interneti düşünme, internette yapılan aktivitelerin hayalini kurma, internette yapılması planlanan bir sonraki etkinliği düşünme vb.)

İstenilen keyfi almak için giderek daha fazla orada internet kullanma ihtiyacı duyma

İnternet kullanımını kontrol etme, azaltma ya da tamamen bırakmaya yönelik başarısız girişimlerin olması

İnternet kullanımının azaltılması ya da tamamen kesilmesi durumunda huzursuzluk, çökkünlük ya da kızgınlık hissetme

Başlangıçta planlanandan daha uzun süre internette kalma

Aşırı internet kullanımı nedeniyle aile, okul, iş ve arkadaş çevresiyle sorunlar yaşama, eğitim veya kariyer ile ilgili bir fırsatı tehlikeye atma ya da kaybetme

Başkalarına (aile, arkadaşlar, tedavi uzmanı vb.) internette kalma konusunda yalan söyleme

İnterneti problemlerden kaçmak veya olumsuz duygulardan (ör: çaresizlik, suçluluk, çökkünlük, kaygı) uzaklaşmak için kullanma

SOSYAL MEDYA BAĞIMLILIĞININ PSİKO-SOSYAL ANALİZİ

Günümüzde internete erişimin akıllı telefonlar ve tablet bilgisayarlar vasıtasıyla kolaylaşması, sosyal medya kullanımındaki artışın endişelendirecek bir noktaya gelmesinde etkili olduğu söylenebilir. Her yaş grubundaki kişilerin sosyal medya platformlarında aşırı zaman geçirmeleri ve buna bağlı olarak sorumluluklarını yerine getirmede sorunlarla karşılaşmaları kaçınılmaz olmaktadır. Bağımlılık derecesine varan kullanımın neticesinde bireyler, çeşitli sosyo-psikolojik problemler yaşayabilmektedir (Gezgin 2019: 239).

Sosyal medya bağımlılığı, sebep ve sonuçları dikkate alınarak, internete erişemediğinde yoksunluk hissi ve sonucunda öfke halinin olması; ayrıca kişinin hem iş hem de akademik başarısını etkilemekle sosyal hayatındaki ilişkilerinde problemler yaşaması olarak açıklanmaktadır (Griffiths

1999). Yapılan tanımdan anlaşılacağı üzere sosyal medya bağımlılığının ruhsal ve sosyal hayatı etkileyen sonuçları bulunmaktadır.

İnternet ve sosyal medyanın bağımlılık oluşturacak derecede aşırı kullanımını bireyin sorunlarını “unutmak” veya yaşadığı durumla “başa çıkmak” için geliştirdiği bir metot olarak gören araştırmalar bulunmaktadır. Yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen verilere göre kendini bunalmış hisseden veya psikolojik sorunları olan ya da yakın zamanda hayatını etkileyecek sosyal zorluklar yaşayan kişiler, gerçekliği bulunmayan sosyal medyadaki sanal bir dünyaya çekilebilmektedir (Caplan ve High 2011; Young K. S. 2007). İnternet aracılığıyla oyun oynayanlarınsa gerçek hayattan uzaklaşmak için bu aktiviteye dahil oldukları savunulmaktadır (Hussain ve Griffiths 2009). Hayatın stresini ve korkusunu azaltmak için internet ve sosyal medyaya bağımlı halen gelen kimseler, çevrimiçi olduklarında, çevrimdışı olduklarına nazaran daha fazla zevk ve memnuniyet deneyimi yaşamaktadır (Young K. S. 2007). Larose’ a (2011) göre, bağımlı kimseler genellikle sorunlarla uğraşmadan, gerçeklikten kaçma yolu olarak, bağımlılık yaratan davranışa sığınmaktadır. Larose, iş, para, ilişki gibi gündelik sorunları bulunan kimselerin bunlarla başa çıkmak yerine internete yöneldiklerini örneklendirmiştir. İnsanları gerçek hayattan ve sorunlarından uzaklaştırma özelliği, interneti olumsuz duygulara karşı hızlı bir çözüm haline getirmektedir. Sorunlardan kaçmak için tercih edilen internet, aşırı kullanıma sebep olarak bağımlılık oluşturmakta, bu sefer de insanlar bağımlılığın sebep olduğu olumsuz sonuçlar ile karşı karşıya kalmaktadır (Larose 2011: 69-70).

İnternetin ve sosyal medya platformlarının aşırı kullanımına sebep olan unsurlardan bir tanesi de içe dönük kimselerin sanal ortamlarda daha iyi iletişim kurabilmesi sayılabilmektedir. Yüz yüze iletişim kurmakta zorlanan kimselerin, sohbet odalarını tercih ettikleri yapılan araştırmalardaki bulgularla desteklenmektedir. İnternet bağımlısı olan bireylerin çoğu yüz yüze iletişim kurma konusunda başarılı değildirler. Sosyal ortamlarda çevresi ile iyi ilişkiler kuramayan ve geliştiremeyen bireyler bu olumsuzluğu ortadan kaldırmak için sanal ortamlara yönelmekte ve orada sosyalleşmeye çalıştıkları görülmektedir (Boylu ve Günay 2018: 119). Çevresiyle yeterli iletişim geliştiremeyen kimselerin; insan ilişkileri noktasında ihtiyaçlarını karşılamak ve alternatif sosyal ortamlar oluşturmak için internet ve sosyal medya bağımlılığı geliştirebildikleri öne sürülmektedir (Papacharissi ve Rubin 2000).

Teknolojinin insanlara sunmuş olduğu yeni dijital ortamın, faydalarının yanı sıra zararları da değerlendirilmiş ve sosyo-psikolojik etkilerine dair önemli sonuçlara yol açtığı belirtilmiştir (Burnay ve ark. 2015; Kenner ve Rashid 2019). Sosyal medya platformları, çok fazla insana ulaşma imkânı vererek bireyin sanal dünyada sosyalleşmesine zemin hazırlasa da sosyal ilişkilerini zayıflatarak toplumdan uzaklaşmasına neden olmaktadır (Young ve Rogers 1998). Üniversite öğrencileri özelinde yapılan internet bağımlılığı ile yalnızlık arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmanın sonucunda, insanların sosyal hayatındaki yalnızlık duygusu arttıkça sanal dünyadaki hissettikleri yalnızlık duygularının azaldığı sonucuna varılmıştır (Boylu ve Günay 2018). Özetle, aşırı internet kullanımının sosyal hayattaki yalnızlığı arttırıp, sanal dünyadaki yalnızlığı azalttığı söylenebilir. Bir başka çalışmada elde edilen verilerin sonucuna göre ise aşırı internet kullanımının, duygusal manada yalnızlığı arttırdığı fikri öne sürülmektedir (Moody 2001).

İnternete olan bağlılığın farklı etkileri tanımlanırken, internet dışında kalan her şeyin sıkıcı olduğunu hissetmek, internete bağlı iken rahatsız edildiğinde sinirlenmek ve gerçek kimselerle sosyal etkileşimin azalması gibi unsurlar öne sürülmektedir (Kraut ve ark. 1998). İnternetin son yıllarda yaygınlaşması ve akıllı cihazların kullanım kolaylığı sağlaması, çok fazla insanın internete ve sosyal medya platformlarına erişmesine neden olmaktadır. Bireylerin interneti kullanma noktasında kontrollerini kaybetmeleri iş veya okuldaki sorumluluklarını aksatmalarına ve olumsuz sonuçların yaşanmasına sebep olmaktadır (Brand ve ark. 2016).

Literatürden elde edilen bulgular, aşırı internet kullanımını sosyal izolasyon ile beraber bireyin ruhsal durumu üzerinde de ciddi etkiler göstermektedir (Dong ve Potenza 2014). Öfke, depresyon, anksiyete, sinirlilik hali gibi ruhsal sağlığı olumsuz etkileyen durumlar aşırı internet kullanımının psikolo-

jik sonuçları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla insanlar arasında bağ oluşturduğu iddia edilen internet ve sosyal medya kanallarının genellikle yabancılaştırıcı, toplumdaki izole eden, ruhsal yapıyı olumsuz etkileyen ve bağımlılık yapıcı bir etkisi olduğu savunulmaktadır (Greenfield 2011).

Genel olarak yapılan çalışmalar, internet ve sosyal medya bağımlısı insanların internet ortamlarında daha fazla zaman geçirdiğini göstermektedir. Aşırı kullanım söz konusu olduğunda bağımlılık olarak nitelendirdiğimiz durum, her yaşta bireyler için psikolojik ve sosyal açıdan olumsuz etkilere neden olabilmektedir. Bu olumsuz sonuçlar arasında; bireyin okul veya iş yaşamındaki başarısızlık, ailevi ilişkilerde zayıflama, toplumdaki uzaklaşma, stres ve kaygı seviyelerinde artış, özgüven düşüklüğü gibi psikososyal etkiler sayılabilmektedir (Sevginer 2022: 164).

SONUÇ

İnternet ve bilgisayarlar, teknoloji çağı olarak adlandırdığımız bu dönemde hayatımızın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Bilgi paylaşımı ve iletişim kurmak amacıyla ortaya çıkan internet, zamanla gelişim göstererek insanların çok farklı ihtiyaçlarına hitap eden bir ortam olma özelliği kazanmıştır. İnsanların internet aracılığıyla erişim sağlayabildikleri sosyal medya kanalları ise internet kullanımında en büyük paya sahip platformlar olduğu söylenebilir. Sosyal medya aracılığıyla farklı bölgelerde bulunan eski arkadaşlarla iletişimde kalmak, küresel manada hızlı ve geniş ağlar kurulabilmesi, birçok uygulamayı içermesi ve yeni arkadaşlıklar edinebilmek internet tabanlı sosyal medya platformlarını cazip kılmaktadır. Günümüzde bu platformlara olan erişimin hızlı ve kolay oluşu insanların daha fazla kullanmasına ve vakit geçirmesine sebep olmaktadır. İnternet ve sosyal medya kanallarının aşırı kullanımının ise bir bağımlılık türü olarak nitelendirilebilecek sosyal medya bağımlılığına yol açtığı söylenebilir.

Genel olarak yapılan çalışmalar, internet ve sosyal medya bağımlısı insanların internet ortamlarında daha fazla zaman geçirdiğini göstermektedir. Aşırı kullanım söz konusu olduğunda bağımlılık olarak nitelendirdiğimiz durum, her yaşta bireyler için psikolojik ve sosyal açıdan olumsuz etkilere neden olabilmektedir. Nitekim bağımlılık derecesine varan aşırı sosyal medya kullanımının bireyi toplumdaki soyutladığı, yalnızlaşmasına sebep olduğu görülmektedir. Bireylerin ailesine, arkadaşlarına veya akrabalarına vakit ayıramamasının sosyal medya kanallarında daha fazla vakit geçirmesinin sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu durum da kişinin sosyal hayatını etkilediği gibi çevresiyle olan ilişkilerinin zayıflamasına neden olabilmektedir. Sosyolojik etkilerinin yanı sıra sosyal medya bağımlılığının, özgüven düşüklüğü, alınganlık, utangaçlık, sosyal kaygı, stres, depresyon gibi psikolojik etkileri de bulunmaktadır. Bu etkiler konunun önemli oluşunu ve önlem alınmasının gerekli olduğunu bizlere göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Aytekin, M. (2014). Sadece İletişim. M. Aytekin içinde, *Yenilenen Medya* (s. 13-24). İstanbul: Kocav Yayınları.
- Aziz, A. (2016). *İletişime Giriş*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Bahar, A. (2018). Bilişim Suçları, İletişim ve Sosyal Medya. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 1-36.
- Balaban, J. (2012). Yeni Medya Okuryazarlığı. D. Yengin içinde, *Yeni Medya ve...* (s. 291-309). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Boylu, A. A., & Günay, G. (2018). Loneliness and Internet Addiction Among University Students. B. Bozoğlan içinde, *Psychological, Social and Cultural Aspects of Internet Addiction* (s. 109-125). Hershey PA: IGI Global.
- Brand, M., Young, K. S., C. Laier, K. W., & Potenza, M. N. (2016). Integrating Psychological and Neurobiological Considerations Regarding the Development and Maintenance of Specific Internet-Use Disorders: An Interaction of Person-Affect-Cognition-Execution (I-PACE) Model. *Neuroscience-Biobehavioral Reviews*, 252-266.
- Burnay, J., Billieux, J., Blairy, S., & Laroi, F. (2015). Which Psychological Factors Influence Internet Addiction? Evidence Through an Integrative Model. *Computers in Human Behavior*, 28-34.

- Caplan, S. E., & High, A. C. (2011). Online Social Interaction, Psychosocial Well-Being and Problematic Internet Use. K. S. Young, & C. N. Abreu içinde, *Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment* (s. 35-53). New Jersey: Sons Inc.
- Çam, E., & İşbulan, O. (2012). A new addiction for teacher candidates: Social networks. *Turkish Online Journal of Educational Technology*, 14-19.
- Çambay, S. O. (2015). Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Yeni Medya: Kuramsal Bir Değerlendirme. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 237-247.
- Dong, G., & Potenza, M. N. (2014). A Cognitive-Behavioral Model of Internet Gaming Disorder: Theoretical Underpinnings and Clinical Implications. *Journal of Psychiatric Research*, 7-11.
- Gezgin, D. M. (2019). Gelişen Teknolojinin Türkiye'de Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Sosyo-Psikolojik Etkileri. *XI. IBANESS Kongreler Serisi*, (s. 238-242). Tekirdağ.
- Girgin, A. (2008). *Gazeteciliğin Temel İlkeleri*. İstanbul: Der Yayınları.
- Göker, G. (2015). İletişimin McDonaldlaşması: Sosyal Medya Üzerine Bir İnceleme. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 389-410.
- Greenfield, D. (2011). The Addictive Properties of Internet Usage. K. S. Young, & C. N. Abreu içinde, *Internet Addiction, A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment* (s. 135-151). New Jersey: John Wiley-Sons Inc.
- Griffiths, M. D. (1999). Internet Addiction: Fact or Fiction? *The Psychologist Bulletin of the British Psychological Society*, 246-250.
- Hussain, Z., & Griffiths, M. D. (2009). The Attitudes, Feelings and Experiences of Online Gamers: A Qualitative Analysis. *CyberPsychology & Behavior*, 747-753.
- Kandell, J. J. (1998). Internet Addiction on Campus: The Vulnerability of College Students. *CyberPsychology & Behavior*, 11-17.
- Kenner, S., & Rashid, I. (2019). *Offline: Free Your Mind from Smartphone and Social Media Stress*. Oxford: Capstone/Wiley-Sons.
- Kraut, R. E., Patterson, M., Lundmark, V., Kiesler, S., Mukopadhyay, T., & Scherlis, W. L. (1998). Internet Paradox: A Social Technology That Reduces Social Involvement and Psychological Well-Being? *American Psychologist*, 1017-1031.
- Kubey, R., & Csikszentmihalyi, M. (2002). Television Addiction. *Scientific American*, 74-81.
- Larose, R. (2011). Uses and Gratifications of Internet Addiction. K. S. Young, & C. N. Abreu içinde, *Internet Addiction, A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment* (s. 55-70). New Jersey: John Wiley & Sons Inc.
- Moody, E. J. (2001). Internet Use and Its Relationship to Loneliness. *CyberPsychology & Behavior*, 393-401.
- Papacharissi, Z., & Rubin, A. M. (2000). Predictors of Internet Use. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 175-196.
- Sevginer, P. (2022). *Sosyal Medya Bağımlılığının Fizyo-Psikolojik Etkileri* (Doktora Tezi).
- Soydan, E., & Alpaslan, N. (2014). Medyanın Doğal Afetlerdeki İşlevi. *İstanbul Sosyal Bilimler Dergisi*, 53-64
- Tarhan, N., & Nurmedov, S. (2011). *Bağımlılık*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Uzbay, İ. T. (2009). Madde Bağımlılığının Tarihçesi, Tanımı, Genel Bilgiler ve Bağımlılık Yapan Maddeler. *Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi*, 5-16.
- Ünal, A. T. (2015). *Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Young, K. (1999). Internet Addiction: Symptoms, Evaluation and Treatment. 1-17.
- Young, K. S. (2007). Cognitive-Behavioral Therapy With Internet Addicts: Treatment Outcomes and Implications. *CyberPsychology & Behavior*, 671-679.
- Young, K. S., & Rogers, R. C. (1998). The Relationship Between Depression and Internet Addiction. *CyberPsychology & Behavior*, 25-28.
- Yüksel, A. H. (1990). İletişimin Toplumsal Boyutu Olarak Kitle İletişimi. *Kurgu Dergisi*, 9-38.

Ahmed Hazîni'ye Göre Hoca Ahmed Yesevî

Muhammed Nurullah Aydın*

ÖZET

XI-XII. asırda Türk hanedanlar arasında hüküm süren sürekli kargaşa hali, taht mücadelesi ve siyasi istikrarsızlığın olduğu atmosferde Türkler arasında birliğin sağlanması, İslâm'dan uzak kitlelere İslâm'ın aşılması, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v) sünnetinin yaygınlaşması ve birlikte yaşama hissiyatının pekişmesine öncülük eden Hoca Ahmed Yesevî'nin tasavvuf ve Türk İslâm tarihi açısından önemi büyüktür.

Yesevî'ye tarikatının tasavvuf anlayışını Kur'ân ve sünnet üzerine oturtan Ahmed Yesevî'nin halifeleri de eserlerinde tasavvufî meseleleri Kur'ân ve sünnete dayandırmışlardır. Adını ilk defa Mehmed Fuad Köprülü'nün Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar kitabında duymuş olduğumuz Ahmed Hazîni bunlardan birisidir. Mehmed Fuad Köprülü, Hazîni'nin Cevâhirü'l-ibrâr min emvâc-i bihâr isimli eserinin olduğunu vurgulamıştır. Zamanla yapılan çalışmalarla birlikte Hazîni'nin Câmiu'l-mürşidîn, Menbâu'l-ebhâr fi riyâzi'l-ibrâr, Huccetu'l-ibrâr, Tesellâu'l-kulûb ve Farsça Dîvân eserlerine de ulaşılmıştır. Bu eserler bugün İstanbul, Konya, Berlin ve Paris'teki kütüphanelerde mevcuttur.

Hazîni, ilk defa Sultan II. Selim'in saltanat yıllarında (1566-1574) şeyhi Seyyid Mansur'dan aldığı icazetle Yesevî tekkesi kurmak ve Yesevîliğin âdâb ve erkânını Anadolu'da yayabilmek amacıyla İstanbul'a gelmiştir. Eserlerinin birçoğunu İstanbul'da kaleme alan Hazîni, Cevahiru'l-ibrâr adlı eserini Sultan III. Murad'a sunmuştur.

Biz bu çalışmamızda Hazîni'nin Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr ve Menbâu'l-ebhâr fi riyâzi'l-ibrâr, Câmiu'l-mürşidîn, Menbâu'l-ebhâr fi riyâzi'l-ibrâr, Huccetu'l-ibrâr, Tesellâu'l-kulûb adlı eserlerinde Hoca Ahmed Yesevî hakkındaki düşüncelerini anlatmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hoca Ahmed Yesevî, Ahmed Hazîni, Sufî, Yesevîyye

HOCA AHMET YESEVÎ'NİN HAYATI

Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) bugünkü dünya coğrafyasında doğum yeri Kazakistan'ın Çimkent şehri yakınlarındaki Sayram kasabasıdır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber yapılan araştırmalara dayanarak Yusuf Hemedânî'ye (ö. 535/1140) intisâb etmiş olduğunu dikkate alırsak XI. asrın ikinci yarısında dünyaya geldiğini söyleyebiliriz.¹

Anne adı Ayşe iken, babası Hz. Ali'nin soyundan gelmiş olduğu kabul edilen ve kerametleri olduğuna inanılan Şeyh İbrahim'dir.²

Ahmed Yesevî, küçük yaşta anne ve babasını kaybettikten sonra ablası Gevher Şehnaz ile birlikte Yesi'ye gider ve yerleşir. İlk tahsil hayatına Yesi'de başlamış ve orada dikkatleri üzerine çekmiştir. Arslan Baba onun için hayır duasında bulunmuş ve manevi olarak onu olgunlaştırmıştır.³ Arslan

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri* (Konya: Ensar, 2008), 58.

² Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 58.

³ Necmi Atik, *Yesevîlik ve Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâc-i Bihâr* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 9-10.

Baba'nın vefat etmesinden sonra Buhara'ya gitmiş ve Nakşibendi şeyhi Yusuf Hemedanî'ye intisâb etmiştir.⁴ Yusuf Hemedanî'nin vefatından sonra onun yerine sırasıyla Hâce Abdullah-ı Berakî ve Şeyh Hasan-ı Endakî geçer.⁵ Şeyh Hasan Endakî'nin vefatından sonra Ahmed Yesevî irşâd makamına geçmiştir ve ilerleyen yıllarda daha önce şeyhi Yusuf Hemedanî'den almış olduğu bir işaret ile irşâd makamını şeyh Abdulhâlîk-ı Gücdüvânî'ye bırakıp Yesi'ye dönmüştür. Tekkesinde bir çilehâne hazırlatmış ve vefat edinceye kadar da bu çilehâne kalmıştır. Türbesi de Yesi'dedir. Türbesini Timur yaptırmıştır.⁶

Ahmed Yesevî, İslâmiyet'i Türkler arasında yaymayı, sevdirmeyi, şeriat ve ehl-i sünnet akidesini uygulamayı, tarikatının adâb ve erkânını yaymayı kendisine gaye edinmiştir.⁷ Bu gaye ile meşhur eseri olan *Dîvan-ı Hikmet*'i yazmış ve halkı kendi dilleriyle İslâm'a çağırarak etkisini arttırmıştır.⁸

Ahmed Yesevî, *Dîvan-ı Hikmet* adlı eserini sanat endişesinden uzak bir şekilde yazmıştır ve bu eserde öğretici bir üsluba sahiptir. Buna rağmen metinleri zayıf metinler değildir.⁹ Onun Türkler arasındaki önemi sadece şiir yazar edebî kişiliği olması sebebiyle değil, düşünce yapısı ve menkıbevî hayat sürmesi, Türkler arasında tasavvuf mesleğini vücuda getirmiş olması sebebiyledir.¹⁰ Aynı zamanda onun kurmuş olduğu Yeseviyye tarikatı Türkler arasında kurulmuş olan ilk tarikattır ve bu yönüyle de önemli bir etkiye sahip olmuştur.¹¹

Şeyhi Yusuf Hemedanî gibi kendisi de Hanefî mezhebi mensubu olan Hoca Ahmed Yesevî, tarikat ile şeriatın mezcedilmesi konusunda büyük emekler göstermiştir. O, tasavvufî hayat içerisinde İslâmî çizgilerden sapmamış ve şeriatsız tasavvufu reddederek sağlam yapılı müridler yetiştirmiştir. Yetiştirdiği müridlerini Anadolu, Balkanlar ve Orta Asya gibi geniş bir coğrafyaya göndermiş ve bu sayede bu coğrafyalara büyük tesirleri olmuştur.¹²

Hoca Ahmed Yesevî'nin bu coğrafyalardaki tesirleri yakın tarihimizde de etkisini göstermektedir. Bu duruma verilebilecek örneklerden birisi Türkistan adını kaldırmak isteyen Sovyet yönetiminin karşısındaki en büyük engel olmasıdır. Zira o "Hazret-i Türkistan", "Pîr-i Türkistan" şöhretiyle bölgede nam salmış büyük bir velîdir.¹³ Silah zoruyla, baskularla ve çeşitli asimile politikalarıyla bir coğrafyanın ismi değiştirmek istense bile insanların gönlündeki ve tarihindeki isimler değişmedikçe hiçbir baskıcı politika başarılı olamaz.

AHMED HAZİNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ahmed Hazînî (1533-34) bugünkü dünya coğrafyasında Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunan ve Karatağ Irmağı boyunca kurulmuş olan Çegâniyân şehrinde dünyaya gözlerini açmıştır. Çegâniyân şehrinin diğer bir adı ise Hisâr-ı Şâdmân'dır. Dolayısıyla Hazînî'nin asıl yurdu Hisâr-ı Şâdmân'dır.¹⁴

Ahmed Hazînî'nin kaç yaşında vefat ettiği kesin olarak bilinmemekle beraber son eseri olan *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr*'ı yazdıktan sonra vefat ettiği tahmin edilmektedir.¹⁵

⁴ Atik, *Yesevilik ve Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci Bihâr*, 10.

⁵ Kemal Erarslan, "Ahmed Yesevî", *TDV İslâm Ansikopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), /159- 161.

⁶ Erarslan, "Ahmed Yesevî", 2/159-161.

⁷ Atik, *Yesevilik ve Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci Bihâr*, 17.

⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar, 2020), 274.

⁹ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 89-90.

¹⁰ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 94-95.

¹¹ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 95.

¹² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 274.

¹³ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 73-74.

¹⁴ Mehmet Mahur Tulum, *Hazînî Menba'u'Ebhâr fî Riyâzî'l-Ebrâr* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 15.

¹⁵ Mehmet Mahur Tulum, "Hazînî Menba'u'l-Ebhâr fî Riyâzî'l-Ebrâr Adlı Eseri", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildiriler*, (2010), 156.

Ahmed Hazîni *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da künyesini “el-müsemma min ebeveyni'l-muhtâreyn Sultan Ahmed bin Mevlânâ bin Sultan eş-şehir bi-Hazîni” diye tarif etmiş olup asıl isminin Sultan Ahmed olduğunu anlıyoruz.¹⁶

Sultan Ahmed'in neden Hazîni mahlasını kullandığını *Tesellau'l-Kulûb* adlı eserinde kendisi “Mayam kederle hazırlandığından mahlasım Hazîni oldu” şeklinde ifade etmiştir. Bu sebeple de Sultan Ahmed Hazîni diye tanınmaktadır.¹⁷

Sultan Ahmed Hazîni İslâm dünyasında yaygın olan büyük tarikatlardan Nakşibendiyye ve Yeseviyye şeyhlerinden irşâdını almış bir mutasavvıftır. Kendisi Nakşibendiyye'den Molla Emin, Yeseviyye'den ise Seyyid Mansûr'dan halifelik icazetini almıştır.¹⁸

Hazîni şeyhi Seyyid Mensûr'a büyük hürmet göstermiştir. Zira kendisi şeyhini tanıdıktan sonra manevi olarak yüksek mertebelere ulaştığını söylemiştir. Seyyid Mensûr'un da Hazîni'yi sevdiğini ve ona “maşukum” diye hitap ettiğini *Hüccetü'l-Ebrâr* adlı eserinde söylemiştir. Kendisi bu eserde verdiği bilgiye göre yirmi üç yaşlarında hastalanıp yataklara düştüğü bir sırada şeyhinin kendisini ziyarete geldiğini ve “Bilesin ki ömrün tükenmişti fakat biz Allah'a dua edip ömrünü kırk sene daha bağışlamasını istedik ve dualarımız kabul oldu. Allah sana kırk yıl daha ömür verdi.” Dediğini ve bu ziyaretten sonra hastalığının iyileştiğini söylemiştir.¹⁹ Hazîni Seyyid Mensûr'un on iki halifesi olduğunu ve sonuncusunun kendisi olduğunu söylemiştir.²⁰

Sultan Ahmed Hazîni'nin tasavvufi düşünce ve tasavvuf tarihi açısından öneminden bahsedecek olursak o şeyhi Seyyid Mensûr'un son halifesi ve Yesevi şeyhidir. Kendisi doğu ve batı olmak üzere iki Türk lehçesini bilmekle birlikte edebi düzeyi yüksek şiirler yazabilecek Arapça ve Farsça dillerine de hâkim olan bir mutasavvıf şairdir. Sadece tasavvufi açıdan değil İslamî ilimlerin neredeyse her alanına hâkim olup edebiyat ve siyasi tarih hakkında geniş bilgilere de sahiptir. O, eserlerinde verdiği kıymetli bilgilerle birlikte yaşadığı dönem toplumunun kültür seviyesi, siyasi ortamı ve coğrafya bilgilerinden dolayı da hem siyasi tarih hem de coğrafya alanıyla ilgilenenler için de bilgi kaynağı olabilmektedir.²¹

Hazîni ilk defa Osmanlı Sultanı II. Selim'in saltanat yıllarında (1566-1574) şeyhi Seyyid Mensûr'dan aldığı bir icâzet ile Anadolu'da Yeseviliği yaymak, Yeseviliğin adâbını ve erkânını tanıtmak amacıyla İstanbul'a gelmiştir.²²

Hazîni'nin *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr* adlı eserine biz ilk defa Mehmed Fuad Köprülü'nin *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde rastlıyoruz. Zamanla yapılan çalışmalarla birlikte bugün İstanbul, Konya, Paris ve Berlin'de ki kütüphanelerde bulunan *Camiü'l-Mürşidîn*, *Menba'u'l-Ebhâr fi Riyâzî'l-Ebrâr*, *Tesellau'l-Kulûb*, *Huccetü'l-Ebrâr* ve *Farsça Dîvan* eserlerine de ulaşılmıştır.²³ Bu eserlerden *Camiü'l-Mürşidîn*, *Tesellau'l-Kulûb*, *Huccetü'l-Ebrâr* ve *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr* adlı eserlerini İstanbul'da kaleme almıştır.²⁴

¹⁶ Cihan Okuyucu, *Hazîni Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevilik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-* (İstanbul: Büyüyenay, 2014), 12.

¹⁷ Ahmet Kara, “XVI. Yüzyıl Şairlerinden Hazîni ve Tesellâu'l-Kulûb Adlı Eseri”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 6 (2017), 70.

¹⁸ Kara, “XVI. Yüzyıl Şairlerinden Hazîni ve Tesellâu'l-Kulûb Adlı Eseri”, 73.

¹⁹ Okuyucu, *Hazîni Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevilik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 19.

²⁰ Okuyucu, *Hazîni Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevilik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 31.

²¹ Tulum, “Hazîni Menba'u'l-Ebhâr fi Riyâzî'l-Ebrâr Adlı Eseri”, 157.

²² Tulum, “Hazîni Menba'u'l-Ebhâr fi Riyâzî'l-Ebrâr Adlı Eseri”, 158.

²³ İbrahim Kunt, “Hazîni Divanında Ahmed Yesevî ve Yesevî Tarikatına Yapılan Atıflar”, *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildiriler*, (2010), 152.

²⁴ Nadirhan Hasan, “Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Tarikatnâme ve Hazîni'nin Cevâhirü'l-Ebrâr İsimli Eserlerinde Tarikat Âdâbı”, *Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildiriler* 1 (2005), 283-289.

Bugün Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan ve 1586 yılında kaleme aldığı *Menba'u'l-Ebhâr fi Riyâzî'l-Ebrâr* adlı eserini Maveraünnehir'i ziyaret ettiği esnada o bölgedeki ulemanın kendisinden Yesevilik ve Nakşibendilik silsileleri ile ilgili bilgi vermesini istemesi üzerine kaleme almıştır. Eser esasen Türkçe olmasına karşın içerisindeki Çağatayca, Osmanlıca, Farsça ve Arapça kelimelerin bulunması da eserin dilini ağırlaştırmış ve anlaşılmasını zor bir duruma getirmiştir.²⁵ *Menba'u'l-Ebhâr fi Riyâzî'l-Ebrâr* adlı eserin tasavvuf tarihi açısından önemine değinecek olursak Yeseviyye tarikatının adabına ve erkânına dair kıymetli bilgileri, silsilelerini dört halifeye dayandırmış olan ana tarikatları, Nakşibendiyye'nin ve Yeseviyye'nin silsilelerini, velilere ait ilgi çekici ve bilgilendirici olayları, bazı ayetlerin ve hadislerin çevirisi ile birlikte verilen tasavvufi yorumları ve yaşadığı dönemin kültür yapısına ve coğrafi durumuna dair değerli bilgileri bulabilmekteyiz.²⁶ Hazînî bu eserde ayrıca Tayfuriyye, Kübreviyye, Halvetiyye, Çeştiyye, Peyvendiyî ve İşkiyye (Aşikiyye) gibi çeşitli tarikatlar hakkında da bilgi vermektedir.²⁷

Sultan Ahmed Hazînî şeyhi Seyyid Mensûr'un vefat etmesinden sonra artık huzurlu bir hayatının olmadığını hissetmiş ve bu huzursuzluk sebebiyle gurbet yollarına düşmüştür. Hacca gittikten sonra tekrar İstanbul'a döndüğünde İstanbul'da Yesevilik dışında diğer tarikatların tekkeleri olduğunu görmüş ve bu tablo karşısında Yeseviliği yaymaya çalışmış fakat kendisine mürid toplayamamıştır. Bu durumdan büyük üzüntü duymuş olan Hazînî tekrar gurbet yollarına düşmeyi arzulamış fakat bu defada maddi sebepler izin vermemiştir. Bu meramını anlatmak için mescitte şeyhine teveccüh edip dualarda bulunmuş ve gayb âleminde padişahın kendisine inayet ile mazhar olacağını ve padişahın yakınındaki bir ismin kendisine intisab edeceği bildirilmiştir. Bu olaydan sonra Yeseviliği yayma konusundaki isteği perçinleşmiştir.²⁸ Bu istek ile bugün İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan ve Sultan III. Murad'ın emriyle yazmış olduğu *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr* isimli eserini kaleme almıştır. Eserin yazılmasının temel amacı Orta Asya tarikat kültürünü tanıtmak, Yeseviliği Anadolu ve özellikle İstanbul halkına yaymaktır. Bu eser çok büyük hürmet duyduğu Hoca Ahmed Yesevî'nin görüşleri, etrafında şekillenmiştir.²⁹

Hazînî'nin diğer eserlerinden olan ve Berlin Kütüphanesinde mevcut olan *Camiü'l-Mürşidîn* adlı eseri Yesevilik, Nakşibendilik, Kübrevilik ve Aşıkilik tarikatları hakkında kıymetli bilgiler sunmaktadır.³⁰ Bu eseri de diğer eserleri gibi Farsça olarak kaleme alınmıştır. Dört bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde Yesevi şeyhlerini tarif ederken ikinci bölümde Nakşibendiyye şeyhlerine yer verilmiştir. Eserin üçüncü bölümünde Kübrevilik ve Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) hakkında bilgiler verirken dördüncü ve son bölümünde Aşikiyye tarikatından bahsetmiştir. Nakşibendiliğin ve Yeseviliğin şeyhlerini yetiştirenlere övgüler yazdığı bu eserin yazılışının temel amacı kendi ifadesiyle "Bir mümini memnun etmek" olarak nitelemiştir.³¹

Bugün Mevlâna Müzesi Kütüphanesinde bulunan ve özellikle Osmanlı Sultanları II. Selim ve III. Murad'a göstermiş olduğu büyük hürmet ile övgüler yazdığı *Farsça Dîvan* adlı eseri³² ve bugün Paris

²⁵ Hasan, "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Tarikatnâme ve Hazînî'nin Cevâhirü'l-Ebrâr İsimli Eserlerinde Tarikat Âdâbı", 286.

²⁶ Tulum, *Hazînî Menba'u'Ebhâr fi Riyâzî'l-Ebrâr*, 15-17.

²⁷ Okuyucu, *Hazînî Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevilik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 21.

²⁸ Okuyucu, *Hazînî Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevilik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 34.

²⁹ Okuyucu, *Hazînî Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevilik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 40.

³⁰ Okuyucu, *Hazînî Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevilik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 19.

³¹ Seyfuddin Refiü'ddin, "Hazînî'nin 'Câmiü'l-Mürşidîn' Adlı Eseri Hakkında", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2004), 165.

³² Kunt, "Hazînî Divanında Ahmed Yesevî ve Yesevî Tarikatına Yapılan Atıflar", 153.

Kütüphanesinde bulunan, *Mesnevî*'nin ilk üç beyitinin şerhini yapmış olduğu ve Hz. Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî arasında geçen menkıbeleri anlattığı *Tesellau'l-Kulûb* diğer eserleridir.³³

AHMED HAZÎNÎ'NİN HOCA AHMED YESEVÎ TARİFİ

Sultan Ahmed Hazînî müellifi olduğu eserlerinde genel olarak Hoca Ahmed Yesevî'nin şefaatinin ummuştur.³⁴

Dîvan adlı eserinde Hoca Ahmed Yesevî'yi "Pîr-i Türkistan, Sultan-ı Horasan, Türkistan'ın kutbu, Türkistan'ın önderi" olarak belirtmiştir.³⁵

Camîü'l-Mürşidîn adlı eserinde ise Hoca Ahmed Yesevî'nin yaşamış olduğu Buhara ve Yesi şehirlerinden övgüyle bahsetmiş ve bu şehirlerin dünyanın gözü olduğunu söylemiştir. Evliyaların kerâmetlerinden bahsederken özellikle Hoca Ahmed Yesevî'nin kerâmetleri üzerinde çok durmuştur.³⁶ Aynı zamanda bu eserinde Hoca Ahmed Yesevî'nin altmış üç yaşında vefat ettiğini ve yer altında da elli yedi sene daha yaşadığını söylemiştir.³⁷

Bir diğer eseri *Menba'u'l-Ebhâr fî Riyâzî'l-Ebrâr*'da Hoca Ahmed Yesevî'nin nurlar ve sırlar bildiğini, şeyhlerin serdarı olduğunu ve Türk şeyhleri dergâhının hizmetçisi olduğunu,³⁸ tekkesinin çok ulu erenler yetiştirdiğini, doksan dokuz bin müridin kutbu olduğunu söylemiştir. Hoca Ahmed Yesevî'nin önceden Şafî mezhebine mensup iken sonradan Hanefî mezhebine bağlı olduğunu, mezhebinin ve meşrebinin temiz ve pak olduğunu, tarikatının yolunun kusursuz olduğunu, tarikatının kıyamete kadar devam edeceğini söylemiştir. Hoca Ahmed Yesevî'de Kur'ân surelerinin başındaki hurûf-ı mukattaa harfleri gibi gönülleri teselli eden ve erre (testere) zikri dediği bir zikri olduğunu ve bu zikrin nice tarikat şeyhlerinin benimsediğini ve dahi Türk, Tacik, Hintli, Arap ve Kürt sufilerin bu zikr-i erre ile zevk aldığını söylemiştir.³⁹

Sultan Ahmed Hazînî'nin son eseri olan *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr*'da Hoca Ahmed Yesevî'nin derin izler bıraktığını görmekteyiz. Zira kitap Hoca Ahmed Yesevî'nin görüşleri, menkıbeleri etkisinde şekillenmiş olup "Şeyhlerin en büyüğü,⁴⁰ hakikat bilgisine sahip olan, tarikat yolunda ilerleyen, fakr ülkelerinin sahiplerinin dostu, arkadaşı, sırdaşı, dert ortağı, yol göstericisi"⁴¹ olduğunu, Ahmed Yesevî'nin sözlerinin hastalıklı kalplerin şifası ve dertlilerin devası olduğunu söylemiştir.⁴²

Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr adlı eserinde Hoca Ahmed Yesevî'nin kerametlerinden sık sık bahsetmiştir. Zira Hoca Ahmed Yesevî daha küçük yaşlardayken, Maveraünnehir bölgesinde meşhur bir padişah yaz günü Karaçuk dağında avlanırken dağın elverişsiz bir yapıda olması sebebiyle avlanamamıştır. Bunun üzerine ülkesindeki Allah dostlarını çağırıp dağın yerle yeksan olması için dua ettirmiş fakat bir şey olmayınca ulemalar da şaşırıp kalmışlardır. Padişah bunun üzerine "Buraya gelmeyen bir Allah dostu kaldı mı?" diye sorduğunda araştırmışlar ve yaşı daha küçük olduğu için Hoca Ahmed Yesevî'nin çağırılmadığını fark etmişlerdir. Onu davet etmişler ve padişah o dağın yerle yeksan olması için Hoca Ahmed Yesevî'nin dua etmesini istemiştir. Bir süre sonra şiddetli

³³ Kara, "XVI. Yüzyıl Şairlerinden Hazînî ve Tesellâu'l-Kulûb Adlı Eseri", 80.

³⁴ Okuyucu, *Hazînî Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevîlik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 37.

³⁵ Kunt, "Hazînî Divanında Ahmed Yesevî ve Yesevî Tarikatına Yapılan Atıflar", 154.

³⁶ Refiu'ddin, "Hazînî'nin 'Câmiu'l-Mürşidîn' Adlı Eseri Hakkında", 165.

³⁷ Okuyucu, *Hazînî Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevîlik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 19.

³⁸ Hasan, "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Tarikatnâme ve Hazînî'nin Cevâhirü'l-Ebrâr İsimli Eserlerinde Tarikat Âdâbı", 286.

³⁹ Tulum, *Hazînî Menba'u'Ebhar fî Riyâzî'l-Ebrâr*, 55.

⁴⁰ Atik, *Yesevîlik ve Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci Bihâr*, 19.

⁴¹ Okuyucu, *Hazînî Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevîlik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 90.

⁴² Atik, *Yesevîlik ve Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci Bihâr*, 19.

bir yağmur yağdığını ve dağların sular altında kaldığını ve söz konusu dağın da yerle yeksan olduğunu anlatmıştır.⁴³

Yine rivayete göre Hızır Peygamber Hoca Ahmed Yesevî'ye "Senden daha iyi bir arkadaş bulamadım ama bu defa seni mahzun görün bunun sebebi nedir?" diye sorar. Hoca Ahmed Yesevî ise "Gayb âlemindeki müridlerimin içini sıkıntı kapladığı için." şeklinde cevap verince Hızır aleyhisselâm sufler arasında erre zikri olarak bilinen zikre başlamış ve Hoca Ahmed Yesevî de ona iştirak etmiştir. Hızır Peygamberin işaretleriyle başlamış olan zikir-i erre Hoca Ahmed Yesevî'nin emriyle de müridleri tarafından takip edilmiştir.⁴⁴

SONUÇ

Bu çalışmamızda Hoca Ahmed Yesevî hakkında yeterli bilgiler ve kaynaklar bulunamamasına rağmen kendisinden beş asır sonra yaşamış Yesevî tarikatının önemli isimlerinden olan Sultan Ahmed Hazîni'nin hayatı ve eserlerinden yeteri kadar bahsettikten sonra Hazîni'nin Hoca Ahmed Yesevî'ye göstermiş olduğu büyük hürmetine dair bilgileri vermeye çalıştık. "Pîr-i Türkistan, Horasan'ın kutbu" olarak tanımladığı Hoca Ahmed Yesevî'nin sözleri ve menkıbelerinin hastalıklı kalplerin şifâsı olduğunu, tarikatının kıyamete kadar devam edeceğini söylemiştir. Ayrıca Hazîni'nin eserlerinin tasavvuf tarihi ve Yesevî araştırmaları açısından büyük bir öneme sahip olduğunu da belirtmeye çalıştık.

KAYNAKLAR

- Atik, Necmi. *Yesevîlik ve Cevâhirü'l-Ebrar Min Emvâci Bihâr*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Erarslan, Kemal. "Ahmed Yesevî". *TDV İslâm Ansikopedisi*. 2/159-161. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Hasan, Nadirhan. "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Tarîkatnâme ve Hazîni'nin Cevâhiru'l-Ebrâr İsimli Eserlerinde Tarîkat Âdâbı". *Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildiriler* 1 (2005), 283-289.
- Kara, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Şairlerinden Hazîni ve Tesellâu'l-Kulûb Adlı Eseri". *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 6 (2017), 69-100.
- Kunt, İbrahim. "Hazîni Divanında Ahmed Yesevî ve Yesevî Tarikatına Yapılan Atıflar". *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildiriler*, 150-155.
- Okuyucu, Cihan. *Hazîni Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler - Yesevîlik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*. İstanbul: Büyüyenay, Alioğlu Matbaacılık., 2014.
- Özköse, Kadir. *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. Konya: Ensar, Ünimat Ofset., 2008.
- Refiu'ddin, Seyfuddin. "Hazîni'nin 'Câmiu'l-Mürşidîn' Adlı Eseri Hakkında". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 160-166.
- Tulum, Mehmet Mahur. *Hazîni Menba'u'l-Ebhâr fî Riyâzî'l-Ebrâr*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Tulum, Mehmet Mahur. "Hazîni Menba'u'l-Ebhâr fî Riyâzî'l-Ebrâr Adlı Eseri". *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildiriler*, 156-160.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*. İstanbul: Ensar, 31. Basım, 2020.

⁴³ Okuyucu, *Hazîni Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevîlik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 92.

⁴⁴ Okuyucu, *Hazîni Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler -Yesevîlik Âdâbı ve Menâkıbnâmesi-*, 93.

Bebeklik Döneminin Dini Gelişimdeki Yeri ve Önemi

Munise Betül Meran*

ÖZET

Bu çalışmanın konusu bebeklik döneminin dini gelişimdeki yeri ve öneminin incelenmesidir. 0-2 yaş grubunu kapsayan bu gelişim dönemine "bebeklik dönemi" denmektedir. Bu dönem bebeğin her bakımdan yardıma ihtiyaç duyduğu bir dönemdir. Yeme, içme, güvenlik gibi ihtiyaçlarını anne babası tarafından karşılayan bebek, dini bakımdan gözle görülür belirtilere sahip değildir. Fakat birçok araştırma sonucu görüldüğü üzere, çocuk dini etkilere ve yaşantıya eğilimli bir şekilde dünyaya gelmektedir. Dini gelişimin duygularla sınırlı olduğu bu dönemde din duygusu, güven, sevgi, bağlanma gibi temel duygular üzerinde yükselir. Her kavram başlı başına önem arz etmektedir. Güven duygusu bu evrede anne bakımıyla yakından ilişkilidir. Çocuğa anne bakımı yoluyla verilen güven aslında çocukta daha sonra gelişecek olan dindarlığın temel taşı pozisyonundadır. İlk olarak din, gelişim dönemleri, bebeklik dönemi gibi kavramlar incelenecektir. Bir sistematik derleme şeklinde ele alınmış olan bu bildiri de bebeğin dini bir belirti gösterip göstermediği, Tanrı inancına sahip olup olmadığı, dini kabul etme noktasında eğilime sahip olup olmadığı şeklindeki sorulara cevap bulmak hedeflenmiştir. Sonuç olarak bebeğin dini bir belirti göstermediği fakat Tanrı inancına eğilimli bir şekilde dünyaya geldiği gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gelişim psikolojisi, dini gelişim, psikososyal gelişim, psikoseksüel gelişim, bebeklik dönemi, bağlanma kuramı.

GİRİŞ

İnsanların yaşamları boyunca geçirmiş oldukları evrelere gelişim dönemleri denir. Bu evreler hemen hemen belli bir yaş aralığında gerçekleşir ve belirli fiziksel, zihinsel, duygusal ve sosyal gelişim özellikleri ile ilişkilidir. Her dönem, belirli kazanımları beraberinde getirir ve bu olay insan yaşamında benzersiz bir rol oynar. Gelişim dönemlerinin birinci adımı olan bebeklik dönemi hem çevreyle hem de bedenimizle ilk defa tanıştığımız ve belki de kişiliğimizi etkileyebilecek birçok uyarana maruz kaldığımız bir evredir. Bebeklik dönemi, bireyin hayatındaki en önemli dönemlerden biridir ve dini gelişim açısından da büyük bir öneme sahiptir. Diğer gelişim kuramları için bebeklik dönemine çok önem veriliyor. Neredeyse insanın tüm duyuşsal mekanizmasının, bağlanma mekanizmasının geliştiği ilk iki yaş grubunu kapsayan bebeklik dönemine dini gelişim kuramları açısından neden gerekli önemi vermiyoruz? Bunun sebebi belki bilgi eksikliği belki elimizde yeteri kadar bilgi yok belki de araştırmanın zorluğundan dolayıdır. Çünkü bir bebeğin kendini ifade etmesi zor olabilir. Ama teorik olarak çıkarsamalarda bulunabiliriz. Bu çalışmada var olan gelişim kuramları incelenecek ve bebeğin dini gelişiminde ne gibi bağlantıları olabileceği tartışılacaktır.

GELİŞİM PSİKOLOJİSİ

Gelişim kavramını kısaca insanın yaşamı boyunca geçirdiği aşamalar şeklinde açıklayabiliriz. Canlılarda büyüme ve gelişme eylemi çoğu zaman birbirine karıştırılabilmektedir. Bu durumun

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

önüne geçebilmek için bir sınıflandırma yoluna gidilmiştir: Büyüme, fiziksel değişimi; gelişme ise hem fiziksel hem de fiziksel gelişme aşamalarının temel özelliklerini kazanma şeklinde yorumlanabilir. Örnek verecek olursak, bir çocuğun büyümesinden bahsettiğimizde; çocuğun kilosunun artması boyunun uzaması yani bedence büyümesini kast ediyoruz. Şayet çocuğun gelişmesinden bahsediyorsak; hem ağırlığının artması, boyunun uzaması hem de yetişkin bir bireyde bulunan yetenekleri elde etmesinden söz ediyoruz demektir (Albayrak, 2020). Yani gelişim kavramı bir sistemin işlevsel ve yapısal kompleksinin belli bir sıraya göre artmasını tanımlar.

Gelişim psikolojisi başlarda kişinin yetişkinlik dönemine kadar devam eden olgunlaşma süreciyle ilgileniyordu. Günümüzde ise gelişim psikolojisi dendiği zaman hamileliğin başlangıcından ölüme kadar olan süreç kastedilmektedir (Bahadır, 2003). Anne karnında başlayıp ölüme sonlanan gelişim, dinamik bir süreçtir. İnsanoğlu hayatını devam ettirebilmek için gelişmeye muhtaçtır. Karaca (2016), insan evladı gelişime muhtaç, müsait ve mecburdur yani gelişimin değişmez bir objesidir. Gelişimin odak noktası büyüme yılları olsa da aslında bütün hayatı içine alır.

Holm'a göre bir insanın hayatı, şu aşamalara ayrılır:

- Doğum öncesi dönem (anne rahmindeki gelişim)
- 0-2 yaş arası olan bebeklik dönemi
- 2-6 yaş arası, ilk çocukluk
- 7-13 yaş arası, son çocukluk
- 13-18 yaş arası, ergenlik ve gençlik
- 18-40 yaş arası, ilk yetişkinlik
- 40-65 yaş arası, yetişkinlik
- 65 yaş ve sonrası, son yetişkinlik (yaşlılık)

Bu sınıflandırma biyolojik ve sosyal faktörler gibi birçok sebebe bağlı olarak bireysel anlamda değişkenlik gösterebilen göreceli sınırlardan ibarettir. İnsan yaşamı boyunca fizyolojik, zihinsel, sosyal gibi alanlarda değişime uğrar. Gelişimde etkili olan bir diğer faktör ise doğuştan gelen yeteneklerdir. İnsanın yaşadığı çevre de gelişimi etkilediği düşünülmekte. Araştırmacılar, insan gelişiminde çevre mi daha etkili yoksa doğuştan getirdiklerimiz mi konusunda farklı düşüncelere sahip olmuş. 20.yy'a kadar gelişimde önemli bir bölümün kalıtım olduğuna inanılırken 1910'larda Pavlov'un köpekler üzerinde yaptığı deneylerden sonra gelişimde en önemli payı çevrenin ve öğrenmenin oynadığına dair görüşler çoğalmaya başladı. Bunun sonucunda gelişmeyi etkileyebilecek faktörler kalıtımsal ve çevresel olarak iki gruba ayrıldı. Bir araştırmaya göre zihinsel gelişim (%75'e kadar) kalıtımsal faktörlere bağlı ortaya çıkarken, geri kalan kısım, pek çok faktörün rol oynadığı sosyal yapıların etkili olduğu gözlemlenmiştir (Bahadır, 2003).

İnsan evladı dünyaya aciz, yardıma muhtaç bir şekilde gelir. Kendisine bakan kişinin onu hayatta tutabilecek kadar bir mekanizmaya sahiptir. Bu noktada çocuğun hayatı onun ihtiyaçlarını yerine getirecek kişiye bağlıdır. Bebeğin annesi onun karnını doyurur, banyosunu yaptırır, hatta bir yanından diğer yanına çevirir, giydirir. Çocuk yetişkin bir bakıcısı olmadan kendi başına ihtiyaçlarını giderebilir.

DİNİ GELİŞİM

Din, bireysel ve toplumsal olarak çok geniş bir çerçevede işlev görür. Din, insanların iç dünyalarını ve davranışlarının şeklini belirlemede oldukça etkilidir. Aynı zamanda hayatı anlamlandırma noktasında önemli bir role sahiptir. Bu sebeple hangi dönemde olursa olsun düşünürlerin ve bilim insanlarının ilgisini çekmiştir. Psikolojinin kurucusu kabul edilen Wundt'tan başlamak üzere birçok bilim insanı din hakkında kafa yormuştur. Kimi bilim insanı dini nevroz olarak tanımlamış kimine göre de ruhun vazgeçilmez gıdası olarak görülmüş. Zaman zaman görüşler değişse de tarih boyunca din olgusu hep var olagelmiş. Bunun sebebi dinin insanla beraber var olan ve yaşayan bir gerçek olmasıdır. (Karacoşkun, 2017)

Gelişimin fiziksel, zihinsel, ahlaki, psikososyal, cinsel olmak üzere farklı alanları bulunmaktadır. Bu alanlardan birisi de dini inanç gelişimidir. İnanç gelişiminin, insanı gelişim dönemleri içerisinde inceleme amacı taşıyan bütün girişimleri ifade etmek için oluşturulduğu düşünülebilir. Dini gelişim Apaydın'a göre (2016), bireyin doğduğu andan ölümüne kadar geçen süreçte gelişim dönemlerine bağlı olarak gelişen ve dini yaşantısının prensiplerindeki gelişmeyi psikolojinin onayladığı gelişim süreçleri açısından ele alıp değerlendirmeyi ifade eder (Albayrak, 2020). İnsanların çoğunlukla inanmaya ruhen yatkın ve elverişli oldukları kabul edilir. Latent (uyur) halde bulunan bu yatkınlık, çocuğun ruhundaki arayış isteğiyle, dini inancı kabule yönelir (Karacoşkun, Din ve Sosyal Psikoloji Yazıları, 2006). Din ile gelişim, birbirinden ayrılmaz iki ayrı alan olarak görülebilir. Dolayısıyla biz gelişimi bir bütün olarak ele aldığımız zaman; dinin de gelişimde etkili olduğu düşünebiliriz. Karaca, dini gelişimi kişisel gelişimin bir parçası olarak görmüş ve kişilik gelişimiyle paralel ilerleyen bir süreç olarak tanımlamıştır (Karaca, 2016).

Dini Gelişim Kuramları

Gelişim ile yakından ilgili olan din olgusunu, bilim insanları farklı perspektiflerden incelemiştir. Albayrak'ın (2020) yapmış olduğu çalışmada bu kuramları dört başlık altında toplamış. Bu kuramları inceleyecek olursak;

Evre Kuramları; dini gelişimin bebeklik, çocukluk, ergenlik gibi birbirini izleyen evrelerden oluştuğundan bahseder.

- Harms'ın Kuramı,
- Goldman'ın Dini Düşünce Gelişimi Kuramı,
- Elkind'in Kuramı,
- Piaget ve Bilişsel Gelişim Kuramı.

Ahlak gelişimi kuramları; çocukların bilişsel gelişim ile sosyal gelişimleri arasındaki gelişim dönemine ait kuramdır.

- Kohlberg ve Ahlaki Yargı Gelişimi Kuramı.

Psikanalitik kuramlar;

- Freud'un Psikanaliz Kuramı,
- Erikson'un Psikososyal Gelişim Kuramı.

Ömür boyu dini gelişim kuramları; hayatın herhangi bir döneminde ortaya çıkan dini gelişim dinamiklerini anlamak üzere yola çıkar.

- Fowler ve İnanç Gelişimi Kuramı
- Oser-Gmünder ve Dini Yargı Gelişimi Kuramı

GELİŞİM KURAMLARINA GÖRE BEBEKLİK DÖNEMİ

Yukarıda sıralanmış olan kuramlarından bir kısmı çerçevesinden bebeklik dönemini inceleyeceğiz.

Erikson'un Psikososyal Gelişim Kuramı

Ericson gelişimi sekiz evrede incelemiştir. Bu evreleri Freud gibi bireyin cinsel gelişimi açısından değil de sosyal gelişimi ele almıştır. Bu sebeple kuramının adı psikososyal kuram adını almıştır. Ericson kişilik gelişiminin bireyin hayatı boyunca devam ettiğini belirtmiş. İnsanın sosyal bir varlık olmasından dolayı diğer insanlarla ilişki içinde gelişeceğini öne sürmüştü ve sosyal çevre içinde yer alan anne-baba, öğretmenler ve arkadaş çevresinin çocuğun gelişiminde önemli ve gerekli bir rol oynadığını belirtmiştir. (Özdemir, 2012)

Sekiz evreden oluşan bu kuramda bireyin her dönemde atlatması gereken bir kriz bulunmaktadır. Karşılaştığı durumlarla başa çıkabilirse daha sağlıklı bir kişilik yetiştirilebileceğine inanmaktadır. Bebeklik dönemi “güven ya da güvensizlik” ve kısmen “özerklik/ utanç ve kararsızlık” evrelerine denk gelmektedir.

1. Temel Güven Karşısında Güvensizlik (0-1)
2. Bağımsızlık Karşısında Utanç ve Şüphe (1-3)
3. Girişimcilik Karşısında Suçluluk (3-6)
4. Üretkenlik Karşısında Küçük Görülme-Aşağılık Duygusu (6-11)
5. Kimlik Kazanımı Karşısında Kimlik Karmaşası (12/18)
6. Yakınlık Karşısında Yalnızlık (18/30)
7. Üretkenlik Karşısında Durağanlaşma (30/65)
8. Benlik Bütünlüğü Karşısında Umutsuzluk (65/+)

Temel Güven Karşısında Güvensizlik (0-1)

Bu evre bebeğin bakım ve ihtiyaçlarının annesi ve ya ona bakan kişi tarafından karşılandığı dönemdir. Bakım ihtiyacı görülen bebekte güven duygusunun temelleri atılmış olur. Gereksinimleri düzenli ve sürekli bir şekilde karşılanan bebek çevresine karşı güven duymaya başlar. Eğer bakımında düzensizlik ve devamlılık olmazsa bebek dünyayı güvensiz bir yer olarak algılar ve temel güven duygusundan yoksun bir şekilde yetişmiş olur. Bu olumsuz durum bebeğin ileriki yaşamında sosyal ilişki kurmaktan kaçınan, çekingen, kaygılı, kararsız ve kendine güvensiz olma gibi istenmedik kişilik özellikleri geliştirir. (Özdemir, 2012)

Güven duygusu insan için çok önemlidir. Hem çevreye karşı hem de yakınlarımıza karşı güvenli olup olmadıklarını gözlemleriz. Hatta bir insanla ilk tanışmamızda farkında olmadan o kişinin güvenilir mi yoksa zarar verebilecek bir kimse mi olduğunu düşünürüz. Güven duygusu bu denli önem arz etmekteyken bu duygunun temellerini bebeklik döneminin ilk evrelerinde geliştiriyor olmamız büyük bir mucizedir. Bu dönemde temelleri atılan güven duygusu ileride tanrı algısında da önemli ölçüde etkili olabilir. Bakım eksikliğinden çevresine karşı güvensizlik geliştiren bebek, sonraki evrelerde tanrı inancı olarak inanmakta zorluk çekebilir. Çevresine güvenmeyen bir kişinin tanrı ile olan bağının farklı olması çok da beklenmez bir durum değildir.

Piaget’in Bilişsel Gelişim Kuramı

Piaget’in bilişsel gelişim kuramına baktığımızda en önemli kavramın “şema” olduğunu görmekteyiz. Şemalar kişinin zihninde barındırdığı temel düşünce kalıpları, temel algı çerçevelerini ifade etmektedir. Herhangi bir nesneye, olaya, kişiye karşılık zihnimizde bulundurduğumuz tanıma şema diyebiliriz. Şemalar soyut olduğu gibi somut da olabilir ve nesnel özellikte olabileceği gibi öznel de olabilir. Piaget, kişinin dünyayı anlamlandırmasının bahsettiğimiz bu şemalar yoluyla olduğunu savunmuştur. Refleksler ilk bilişsel şemalardır, bebek dünyaya geldiğinde emme ve tutma reflekslerini kullanarak uyarıcıları anlamlandırmaya çalışır. Bu olay bebeğin bilişsel gelişiminde ilk aşama olarak düşünülebilir. (Yıldırım, 2016)

Bilişsel gelişim sürecini Piaget bir denge-dengesizlik-üst düzey denge kurma süreci şeklinde tanımlamış. Ona göre zihin bir denge halindedir. Ortama yeni bir uyarıcı girdiğinde ise bu denge durumu bozulmuş olur. Ortaya çıkan dengesizlik, oluşan yeni durumun, nesnenin ve ya olayın anlamlandırılmaması ve bunun karşısında yaşanan şaşkınlık haline denilebilir. Dengesizlik halinin sürekliliği bireyde bilişsel sorunlara yol açabilir.

Piaget’in bilişsel kuramına göre gelişim evreleri dört döneme ayrılmıştır.

1. Duyusal-hareket dönemi (0-2 yaş)
2. İşlem öncesi dönem (2-7 yaş)
3. Somut işlem dönemi (7- 11yaş)
4. Soyut işlem dönemidir (11-12 yaş ve üstü).

Duyusal-Hareket Dönemi

0-2 yaş grubunun oluşturduğu ilk evre bebeklik dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde birey, yeni geldiği dünyaya ve çevresine uyum sağlama sürecindedir. Duyusal-motor dönem de denilen bu dönem, bebeğin dünyayı algılamaya ve anlamaya başladığı bir dönem olarak görülmektedir. Her şeye yabancı olduğu bu dönemde bebek doğuştan getirdiği belirli sayıda şemalarla nesne, durum ya da olayları anlamlandırmaya, özümsemeye (asimilasyon), farklılıkları uyumsamaya (akomodasyon), üst başlıkta bu nesne, durum ya da olaylarla ilgili adaptasyonu gerçekleştirmeye çalışmaktadır (Yıldırım, 2016). Bu sayede şemalar genişlediği gibi, sahip olunan şemalar değişebilecek ya da yeni şemalar oluşabilecektir.

Bir bebeğin dünyaya gelir gelmez emme davranışını biliyor olması hayret verici bir olaydır. Yıldız, “İmam Mâtürîdî, fıtratı rubûbiyyetin ve vahdâniyyetin kendisiyle bilindiği olarak açıklayıp onu yeni doğmuş bir bebeğin annesini emme içgüdüsüne benzetir. Nasıl ki bebek, doğar doğmaz annesini emmeye başlar, insan da yaratılışındaki fıtrat sayesinde kolaylıkla Rabbine iman edebilir.” şeklindeki çıkarımı fıtratın dünyaya gelirken bireyde sahip olunduğuna dikkat çekmiştir.

Freud Psikoseksüel Gelişim Kuramı

Freud’un psikoseksüel gelişim kuramına göre neonatal dönemden itibaren kişi farklı aşamalardan geçerek kişilik gelişimlerini tamamlar. Freud’a göre benlik ile cinsel gelişim arasında ilişki bulunmaktadır. Libidonun varlığını açıklayan Freud bahsi geçen cinsellik kavramını yalnızca cinsel organların birleşmesiyle sınırlandırmamıştır. Cinsel kavramını herhangi bir nesne veya uyarana organizmanın yönelmesi anlamında kullanmıştır. Bu gelişim kuramına göre her dönem içerisinde çocuğa haz veren bölge değişmekte, haz doyumunun eksik ya da fazla olması mevcut döneme takılı kalma olarak kendini gösterir. Freud’a göre bebeklik döneminden yetişkinlik evresine kadar olan süreçte edinilen tecrübeler bireyin geleceğini etkilemektedir.

Psikoseksüel gelişim aşamaları libidinal enerjinin toplandığı beden bölgesi esas alınmış ve aşamalar da bu bölgelere göre adlandırılmıştır. (Sağlık, 2021). Freud’un psikoseksüel gelişim aşamaları beş evreden oluşmaktadır:

1. Oral dönem (0-1 yaş)
2. Anal dönem (1-3 yaş)
3. Fallik dönem (3-6 yaş)
4. Latent dönem (6-11 yaş)
5. Genital dönem (11 yaş sonrası)

Oral Dönem (0-1 yaş)

Bu dönemde bebeğin haz aldığı bölge dudak ve dili kapsayan ağız bölgesidir. Genel haz ilkesi ise doğal dürtülerin hemen doyurulmasıdır (Esencan & Ratfisch, 2017). Bu dönem nesnelere ağıza götürülerek tanımaya çalışılır. Tam bir narsizm içinde bulunan bebek zihninde anne ve diğer haz veren nesnelere imgelerini oluşturmaya başlar. Freud’a göre bu dönemde bebeğin annesi veya ihtiyaçlarını gideren kişi önem taşımaktadır. Bebeğin temel gereksinimlerinin karşılanması onda güven duygusu oluşturmaktadır. Emme ihtiyacı erken kesilen bebeklerde güvensizlik başlar. Kur’an-ı Kerim’de “Sütten kesilmesi de iki yıl içerisinde.” (Lokman, 14) ve Bakara suresi 233. ayette “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler.” ifadesi geçmektedir. Bu ayetten yola çıkarak dinimizde de ilk iki yaşın bebeğin annesini emmesi açısından önemi vurgulanmıştır (Karaman, 2005). Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta emzirmenin iki yaş için neden önemli görüldüğü. Daha önce belirttiğimiz gibi emzirme yoluyla bebeğin ihtiyaçları giderilir. Bu dönemde temel bakım ihtiyaçları için bakıcıya bağımlı olan bebek ihtiyaçları giderildikçe güven duygusu artmaktadır.

John Bowlby ve Mary Salter Ainsworth'un Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru

John Bowlby (1907-1991) ve Mary Salter Ainsworth'un (1913-1999) ortak çalışmasına dayanan bağlanma kuramı, gelişimsel geçmişi 1930'larda başlamıştır. Bowlby'nin çocuğun anneden ayrılma, kaybolma veya annenin ölmesi sonucu ayrılma ile daha sonraki kişilik gelişimi arasındaki ilişkiye olan ilgisi ve Ainsworth'un güvenlik teorisine olan ilgisiyle başlamıştır (Hayta, 2017).

Bağlanma kavramı, bireyin bağlanma figürüyle yakınlığını devam ettirmek için sergilediği davranış şeklinde tanımlanmıştır (Hayta, 2017). Bowlby, (1969) bağlanmayı, stres verici durumlarda güvenliğin kaynağı olarak düşünülen özel bir bakıcı ile çocuk arasındaki etkili bir bağ olduğunu düşünmektedir. Bowlby'e göre çocuklar bağlanma davranışı göstermeye yatkındırlar. Koruyucu bir yetişkine bağlanırlar, fakat bu bağlanma ilişkisinin kalitesi, bakıcı ya da ebeveynleri ile çocuk arasındaki etkileşimin nasıl olacağına bağlıdır (Arslan, 2008). Bağlanma teorisi, Bowlby'nin anne ve bebek ile çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır fakat yaşamın ilk yıllarındaki bağlanma stiline yetişkin ilişkilerinde rol oynadığı görülmekte. (Çapar, 2019)

Görüldüğü üzere bebeğin bakımı dediğimiz zaman aklımıza sadece karnını doyurmak gelmemeli. Bebeğin sevgi hissi, sarılma hissi, şefkat hissine ihtiyacı vardır. Sadece beslenme ile bebekler hayatta kalsaydı 2. Dünya Savaşı'nda pek çok bebek yetim kalmış, çocuk bakım evinde büyütülüyor, besleniyor ama pek çoğu 2 yaşından sonra hayatını kaybediyor. Bowlby (1982), çocuk yuvası ve hastanelerde kalan çocukların ve bebeklerin davranışlarını incelemiş ve güvenli bir bağlanma ilişkisi yaşamış olan çocukların ve bebeklerin annelerinden ayrılmaya karşı gösterdikleri davranışların benzer bir süreç içerisinde gerçekleştiğini gözlemlemiştir (Akt. ARSLAN, 2008). Bu bilgiden hareketle insanın doğuştan bağlanma ihtiyacı ile dünyaya geldiğini görmekteyiz. Bu bağlanma anneye karşı başlar ileri yaşlarda da yüce olan bir varlığa bağlanma ihtiyacı duymaya devam eder. Aslında bu insanın yapısında olan bir durumdur. Peygamber (S.A.V) şöyle buyurmuştur; "Her doğan, İslam fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar." (Buhari, Cenaiz 92). Hadiste "fitrat üzere doğmak" ifadesini, Müslüman olarak doğmak şeklinde yorumlayan âlimler vardır. Bu durum bizlere bebeklikten gelen bağlanma hissimizin, aklıımızın aslında Allah'a karşı olan içten bir his olduğunu düşündürülebilir.

James Fowler'ın İnanç Gelişimi Basamakları Kuramı

James W. Fowler'ın, 20. Yüzyılın son çeyreğinde bilim dünyasına kazandırdığı İnanç Gelişim Kuramı, dini danışmanlık ve din psikolojisi alanlarında büyük ilgi görmüştür. İnanç gelişim kuramlarının temeli Erikson ve Levinson'un psiko-sosyal teorilerinin beraberinde Piaget ve Kohlberg'in yapısal-bilişsel gelenekleri içerisinde bulunduğu bir gerçektir. İnanç gelişim teorisi bir yanıyla kendini normatif teorilere, diğer yanıyla da teolojik olarak Alman Liberalizm geleneği içerisinde yer alan H. Richard Niebuhr ve Paul Tillich'e dayandırmaktadır (Mehmedoğlu & Aygün, 2006). Fowler, inancın, insan merkezli ve çok boyutlu bir olgu olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre inanç, hem bilinçli hem de bilinç dışı süreçleri kapsar, içinde gönül ve akıl dinamiğini birlikte barındırır. Fowler'a göre inanç bir isim değil fiildir. Bu sebeple geleneksel olarak temel inanç sistemlerine sahip olma ya da dini faaliyetlere katılma değil; inancın, değişen, gelişen, aktif bir yapıya sahip olduğu ön plana çıkarılır. İnanç kavramının içinde bulunan bu yapıların oluşum, gelişim, dönüşüm ve yeniden yapılanması, Fowler tarafından İnanç Gelişim Teorisi olarak tasarlanmıştır.

Fowler ve arkadaşları, "İnanç Gelişimi Mülakatı" yoluyla, çocuk ve yaşlılardan oluşan 400 kişiyle 7 yıl süresince hayatı ve hayat tecrübelerini, onları şekillendiren temel unsur ve değerleri belirlemek üzere bir çalışma yürütmüş, yapılan bu mülakatlar katılımcının izniyle, daha sonra değerlendirilebilmek üzere kasetlere kaydedilmiştir. (Mehmedoğlu & Aygün, 2006)

Fowler çalışmaları sonucunda bireyin inanç gelişiminde yedi basamak olduğunu savunmuştur. Bu basamaklar birbirlerinden bilişteki yapısal bütünlüğün farklılığına göre ayrılır. Hiyerarşik yapıda olan bu basamaklar arasındaki geçiş, ancak bir önceki basamağın tecrübe edilmesiyle mümkün

olur. Geçişlerdeki en önemli etken kişinin yaşı ve tecrübesidir. Basamaklar arasındaki geçiş on yıla kadar varabilmektedir. Fowler'ın İnanç Gelişim Basamakları şu şekildedir:

- Basamak Öncesi Dönem (Anne karnında ve yaşamın ilk iki yılı),
- Sezgisel-Yansıtıcı İnanç Basamağı,
- Öyküsel-Lafzî İnanç Basamağı,
- Terkibî-Geleneksel İnanç Basamağı,
- Bireysel-Düşünmeye Dayalı İnanç Basamağı,
- Birleştirici İnanç Basamağı,
- Evrenselleştirici İnanç Basamağı.

Konumuz bebeklik dönemi olduğundan anne karnında başlayıp yaşamın ilk iki yılını kapsayan Basamak Öncesi Dönemi inceleyeceğiz.

Basamak Öncesi Dönem

Anne karnından yaşamın ilk iki yılına kadar olan bu sürece, temel veya ilkesel inanç evresi de denmektedir. Bu dönem çocuk tam anlamıyla bakıcısına muhtaçtır. Bakıcısı ile olan ilişkisinde sadakatin, güvenin, cesaretin hatta umudun tohumları atılmaktadır. Bu tohumlar çocuğun ilerdeki gelişimi, karakteri ve düşünce yapısını oluşturur. Bu dönemde anneden almış olduğu sevgi, ilgi bebeğin sonraki yıllarında iman gelişimini büyük ölçüde etkilemesi beklenir. Eğer temel güvence konusunda sıkıntı yaşanır, kişinin sonraki yıllarında ümitsizlik ve güvensizlik hissiyle beraber inançsızlık da gelişir. Çocukta dil ve düşünce yeteneği geliştiği zaman birinci evreye geçiş olur.

Bebek anne karnında hangi duyguya yoğun olarak maruz kalırsa, yaratıcıyı da o duygular eşliğinde görüyor diyebiliriz. Diğer kuramlarda olduğu gibi bu kuramda da ihtiyaçları giderilmeyen bebeğin güven duygusunun ve sevgi duygusunun zedelenmesi ileriki yaşlarında inanç bakımından oldukça etkili olacağı düşünülebilir. Dünyayla henüz tanışan, etrafındakilere yabancı haldeki bebek, yaşamının ilk yıllarında büyük oranda sevgi, umut, güven kavramlarına oldukça önem verdiği söylenebilir.

Kohlberg ve Ahlâk Gelişim Basamakları

Lawrence Kohlberg, 1927 yılında Newyork'da doğmuştur. 1948 yılında Şikago Üniversitesinde eğitim görmüştür. Kohlberg, ahlaki gelişimde zihinsel etkenler üzerinde durmuş, gelişim kavramını da buna göre oluşturmuştur (Gürses & Klavuz, 2016).

Kohlberg'e göre ahlak gelişimi bilişsel gelişimle doğru orantılıdır. Tayland, Malezya, Meksika, Türkiye gibi çeşitli ülkelerde ahlaki düşünceleri araştırmıştır, bu ülkelerde yaşayanların birbirlerine benzer gelişim süreci geçirdiklerini saptamıştır. Araştırmaları sonucunda dinin ya da dinsizliğin gelişimi etkilemediğini gözlemlemiştir. Kohlberg, insanların kültürü fark etmeksizin adalet, eşitlik, sevgi, saygı, otorite gibi aynı temel ahlaki kanunları kullandıklarını düşünüyordu. Araştırmalarında Piaget gibi çocuk ve yetişkinlerin belli durumlarda davranışlarını belirleyen kuralları nasıl yorumladıklarını incelemiştir. Piaget'den farklı olarak Kohlberg, çocukları oyun sırasında incelememiştir. Onlara ahlaki ikilemler içeren belirli durumlar vererek, onların bu durumlar karşısında verecekleri tepkinin ne olacağını sorarak yürütmüştür (Gürses & Klavuz, 2016). Aldığı cevapları sıralayarak altı yargı aşaması geçirdikleri belirlenmiştir. Bunlar;

a. Gelenek Öncesi Düzey

Piaget'in "dışsal kurallara bağlılık" dönemine benzerdir. Çocuk iyi ve kötü hakkındaki yargılarını anne baba gibi otorite kaynaklarına göre belirler. 1. aşama "Ceza ve İtaat Eğitimi", bu aşamadaki çocuklar sadece otorite olarak gördüğü kişiye uyar, cezalandırılmaktan sakınırlar. 2. aşama "Araçsal İlişkiler Eğitimi", çocukların kendi ihtiyaçlarının karşılanması önem arz eder.

b. Geleneksel Düzey

Geleneksel düzeydeki birey, gelenek öncesi düzeydeki bireyin egoist tavrından kurtulur, grup değerlerini ve kurallarını, bilişsel açıdan tanımaya geçiş yapar. 3. aşama “Kişiler Arası Uyum Eğilimi”, bu aşamada akran gruplarıyla iş birliği gözlenir. Başkaları tarafından onay görmek iyi çocuk olmak için önemlidir. 4. aşama “Kanun ve Düzen Eğilimi”, bu evrede ise birey için doğru davranma, toplumsal düzenin korunması önem taşımaktadır.

c. Gelenek Sonrası Düzey

İnsan haklarının gözetildiği ve evrensel değerlerin benimsendiği düzeydir. 5. aşama “Sosyal Sözleşme Eğilimi”, kanunlar ve haklar eleştirel bir şekilde incelenir. Kanunların topluma özgü olduğu kabul edilir. 6. aşama “Evrensel Ahlâk Gelişimi”, bu aşamada bir kişinin hakkı diğer bir kişinin görevini belirler anlayışı vardır (Albayrak, 2020).

Gelenek Öncesi Düzey

Önceden bahsettiğimiz gibi Kohlberg’in ahlak gelişim kuramında gelenek öncesi dönem, Piaget’in ahlak kuramındaki ‘dışsal kurallara bağlılık’ döneminin özellikleriyle uyumaktadır. Bu aşamada birey doğru yanlış, iyi kötü gibi kültürden gelen kurallara açıktır. Ancak bireyin bu davranışı otoritenin fiziksel gücünden kaynaklanır veya ceza-ödül gibi fiziksel sonuçlarından dolaydır. Bu otorite genellikle anne baba olmaktadır (Albayrak, 2020). Bu evrede çocuklar saf çıkarıcıdır, kendi ihtiyaçlarının ön planda tutarlar. Etraflarındakileri de sadece ihtiyaçlarını giderecek bir araç olarak görürler.

Bu düzeyde iki aşama bulunmaktadır, ilki ceza ve itaat aşaması. Bu aşamada isminden de anlaşılacağı üzere davranışın fiziksel sonuçları, davranışın iyi ya da kötü olduğunu belirlemektedir. Çocuk kendisini henüz toplumun bir parçası olarak algılamaz ve ahlakı, kendilerinin dışında bir gerçek olarak görür. Kohlberg’e göre otorite sarsılmaz ve erişilmez bir güçtür bu sebeple kurallarına sorgusuz bir şekilde zorunlu bir baş eğme durumu görülmektedir (Gürses & Klavuz, 2016). Ahlak gelişim kuramları her ne kadar yaş odaklı olmasa da bu basamağa bebeklik dönemini örnek verebiliriz.

Bebeklik dönemi 0-2 yaş kapsamaktadır ve bu dönemde bebek ihtiyaçlarının giderilmesi açısından saf çıkarıcı bir yapıya sahiptir. İlk aşama olan ceza itaat aşamasında bebek bakıcısından gerekli ilgiyi göremezse, ihtiyaçları karşılanmazsa, annesini veya bakımını gören kişiyi, kendisini cezalandırıyor şeklinde düşünebilir. Bu sebeple ileriki yaşlarında Allah’ı celal sıfatıyla yani kızgınlığıyla görebilir. Yani sürekli cezalandıran kızgın bir yaratan anlayışı geliştirebilir. Ceza ve itaat aşamasına göre ihtiyaçları giderilen bebek ise mutlu olur, ileriki yıllarında Allah’ı rahim, rahman sıfatlarına göre değerlendirebilir.

Ronald Goldman’ın Dini Düşünce Gelişimi Kuramı

Ronald Goldman da çocuktaki dini gelişimin zihinsel gelişimle doğru orantılı olduğunu savunmuştur. Araştırmasında çeşitli yaşlardaki çocukların dini obje ve kutsal kitaplara nasıl tepki verdiklerini incelemiştir. Bulduğu sonuçları Piaget’in bilişsel gelişim şemasına göre analiz etmiştir. 5 ile 15 yaş arasında bulunan altmış çocukla çalışmış, bu grupla dini kavramların gelişimi, dini düşüncüyü etkileyen kronolojik yaş, zeka yaşı, ailenin mezhebi ve zihni kabiliyet gibi faktörleri incelemiştir. Araştırmanın sonucuna göre Goldman, dini düşüncenin metot ve öz olarak diğer düşünce şekillerinden farklı olmadığı sonucuna varmıştır. Goldman, çocuktaki dini düşüncenin gelişimini anlamak için dini kavramların oluşumunu tanımanın önem arz ettiğini düşünmüştür.

Antropomorfizm kavramına, çocuklarla ilgili araştırmalarda oldukça önem verilir. Harici ve fiziksel insan özelliklerini ifade etme olan bu kavram, “kibarlık”, “letafet”, “yardımseverlik” gibi psikolojik özelliklerin Tanrının tabiatına atfedilmesi anlamına da gelmektedir. Goldman’ın çocuktaki Tanrı kavramını ortaya koymasında bu kavram etkili olmuştur. Ona göre, çocuğun Tanrı kavramı 10-11

yaşlarına kadar antropomorftir. 12 yaşından itibaren de sembolik tanrı kavramı gelişmeye başlamaktadır. Tanrı, 12 yaşından sonra hala antropomorfik terimlerle tarif edilmekte olup, bu terimler mecaz anlamda kullanılmaktadır. Çocuklar, Tanrı'dan iyilik, sevgi ve gözle görülmez bir ruh olarak bahsetmektedir (Tamminen & Nurmi, 2021). Goldman'a göre bebeğin başlarda dini gerçekliği kavrama kapasitesi bulunmamaktadır. Bu döneme dindarlık öncesi dönem demidir. Çocuk, bu aşamada gelişimini hayal ve duyguların beraberinde sürdürür, bu aşama bir nevi "dindarlık öncesi" diyebileceğimiz, çocuğun dini gerçekliği kavrama kapasitesine sahip olmadığı bir süreçtir. Bu aşamadan sonra "dindarlık altı" aşama gelir. Bu dönemde çocuk somut şeyleri kavramaya başlar. Daha sonra kişisel evrede çocuk tasavvur ve din anlayışını daha belirgin bir şekilde ortaya koyar. Goldman'a göre pek çok çocuk somut dini düşünceden soyut düşünceye geçiş aşamasında takılı kalır. O, bunun sebebini soyut düşünme yeteneğine sahip olmayan çocukların erken yaşta kutsal metinlerdeki anlatılarla yüzleşmeleri olduğunu söylemiştir (Karacoşkun, Din Psikolojisi, 2017). Goldman, bilişsel gelişime paralel olarak beş dini düşünce aşaması ortaya koyar.

1. İşlem Öncesi Sezgisel Dini Düşünce aşamasında olan çocuklar, dine ve dini hayata dair ilgili olmaları da bu konu hakkında bir düşünceleri yoktur.
2. Birinci geçiş aşaması, çocuk bu dönemde sezgisel düşünce yapısından uzaklaşır, somut düşünce yapısına doğru ilerler.
3. Somut düşünce dönemi, bu aşama bireyin mantıksal düşünceleri, somut objeler üzerinde olur. Henüz soyut düşünme yetisine sahip olmadığından dini konuları literal olarak ele alır.
4. İkinci geçiş aşaması, bu aşamada birey somut düşünce yapısından, soyut düşünce yapısına geçmektedir.
5. Soyut düşünce dönemi, Goldman'ın gelişim evresinin sonuncudur, bu aşamaya çoğu kişi ulaşamaz. Bu evrede insan soyut, sembolik ifadelerle düşünebilir. (Albayrak, 2020)

İşlem öncesi sezgisel dönemi bebeklik dönemi olarak ele alabiliriz. Yaklaşık 7-8 yaşa kadar olan bu basamakta çocuk sevap-günah, doğru-yanlış bilgisine sahip değildir. Bu sebeple daha küçük yaşta verilecek eğitim önemli diyebiliriz. İslam dininde de Hz. Peygamberin eş seçimine yönelik hassasiyeti " siz dindar olanını seçiniz, huzur bulursunuz." (Buhari, Nikah 15, Müslim, Rada 53, (1466), Ebu Davud, Nikah 2, (2047), Nesai, Nikah 13, (6, 68), şeklindeki tavsiyesi aslında gelecek nesiller için sağlıklı bir eğitim ortamının oluşturulmasına yöneliktir. Evlilik ile başlayıp doğuma kadar devam eden bu sürece sağlıklı bir eğitim ortamının hazırlanması diyebiliriz. Zira İslami gelenekte hamilelik döneminden itibaren eşlerin, çocuğun geleceğini etkileyebileceği kaygısıyla gündelik yaşamlarında haram ve helale duyarlı olmaları, bu tedbiri dönem açısından önemlidir.

SONUÇ

Bu çalışmamızda bazı gelişim kuramları çerçevesinde bebeklik dönemlerini inceledik. Var olan gelişim kuramlarının bebeğin dini gelişiminde ne gibi bağlantıları olabileceğini tartıştık. Sonuç olarak bebeklik döneminde dini gelişim araştırmalarının bu denli kısıtlı olmasındaki sebep bebeklerin kendilerini ifade edemeyecek kadar küçük olmaları, bu sebeple bu konuyu araştırmanın zorluğundan kaynaklanıyor olabilmektedir. Ama incelediğimiz zaman aslında ilk doğduğumuz anda ileri yaşlarda oluşacak olan kimliğimizin temelleri atılmaktadır. Bir bebek ve annenin sadece karın doyurmasından bile güven-güvensizlik durumlarının ortaya çıktığını öğrenmiş olduk. Kişiliğimizin neredeyse altı yaş kadar erken sürede oluştuğunu düşünürsek bebeklik döneminin önemini daha iyi anlamış oluruz. Bu alanda daha fazla çalışma yapılacağını umut ediyorum.

KAYNAKLAR

kuran.diyenet.gov.tr: <https://kuran.diyenet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/240/233-ayet-tefsiri> adresinden alındı
Acar, Y. (1999). Çocukluk Dönemi Eğitiminde Hz. Peygamber'in Ortaya Koyduğu İlkeler. *Mehir*, 21-25.

- Albayrak, İ. (2020). Fritz K. Oser ve Dini Gelişim Teorisi. İstanbul.
- Arslan, E., & Arı, R. (2008). Erikson'un Psikosoyal Gelişim Dönemleri Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanma, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 53-60.
- Arslan, Ş. (2006). FITRAT KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE EĞİTİMDE 'İNSANIN NELİĞİ' SORUSU. İstanbul.
- Buhari, Nikah 15, Müslim, Rada 53, (1466), Ebu Davud, Nikah 2, (2047), Nesai, Nikah 13, (6, 68)
- Celiloğlu, B. (2022). Cinsel Gelişimde Freud'un Psiko-seksüel Gelişim Aşamaları ve Cinsel Eğitim. M. Dalkılıç içinde, *Contemporary Trends in Education Sciences* (s. 285). İzmir: Duvar Kitabevi.
- Çapar, G. (2019). ÖRGÜTSEL BAĞLILIK VE ÖRGÜTSEL VATANDAŞLIK DAVRANIŞLARININ BAĞLANMA TEORİSİ AÇISINDAN İNCELENMESİ. İstanbul.
- Dalkılıç, M. (2022). *Contemporary Trends in Education Sciences*. İzmir: Duvar Kitabevi.
- Esencan, T. Y., & Ratfisch, G. (2017). Psikoseksüel Gelişim Kuramının Kadın Hastalıkları ve Doğum Hemşireliği Alanına Yansımaları.
- Gürses, İ., & Klavuz, M. A. (2016). Kohlberg'in Ahlâkî Gelişim Kuramı Açısından Bir Değerlendirme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 98-114.
- Hayta, A. (2017). Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. Bursa.
- Karaca, F. (2016). Dini Gelişim Psikolojisi. Eser Ofset Matbaacılık.
- Karacoşkun, M. D. (2005). Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua. Sivas.
- Karacoşkun, M. D. (2006). Din ve Sosyal Psikoloji Yazıları. Samsun: Din ve Bilim Kitapları.
- Karacoşkun, M. D. (2017). Din Psikolojisi. *Din Psikolojisi* (s. 63). içinde Ankara.
- Karaman, H. (2005). *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir - 1* (s. 371-372). içinde Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kuşat, A. (2011). Lev Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Teorisi Açısından Çocuklarda Dini Gelişim. Kayseri.
- Mehmedoğlu, A. U., & Aygün, A. (2006). James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 117-139.
- Özdemir, O. (2012). Kişilik Gelişimi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*.
- Sağlık, G. N. (2021). Psikanalitik Kuram ve Sosyal Hizmet. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 435-455.
- Tamminen, K., & Nurmi, K. E. (2021). Gelişimle İlgili Teoriler ve Dinî Tecrübe-I. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63-87.
- Yıldırım, Y. (2016, Haziran). Eğitim Sosyolojisi Perspektifi ile Piaget ve Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Kuramları Üzerine Sosyolojik Bir Analiz Denemesi. Bartın.
- Yıldız, İ. (2018). Kur'an'a Göre İnsanların Yanılgıları. Bursa.
- Yılmaz, S. (2011). Çocukların Bilişsel ve Dini Gelişiminde Ölüm Olgusu. Samsun.

1946-1980 Yılları Arasında Yüksek Din Öğretiminin Gelişimsel Süreci ve Günümüz Yüksek Din Öğretimine Yansımaları

Murat Okan Elçi*

ÖZET

Yüksek din öğretiminin temel işlevi din alanında ihtiyacı olan tüm kurumlara uzman personel yetiştirmektir. Günümüzde bu işlevi üstlenen kurum İlahiyat Fakülteleri'dir. İlahiyat Fakültelerinin tarihsel sürecine bakıldığında bu fakültelerin temelinin Cumhuriyet döneminde atıldığı görülmektedir. 1924 yılında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte Darulfünûna bağlı bir İlahiyat Fakültesinin açılması Cumhuriyet döneminde yüksek din öğretimine verilen önemi göstermektedir. Ancak açılan bu fakülte kısa bir süre sonra kapatılmış ve yüksek din öğretiminde uzun yıllar boyunca herhangi bir gelişme yaşanmamıştır. Din öğretiminde yaşanan bu eksiklik sosyal, kültürel ve manevi anlamda büyük bir boşluğa neden olmuştur. Din eğitimi alanında ülkenin bu denli kötü bir durumda olması birçok kişi ve kurumu rahatsız etmiş ve TBMM başta olmak üzere birçok mecrada bu durum dile getirilmiştir. Uzun bir aradan sonra 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin açılmasıyla din öğretimindeki boşluk kapatılmaya çalışılmış ve din dersleri tekrar müfredata dâhil olmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin açılması her ne kadar din öğretimi alanında önemli bir gelişme olsa da öğretmen ihtiyacını yeteri kadar karşılayamamıştır. Yüksek İslam Enstitülerinin açılmasıyla bu alandaki öğretmen ihtiyacı karşılanmaya çalışılmış ve İlahiyat Fakültelerinden farklı olarak din eğitimi ve öğretiminde uygulamaya ağırlık verilmek suretiyle müftü, vaiz ve meslek dersi okutacak eleman yetiştirilmek amaçlanmıştır. Yüksek din öğretimi alanında açılan bir diğer kurum ise İslami İlimler Fakültesidir. Erzurum Atatürk Üniversitesine bağlı olarak açılan bu kurum yalnızca Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Yüksek İslam Enstitüsüne gidebilen imam hatip mezunlarının da üniversiteye yerleşmelerine imkân vermiştir. Bu çalışmada 1946-1980 yılları arasında yüksek din öğretiminin geçirdiği evreler ve bu dönemdeki gelişmelerin günümüz yüksek din öğretimine nasıl yansıdığı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakülteleri, Gelişmeler, Günümüz Yüksek Din Öğretimi.

GİRİŞ

Yukarıda da ifade edildiği gibi bu çalışmanın amacı 1946-1980 yılları arasında yüksek din öğretiminde hangi gelişmelerin yaşandığını ve bu gelişmelerin günümüz yüksek din öğretimine ne gibi yansımaları olduğunu ortaya koymaktır. Bu dönem çok partili döneme geçişle 1980 darbesi sonrası yeni anayasa ve din dersinin anayasal güvence altına alındığı aralığı kapsamaktadır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu (1924) ile birlikte din alanında uzman personel yetiştirme görevi Milli Eğitim Bakanlığı'na verilmişti. Bununla birlikte bir yüksek din öğretimi kurumu olarak aynı yıl İstanbul Darul-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

fünûn'da bir İlahiyat Fakültesi açıldığı görülmektedir. Bu fakültenin kurulması Cumhuriyet döneminde yüksek din öğretimine verilen önemi ortaya koymaktadır. Varlığı kısa süren bu fakülte, 1933 yılında Darulfünûnun İstanbul Üniversitesi'ne dönüşmesiyle kapatılmış ve bu tarihten sonra 1949 yılına kadar tüm eğitim kurumlarında olduğu gibi yüksek din öğretiminde de herhangi bir gelişme yaşanmamıştır. Cumhuriyetin ilk döneminde din eğitiminin işlevi dinle ilgili bilinen yanlışların düzeltilmesi ve dinin sistemli bir şekilde öğretilmesi olmuştur. Ama bu işlev daha sonra korunamamış ve din eğitimi Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yasal güvencesinin aksine hiçbir dayanak olmadan sistem dışında bırakılmıştır.¹ Din öğretiminde oluşan bu boşluğun 1946 ile 1950 yılları arasında yoğun bir şekilde tartışmalara konu olduğu görülmektedir.² 1946 yılında çok partili döneme geçişle birlikte yasaklanan din eğitimi ve öğretimine tekrar izin verilmesi bu alanda önemli gelişmelerin yaşanmasına zemin hazırlamış ve din eğitimi siyasal açıdan önemli bir vaat konusu haline gelmiştir. Bununla birlikte öncelikle kaldırılan din dersleri tekrar müfredata konmuş, İmam-Hatip Kursları daha sonra İmam-Hatip Okulları olarak tekrar açılmış, Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi tekrar kurulmuş ve ardından Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Fakültesi açılarak yüksek din öğretimindeki gelişmeler hızla devam etmiştir.³

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Açılması

Darulfünûn İlahiyat Fakültesinin 1933 yılında kapatılmasıyla on altı yıl boyunca örgün din eğitimi ve yüksek din öğretiminde herhangi bir gelişme yaşanmamış ve din alanında mesleki tecrübesi olan elemanlar yetişememiştir.⁴ Bu konuyla ilgili yaşanan sıkıntılar yoğun bir şekilde dile getirilmeye başlanınca bazı adımların atılmaya başlandığı görülmektedir. 1947 yılındaki CHP Yedinci Kurultayı'nda Hamdullah Suphi Tanrıöver yaptığı konuşmasında yüksek din eğitimi konusuna değinerek bir yüksek din eğitimi mektebinin açılmasının zaruretinden bahsetmiştir.⁵ Bu dönemde birçok milletvekili bir yüksek din öğretim kurumu açılması hususunda TBMM'ye kanun teklifi sunmuşlar ve bu kanun teklifinin gerekçesini "*din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir ilahiyat fakültesinin kurulması...*" şeklinde açıklayarak kurulması düşünülen İlahiyat Fakültesi'nin amaçlarını da ortaya koymuşlardır.⁶

Tüm bu girişim ve gelişmelerden sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından da memnuniyetle karşılanan bu kanun tasarısı kabul edilerek 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi açılmış ve aynı yıl 85 öğrenciyle eğitim ve öğretime başlamıştır. 4 yıllık öğrenim üzerine kurulan fakülte sadece genel lise mezunlarını bünyesine kabul ediyordu. 1973 yılında kabul edilen 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ile birlikte fakülte öğrenim süresi 5 yıla çıkarılmış ve genel lise mezunlarının yanı sıra meslek lisesi ve imam-hatip lisesi mezunlarını da kabul etmeye başlamıştır.⁷ Günümüz İlahiyat Fakülteleri'ne temel yapı taşı olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi uzun bir süre ara verilen yüksek din eğitimi alanındaki eksiklikleri bir an evvel gidermek gibi bir görevle kendini geliştirerek ve daha sonra açılan diğer yüksek din eğitimi kurumlarına akademisyen yetiştirerek yoluna devam etmiş ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

¹ Eyup Şimşek, "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)", *Journal of Turkish Research Institute* 49 (01 Ocak 2013), 391.

² Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Dem Yayınları, 2014), 215.

³ Şimşek, "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)", 392.

⁴ Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998), 250.

⁵ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 216.

⁶ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 217-219.

⁷ Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", 251.

Yüksek İslam Enstitüleri

1951 yılında açılan İmam Hatip Okulları 1957-1958 eğitim öğretim yılı sonunda ilk mezunlarını vermiştir.⁸ Ancak bu okullardan mezun olanlar bir yükseköğretim kurumuna geçiş yapamıyordu. Sayıları hızla artan İmam Hatip Okullarını ve müfredatlara din derslerinin konulduğunu düşünenecek olursak bu alanda eğitim verecek öğretmenlere ihtiyaç olduğu bilinen bir gerçektir. Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi sadece genel lise mezunlarını bünyesine kabul ediyordu ve öğrenci sayısı kısıtlı olan bu kurumun bu ihtiyacı karşılayamayacağı aşikârdı.⁹ Sadece İmam Hatip Okullarına meslek dersi öğretmeni değil, Diyanet İşleri Başkanlığı'na din görevlisi ve müfredatlarına din dersi konulan öğretmen okullarına da eğitimci gerekiyordu. İşte bu nedenlerden dolayı İmam Hatip Okullarından mezun olan öğrencilerin gidebileceği bir yüksek din öğretimi kurumunun açılması gündeme geldi.¹⁰ O dönemde bazı çevrelerce İlahiyat Fakültesi dışında ikinci bir yükseköğretim kurumunun açılmasına tepki gösterilmesine rağmen din eğitimi ve uygulamalarına çoğunlukla yer verecek ve müftü, vaiz gibi din görevlileri ve meslek derslerini ehil bir şekilde okutabilecek öğretmenler yetiştirecek bir yüksek din öğretimi kurumuna çok ihtiyaç olduğu genel kanaat olarak kabul edilmekteydi.¹¹

İlahiyat Fakültesi dışında Yüksek İslam Enstitüsü adıyla ikinci bir yüksek din öğretimi kurumunun açılması fikri ilk olarak dönemin Ord. Profesörü Ali Fuat Başgil tarafından ortaya atılmıştır. Başgil, bu konuyla alakalı birçok çalışma yapmış, rapor hazırlamış ve kendi kitabında da bu konunun ehemmiyetine değinmiş ve nitekim Başgil'in bu konuyu gündeme getirmesinden on yıl sonra 1959 yılında İstanbul'da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir yüksek din öğretimi kurumu yani Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır.¹² Bazı çevrelerce her ne kadar İlahiyat Fakültesi'yle Yüksek İslam Enstitüsü'nün yüksek din öğretiminde iki başlılığa neden olacağı düşünülse de dönemin Maarif Vekili Tevfik İleri bir konuşmasında "İşte bugün kurduğumuz bu müessesese, Ankara İlahiyat Fakültemizin yanında, milletimizin İslamiyet'i her türlü hurafelerden ani olarak ve bütün hal ve sitayişle telkin edecek, edebilecek kıfayette ve liyakatte münevver din adamları yetiştirecektir." şeklindeki sözleriyle bu iki kurumun aynı doğrultuda ve aynı amaç için çalışacağını belirtmiştir.¹³

İlk olarak 1959 yılında İstanbul'da, daha sonra 1962'de Konya'da, 1965'te Kayseri'de, 1966'da İzmir'de, 1969'da Erzurum'da, 1975'te Bursa'da, 1976'da Samsun'da ve 1980'de Yozgat'ta açılan ve sayıları sekize ulaşan Yüksek İslam Enstitüleri bünyelerine öğrenci olarak sadece imam hatip okulu mezunlarını kabul etmiştir.¹⁴ Yozgat'ta açılan Yüksek İslam Enstitüsü yalnızca bir sene öğretime devam edebilmiş, 1980-1981 öğretim yılı sonunda kapatılmıştır. Bu enstitünün öğretim elemanları ve öğrencileri başka Yüksek İslam Enstitüleri'ne gönderilmiştir.¹⁵

Yüksek İslam Enstitüleri'nin açıldığı tarihten itibaren sık sık müfredat, program ve yönetmelik değişikliklerine maruz kaldığı ve bu nedenlerden dolayı istenen istikrarı yakalayamadığı görülmektedir.¹⁶ Buna rağmen Yüksek İslam Enstitüleri yirmi yıl kadar bir süreyle eğitim öğretim hizmetlerini sürdürmüş ve ülkenin din eğitimi ve din hizmetleri alanında ihtiyaç duyulan yetişmiş eleman ihtiyacının karşılanmasına katkıda bulunmuşlardır.¹⁷ Bu enstitüler daha sonra 1982 yılında buldukları ilin üniversitelerine bağlanarak İlahiyat Fakülteleri'ne dönüşeceklerdir.

⁸ Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", 251.

⁹ Hacı Mustafa Kiriş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının Fonksiyonelliği*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 77.

¹⁰ Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", 252.

¹¹ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 229.

¹² Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 231-233.

¹³ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 239-240.

¹⁴ Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", 252.

¹⁵ Hacı Mustafa Kiriş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının Fonksiyonelliği*, 77.

¹⁶ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kimlik Yayınları, 2017), 244.

¹⁷ Hüseyin Yılmaz, "Osmanlıdan Günümüze İlahiyat Ve İslami İlimler Fakültelerinin Tarihi", 120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı, 2020, 11.

İslami İlimler Fakültesi

Yüksek din eğitimiyle ilgili ülkemizde İlahiyat Fakülteleri'nden sonra kurulan bir diğer fakülte de İslami İlimler Fakültesi olmuştur. Erzurum Atatürk Üniversitesi Senatosunca 12.02.1971 tarihinde, üniversiteye bağlı olarak "İslami İlimler Fakültesi" adıyla Erzurum'da bir fakülte açılması kararlaştırılmış ve fakültenin kuruluşu ile ilgili bir de yönetmelik hazırlanarak, 22 Ağustos 1971'de yayınlanmıştır. Fakülte, 1971-1972 öğretim yılında öğretime başlamıştır. Öğrenim süresi beş yıl olarak kararlaştırılan bu fakülte öncelikle genel lise mezunları olmak üzere imam hatip okullarından da öğrenci kabul ediyordu. İlerleyen süreçte tüm meslek okullarının "Meslek Lisesi" bünyesinde toplanmasıyla bu fakülte tüm orta dereceli okullardan da öğrenci almaya başlamıştır.¹⁸

İslami İlimler Fakültesi'nin de işlevi diğer yüksek din eğitimi kurumları gibi ortaöğretim kurumlarına din dersi öğretmeni, imam-hatip lisesine meslek dersleri öğretmeni ve diyanet bünyesine imamlık, murakıplık, müftülük, vaizlik ve uzmanlık yapacak din hizmetleri personeli yetiştirmektir. İslami İlimler Fakültesi de diğer yüksek din eğitimi kurumları gibi 1982 yılında İlahiyat Fakültesi'ne dönüşecektir.¹⁹

1946-1980 Yılları Arasında Yüksek Din Öğretiminde Yaşanan Gelişmelerin Günümüz Yüksek Din Öğretimine Yansımaları

Her ne kadar 1946-1980 yılları arasındaki gelişmeleri inceleysek de yüksek din öğretimindeki gelişmelerin Cumhuriyet Dönemi'ne dayandığı söylenebilir. 3 Mart 1924'te kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte ilk İlahiyat Fakültesi'nin İstanbul Darülfünuna bağlı olarak açılmasıyla yüksek din öğretimindeki gelişmeler somut şekilde başlamıştır. Bu fakültenin eğitim hayatı 1933 yılında Darülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüşmesiyle son bulmuş ve yüksek din öğretiminde 1949 yılına kadar herhangi gelişme yaşanmamıştır. Her ne kadar Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun maddelerinde din eğitimi ve öğretimini gerçekleştirecek kurumların açılacağı açıkça ifade edilmiş olsa da 1930'lu yıllarda bu durum göz ardı edilmiş ve sistemli bir din eğitimi vuku bulamamıştır. Bu süreçte din eğitimi kurumsallığını ve merkezîyetçiliğini kaybetmiş, insanlar kendi imkânlarıyla bu eğitimi alabilmek için çabalamışlardır. Bu dönem belki de dinle ilgili bilinen yanlışların ve hurafelerin en çok arttığı dönem olarak kabul edilebilir. Tek parti döneminde bürünülen pozitivist yaklaşım ve laiklik anlayışından çok partili dönemle birlikte dine toplumsal bir gereklilik olarak bakılan bir anlayışa geçiş olduğu görülmektedir. Bu dönemde demokrasinin bir gereği olarak toplumun ihtiyaçlarını, isteklerini ve taleplerini yerine getirme anlayışı hâkim olmuş, bu da din eğitimi ve öğretimi açısından avantajlı bir durumu ortaya çıkarmıştır. Çok partili dönemin ilk yılları, günümüz din eğitimi kurumlarının ortaya çıkış sürecinin bilinmesi, günümüz din eğitiminin geldiği noktanın ve uygulanan din eğitimi politikalarının anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. 1949 yılında çok partili hayata geçişin katkılarıyla da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmış ve yüksek din eğitimi tekrardan can bulmuştur. Bu gelişme, siyasette çok partili dönemin din eğitimi üzerindeki ilk olumlu etkisi sayılabilir. Daha sonra bazı teknik durumlar ve okulların kabul şartları Yüksek İslam Enstitüleri'nin açılmasına vesile olmuştur. 1959 yılında ilk olarak İstanbul'da açılması ve daha sonraki yıllarda bu enstitülerin sayılarının artması yüksek din öğretimindeki gelişmeyi, çeşitliliği ve yüksek din öğretimine erişimi hızlandırmıştır. Yüksek İslam Enstitüleri'nin açılması toplumda yüksek din eğitimi açısından bir kaygıya neden olsa da bu kurumlar aynı doğrultuda hizmet vererek bu kaygıları boşa çıkarmıştır.

Yüksek din öğretimindeki gelişmeler bunlarla da sınırlı kalmamış ve Erzurum Atatürk Üniversitesi bir kararla 1971'de İslami İlimler Fakültesi'ni kurarak yüksek din öğretimindeki faal fakülte sayısını ikiye çıkarmıştır. Bu gelişme ile birlikte yüksek din öğretiminde alternatif kurum sayısını üç

¹⁸ Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", 253.

¹⁹ Hüseyin Yılmaz, "Osmanlıdan Günümüze İlahiyat Ve İslami İlimler Fakültelerinin Tarihi", 120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı, 2020, 12-13.

olmuştur. İslami İlimler Fakültesi, ömrü az olsa da 1982 yılına kadar üzerine düşeni yapmış, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri gibi din eğitimi yapan kurumlara öğretmen, yüksek din öğretimi kurumlarına akademisyen ve din hizmetlerini yerine getirecek uzman personel yetiştirilmesine katkı sağlamıştır.

12 Eylül 1980 tarihine gelindiğinde yüksek din öğretiminde aktif olarak iki fakülte (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Erzurum İslami İlimler Fakültesi) ve sekiz Yüksek İslam Enstitüsü olmak üzere toplam on yüksek din öğretimi kurumu bulunuyordu. Yüksek din öğretiminde yaşanan bu zenginlik, gelişmelerin devam etmesini sağlamış ve o dönemdeki akademisyenler ortaya koydukları bilimsel çalışmalarla bu alandaki ilerlemeye ciddi katkılarda bulunmuşlardır. Her ne kadar bu kurumlar, yüksek din öğretiminde sağlam bir zeminin atılmasını sağlasa da her zaman akademik kadro, müfredat ve program sıkıntısı çekmiş ve bu sorunlarla birlikte zaman ilerledikçe bu alanda bir merkezleşmenin ihtiyaç olduğu teşekkül etmiştir.

1982 yılına gelindiğinde aynı yıl kabul edilen 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu gereğince yüksek din öğretiminde faaliyet gösteren üç kurum (İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Fakültesi) İlahiyat Fakültesi adı altında birleşmiş ve her kurum bulunduğu ildeki üniversiteye bağlanarak İlahiyat Fakültesi'ne dönüşmüşlerdir. Bu süreçten sonra da hızla gelişen yüksek din öğretimi merkezi bir yapıya kavuşarak sistemli hale gelmiş ve daha çok kişinin din alanında yükseköğretime erişimini sağlamıştır. Sonuç olarak Yüksek Öğretim Kanunu'ndan önce faaliyet gösteren bu kurumların günümüz yüksek din öğretiminin sağlam bir temeli olduğunu, kapatılmayıp İlahiyat Fakülteleri'ne dönüştürülerek faaliyetlerine devam etmelerine ve günümüzde de bu işlevlerini korumalarına bağlayabiliriz.

KAYNAKLAR

- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kimlik Yayınları, 2017.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Dem Yayınları, 2014.
- Kiriş, Hacı Mustafa. *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının Fonksiyonelliği*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).
- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998).
- Şimşek, Eyup. "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)". *Journal of Turkish Research Institute* 49 (01 Ocak 2013). <https://doi.org/10.14222/Turkiyat1183>
- Yılmaz, Hüseyin. "Osmanlıdan Günümüze İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin Tarihi", 120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı, 2020.

Malatya Ekolünün Kurucusu Müftü İsmail Hatip Erzen

Musa Koç*
Doç. Dr. Mustafa Mücahit**

ÖZET

Kadim şehirlerin kendilerine mahsus yerleşik değerleri oluşmuştur. Bu anlamda Malatya, Anadolu'nun Müslümanlaşması akabinde önemli bir ziraat, ticaret merkezi olmakla beraber İslami kültürün bütün renklerinin, hemen bütün meşreplerin rahatlıkla yaşama alanı bulunduğu bir şehirdir. Müderris ve irfan sahibi insanların ayak bastığı, iz bıraktığı bu topraklarda deyim yerindeyse alaylı bilgelerin yetiştiğine de tanıklık edilmiştir. Mekteplilerin ilim ve irfan ürettiği alana, bazen bir kenar süsü bazen de tebessüm ekleyen tefekkür ve estetik değerleri de bilgiler katmıştır.

Fikir üzerinde birleşen bir mektep kurucusu Erzen bu değerlerden biridir. Malatya'da müftülük yapmış olan İsmail Hatip Erzen, Arap asıllı olup 1882'de Siirt'te dünyaya gelmiştir. İslâmî ilimleri doğu medreselerinde ve Ezher Üniversitesi'nde tahsil etmiştir.

Türkiye'nin farklı illerinde müftülük görevlerinde bulunan Erzen'in en önemli özelliği bid'at ve hurafeler karşısındaki tutumudur. Nitekim o, görev yaptığı yıllarda halkın büyük tepkisini çekse de bid'at ve hurafe olarak kabul ettiği birçok uygulamayı yasaklamaya çalışmış ve bu konuda dönemin bazı fikir ve ilim adamlarıyla tartışmalara girmiştir. Eleştirel bir bakış açısına sahip olan Erzen, Malatya'da İslâmî anlayışın şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Topluma katkıları olan diğer müftüler gibi İsmail Hatip Erzen'in de topluma olan katkılarını eserlerinden ve yaşantısından örnekler vererek Malatya şehrine katkıları, öğrencilerinin etkileri ve günümüze aktarılması değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ekol, mizaç, eleştiri, reddiye, gelenek, bid'at, hurafe.

GİRİŞ

1951'den itibaren Malatya'ya müftü olarak gelen İsmail Hatip Erzen'le birlikte Malatya'da bir bilinçlenme başlangıcı olmuştur. Bilgiye dayalı bir bilinç yolculuğunun İsmail Hatip Erzen'le başlamıştır. Erzen, Müslüman ölene kadar talebedir ve ben de talebeyim! diyerek bu ekolde sürekli bir yürüyüş, bilgilenme ve bilinci diri tutmayı önemsemiştir.

İsmail Hatip Erzen doğduğu şehir Siirt'te ilim yolculuğuna başlamıştır. Doğudaki çeşitli medreselerde ilim tahsil ettikten sonra Mısır'a giderek Ezher Üniversitesinde tahsiline devam etmiştir. Erzen'in Ezher'de öğrenci olduğu yıllar, ilmi ve fikri tartışmaların en yoğun olduğu dönemlerdendir. Zira bu dönem, fikri çalkantıların çok yoğun olduğu, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi Ezher'in ıslahatçı ekolünün etkilerinin baskın olduğu bir dönemdir.¹

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Abdullah Yıldız, "Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine (Malatya Ekolünün Piri Müftü Efendi)", *Umrân*, Aralık, 2005, 60; <http://www.yonlishaber.com/ismail-hatip-erzen-9515hd.html>

Erzen, Ezher ekolünün ıslahatçı yanıyla yakın bir temas içine girmiş ve dolayısıyla bu ekolün “bilginin kaynaklarına dönüş” sloganı kendisini derinden etkilemiştir. İşte Erzen de böyle bir ortamda ciddi tecrübeler kazanmış ve önemli bir ilmi seviyeye ulaşmıştır.²

Ezher'deki bu ilmi atmosferin etkisinde Türkiye'ye dönen Erzen, görev yaptığı illerdeki faaliyetleri ile, bu akımın bir temsilcisi olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle de ilmi kariyerinin zirvesini yaşadığı yer olan Malatya'da ilmi otoritesini ispatlamış ve “Malatya Ekolü” diye isimlendirilen bir ekolün öncüsü olma sıfatını kazanmıştır. Nitekim onun ders halkalarına katılan ve derslerinden etkilenen Said Çekmegil, Mehmet Said Ertürk ve Şeyho Duman da bu ekolün önemli temsilcileri arasında yer almaktadırlar. Bu ekolün en önemli özelliği, eleştirel bir bakış açısına sahip olmak ve meselelere Kur'an merkezli yaklaşım sergilemektir.³

İSMAİL HATİP ERZEN'İN HAYATI

Dünyaya Gelişi ve Nesebi

13 Nisan 1882 tarihinde Siirt'te dünyaya gelen ve aslen Arap olan İsmail Hatip Erzen, Molla Hasan Hatip zadeler⁴ diye bilinen ve pek çok âlim yetiştiren bir aileden gelmektedir. Erzen'in babası, Siirt'in önde gelen âlimlerinden olup Siirt'te yıllarca imamlık yapmış olan Şeyh İbrahim Efendi, annesi ise Halime Hanımdır.⁵ Nesebi Abdülkadir Geylani'ye kadar uzanan Erzen'in, Seyyid olduğunu da kendi ifadelerinde anlamış oluyoruz.⁶

Bir süre Babasının yanında okuyan Şeyh Hasan'ın oğlu İsmail Hatip Erzen, Daha sonra Mısır Ezher Üniversitesinde yedi yıl okumuştur. Bu esnada Türk talebelerine de ders veren İsmail Hatip Erzen Türkiye'ye dönünce sırasıyla Sivas, Antakya, Gümüşhane, Eyüp (İstanbul), Konya ve Malatya'da 45 yıla yakın Müftülük yapmıştır. 1935 yılında Gümüşhane müftüsü iken, soyadı kanunu çıkınca, kendisine ERZEN soyadını uygun görmüştür.

Kendisinden sebebi sorulunca, Erzen soyadını Türkiye'ye gelen ve Erzen şehrine yerleşen dedelerimizin bu hatırasını yaşatmak için seçtiğini belirtmiştir.

Bununla da kalmayarak çoğunluğu Fındık köyünde bulunan akrabalarına Cizre Müftülüğü kanalıyla resmi bir yazı göndererek onların bu soyadını kabul etmelerini sağlamıştır. Fındıktaki tüm akrabaları da isteğine binaen bu teklifi kabul edip hepsi Erzen Soyadını kabul etmişlerdir.⁷

Tahsili

Erzen, okul hayatına ilk önce Siirt mahalle mektebinde başlamıştır. Daha sonra rüştiyeye devam eden Erzen, bir yandan da Halefiyye, Rahimiyye ve Salihyye medreselerde İslâmî ilimler tahsilini sürdürmüştür. Erzen'in ilk hocaları babası, müderris Hasan Efendi ve Siirt Müftüsü Halil Hulki Efendidir. Erzen, daha sonraları Erzurum müftüsü Lütfullah Efendi, Yetim Hoca Efendi ve Taşkesanlı Ziyaeddin Efendi gibi farklı hocalardan dersler almıştır.⁸

Erzen, doğunun farklı medreselerinden almış olduğu derslerden sonra, tahsil hayatına Ezher Üniversitesi'nde devam etmiş, yedi yıl süren bir tahsil sürecinden sonra da mezun olmuştur. Erzen, Ezher'den mezun olduktan sonra, üniversitenin yaklaşık on hocasından özel dersler almış ve bu dersler neticesinde farklı alanlarda birçok icazetname almıştır. Bu icazetnamelerden her birinin özeti, Erzen'in Diyanet'e sunmuş olduğu özgeçmişi arasında yer almaktadır.⁹

² “İsmail Hatip Erzen- Biyografya” (Erişim 03 Mayıs 2023).

³ Hamza Türkmen, *Şeyho Hoca ile İslami Uyanışın Dünü Bugünü*, (İstanbul: Ekin Yayınları: 2020).

⁴ Mehmet Ali Sönmez, “Erzen, İsmail Hatip”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 11/ 318).

⁵ Yıldız, “Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine”, 59.

⁶ Türkmen, *Şeyho Hoca ile İslami Uyanışın Dünü Bugünü..*, 41.

⁷ Gönderen Sait Erzen, “Sait ERZEN” (Erişim 03 Mayıs 2023).

⁸ Sönmez, “Erzen, İsmail Hatip”, 318;. <http://www.yonlishaber.com/ismail-hatip-erzen-9515hd.html> (erişim: 20.09.2017); <http://www.haksozhaber.net/kuranin-anlasilmasina-adanan-uc-hayat-20508h.htm> (erişim: 20.09.2017)

⁹ Yıldız, “Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine”, 60.

Yapmış Olduğu Görevler

Erzen, daha Ezher'de tahsil hayatına devam ederken ders vermeye başlamış ve bu vesileyle Türk talebe yurdunda kalan öğrencilere akâid, hadîs ve fıkıh usûlü gibi dersler okutmuştur. Bu arada iki matbaanın baş musahhahlik görevini icra etmiştir. Nitekim Şevkânî'nin (ö. 1834) İrşâdü'l-Fuhûl'ü ve Celâluddîn es-Suyûtî'nin (ö. 1505) Hüsnü'l-Maksîd fî Ameli'l-Mevlid adlı risâlesi onun tashîhiyle basılmıştır.¹⁰

1909 yılında Türkiye'ye döndükten sonra girdiği muallimlik imtihanı sonrasında Elâzığ/Harpuz Hamidiye medreselerine müderris olarak atanmış ve bu görevi 1916 yılına kadar sürdürmüştür. Bu tarihten 1921 yılına kadar da Sivas Sultanisinde Arapça muallimliği görevinde bulunmuştur. Ayrıca Sivas'ta bulunduğu yıllarda Dâru'l-hilâfe medresesinde Arapça dersleri vermiş ve Osman Paşa Camii'nin ise hatiplik görevini üstlenmiştir.

Erzen, 1921-1960 yılları arasında Türkiye'nin farklı illerinde müftülük görevini icra etmiştir. Nitekim o, sırasıyla Şanlıurfa/Yaylak, Diyarbakır/Çermik, Gümüşhane, Sivas, Antakya, İstanbul/Eyüp, Konya ve nihâyet son olarak, emekliye ayrılıncaya kadar Malatya'da müftülük yapmıştır. Erzen Malatya'da 1951-1960 yılları arasında toplam dokuz yıl müftülük yapmıştır.¹¹

Vefatı

Erzen, 1959 yılında re'sen emekliye ayrıldıktan sonra ilk görev yeri olan Elazığ'a yerleşmiştir. Hayatının son dönemlerinde hastalanmış ve tedavi masraflarını karşılamak üzere 1966 yılında Elazığ'daki kütüphanesini satışa çıkarmıştır. Bu bilgi kaynaklarda yer almasına rağmen öğrencileri tarafından doğrulanmamıştır.¹² 1968 yılında Ankara'da vefat etmiştir.¹³

MALATYA EKOLÜ VE İSMAİL HATİP ERZEN'İN İLMİ ÇERÇEVEDE YAPTIKLARI

Malatya Fikir Kulübü (Malatya Ekolü) 1951 yılında Malatya'ya müftü olarak atanan İsmail Hatip Erzen, görevde kaldığı yaklaşık on yıllık süre zarfında Malatya ilim havzasını oluşturmuş, meşhur iki Said'i yanına alarak ilim adamlarını bir araya getirmiştir. Malatya'da bir bilinçlenme serüveni başlatmıştır. İsmail Hatip Erzen, daha önce gittiği illerde de aynı hizmetlerde bulunmuş, Kur'an'ın anlamının anlaşılması ve hayata taşınması için çalışmalar yapmıştı. Camide hafızların Kur'an okumalarının hemen akabinde cemaatin karşısına çıkar, "Hafızlar okudular şimdi de onların okuduklarının anlamını ben size açıklayacağım" diyerek cemaatin Kur'an'ın içeriğini öğrenmelerini sağlıyordu.¹⁴

Hatip Erzen İslami anlayışın yenilenmesi, İslami düşüncenin Müslüman toplumların çağdaş durumlarına ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir tazeliğe kavuşturulması ve Müslüman zihnin vahiyle yeniden buluşması için türlü engellerle mücadele etmiştir. Bu anlayışı doğrultusunda yanlış tanımlanmış birçok kavramı Kur'ani anlamlarına kavuşturmaya ve İslam kültürünü hâkimiyeti altına alan birçok hurafeyi ayıklamaya çalışmış, bu yolda kararlı ve mücadelecî bir kişilik sergilemiş aynı zamanda devrin kimi yöneticileriyle de mücadele edebilmiş birisidir. Etrafındakilere en önemli iki mesajının Kur'an'ın unutulmaması ve tebliğin ihmal edilmemesi olduğunu telkin ederdi.

Çalışmalarının tamamında öğrenci yetiştirmeyi ve davet metodunu kullanmıştır. Ondan sonra Mehmet Said Çekmegil ve Mehmet Said Ertürk bu havzanın öncüleri olmuştur. Tam 35 yıl süren bu havzadaki hayatı, Said Ertürk'ün ilmi ve fikri dünyasını şekillendirmiş ve çevresindeki birçok insanı etkilemiştir.

¹⁰ Sönmez, "Erzen, İsmail Hatip", 318; <http://www.yonlishaber.com/ismail-hatip-erzen-9515hd.html>

¹¹ "İsmail Hatip ERZEN (1951-1960)" (Erişim 03 Mayıs 2023).

¹² Yıldız, "Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine", 60.

¹³ Cüneyt Gökçe, "Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Dostluk" Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/29, (Ocak-Haziran 2013), 246.

¹⁴ Yıldız, "Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine", 61.

Malatya Fikir Kulübü olarak bilinen bu havza, o dönem Malatya'da esnafların dükkanlarını adeta medreseye çevirmiş, bu dükkanlarda İslami düşünce üzerine hem ders halkaları oluşturulmuş hem de hararetle tartışmalar yaşanmıştır. Malatya'da, hurafelerden uzak, Kur'an ve Sünnete dayalı İslami bir düşüncenin yerleşmesinde ve gelişmesinde önemli işler yapan Malatya Fikir Kulübü, günümüzde İslami bir düşünceye sahip olan insanların birçoğunu doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir.

Malatyalılar olarak bilinen ancak bugün Anadolu Platformu adıyla Türkiye'nin birçok ilinde çalışmalar yürüten ekolün Malatya özelinde geçirdiği aşamalar, Türkiye İslamcılığının yerel köklerini vermesi itibarıyla dikkat çekicidir. Bunun için Malatya'daki gelişmelere kısaca bakmakta fayda bulunmaktadır. 1950'li yıllara kadar CHP'nin güçlü olduğu illerden olan Malatya'nın bu görüntüden sıyrılmaya başlaması, son devrin önemli âlimlerinden kabul edilen İsmail Hatip Erzen'in Malatya'ya müftü olarak atanmasına denk gelmektedir. İsmail Hatip Erzen'in bilinçlendirme faaliyetleri önemli etkiler göstermiştir. Türkiye'deki İslami düşüncenin yayılması için yoğun bir emek veren ve aslen terzi olan M. Said Çekmegil, Erzen'den etkilenenlerin başında gelmektedir. İlkokuldan sonra resmi okullarda öğrenim görmeyen, yoğun bir okuma ve tefekkürle özgün görüşler edinen ve bu arada Necip Fazıl'la birlikte Büyük Doğu'nun teşkilatlanma faaliyetlerini yürüten Çekmegil'in terzi dükkânı, her kesimden insanın uğradığı akademik bir platforma dönüşmüştür¹⁵. Sayısız konferans veren ve çok sayıda makaleyle 30'u aşkın kitap yazan "bilge terzinin" çalışmaları, Malatya halkında ciddi bir İslami dönüşümün yaşanmasına sebep olmuştur. Malatya'daki İslami bilinçlendirme faaliyetlerine büyük bir emek veren diğer âlim ise Said Ertürk hocadır. Doğudaki medreselerden edindiği ilmîne Erzen ve Çekmegil'le birlikte oluşturdukları ortamın da etkisiyle eleştirel bakış ve muhakeme derinliğini ekleyen Ertürk Hoca, Malatya'daki ifadelendirmeye "üç Said" den biridir.¹⁶ Diğerisi ise Tamirci Said olarak bilinen ve Malatya'da makine üreten ilk fabrikayı kuran kişidir. Âlimlerin oluşturduğu ilmi ortamı maddi imkânlarıyla besleyen tamirci Said'in katkıları, "Malatya İlim Havzası"nın yayılmasına zemin hazırlamıştır. Çekmegil'in Kur'an eksenli bilinçlendirme faaliyetleri, öğrencileri olan ve 1980 öncesinde Akıncı Gençlik ve MTTB içinde bulunan Zekeriya Şengöz ve Ramazan Kayan'ın öncülük ettiği gençler tarafından teşkilatlı bir yapıya dönüştürülmüştür. Toplumun bütün kesimlerine ve köyler dâhil olmak üzere bütün beldelere yayılan davet çalışmaları toplumsal bir karşılık bulmuş ve Malatya'daki İslami dönüşümün derinlik kazanmasına sebep olmuştur.

Çekmegil'in İsmail Hatip Erzen'le tanıştıktan sonra belirginlik kazanan eleştirel bakışı, kaynaklara yaklaşım usulü ve çalışmalarını daha kavramsal düzeyde yapmaya başlaması Büyük Doğu ile esaslı bir farklılaşmayı beraberinde getirmiştir.¹⁷ İsmail Hatip Erzen hakkında bir başka görüşü savunan Mehmet Çelen "Bu havza, şehrimize büyük katkıları olmuş, ilmî, fikrî ve kültürel çalışmaların faydalı ve kalıcı bir noktaya gelmesine hizmet etmiştir. Birçok ilim, fikir ve hareket adamı yetiştirmiştir." diyerek önemli bir hususu işaret ediyor. Çelen'e göre Cumhuriyet döneminde bu ilim Havzası'nın kurucusu İsmail Hatip Erzen'dir. 1950 yıllarında Malatya'ya müftü olarak Malatya'ya tayin olan İsmail Hatip Erzen, on yıllık süre zarfında Malatya ilim havzasını teşekkül ettirmiştir.¹⁸ İsmail Hatip Erzen'le teşekkül ettirmiş Malatya ilim havzasının üyeleri; "Said Çekmegil, Mehmet Said Ertürk, Şeyho Duman, Nedim Altunkaya, Hüseyin Kiraz, Bahaddin Bilhan, Hacı Mehmet Alptekin, Ali Taş, Molla Atik, İsmail Toprak, Mehmet Ali Yıldızhan, Ramazan Keskin, Mehmet Çelen, Ahmet Çoban ve diğer hocalardır...

¹⁵ Mahsum AYTEPE, "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 169-199.

¹⁶ Mahmut Çınar vd. (ed.), *Toplumsal birliğin güçlendirilmesinde dinî söylemin önemi: tartışmalı ilmî toplantı, 16 - 18 Ekim 2015, Gaziantep Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezi Kampüs / Gaziantep* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).

¹⁷ "Mehmet Said Çekmegil'in Bütün Eserleri", *Mehmet Çelen* (01 Aralık 2018).

¹⁸ Türkmen, *Şeyho Hoca İle İslami Uyanışın Dünü Bugünü*.

Malatya Ekolünün Özellikleri

- 1- Hiç kimse din adına konuşamaz. Bir kişi dinden anladığını söyleyebilir. Benim dinden anladığım budur, ben bu ayetten ya da bu hadisten bunu anladım, şeklindeki yaklaşımlar, dinin birilerinin tekeline girmesine karşı bir önlem olur. Aynı zamanda kırıci tartışmaların, tekfirin önüne geçmiştir bu yaklaşım.
- 2- Beyan edilen bir konu hakkında delil istenir. Dolayısıyla konuşmacılar dikkatli davranmak zorundadır. Delilsiz konuşmamaya dikkat edilir. Bu da insanları araştırmaya, okumaya ve tefekkür etmeye yöneltmiştir.
- 3- Her doğruyu her yerde söyleme prensibi vardır. Ancak üslubuna dikkat etmelisin. Doğruları her yerde söylemen problem teşkil etmez, onları nasıl bir üslupla söylediğin önemlidir.
- 4- Hayatı ilgilendiren her konu İslami bir konudur. Bu konuların tamamı Müslümanların gündeminde olmalıdır. Organik tarım, mimari, çevre temizliği, eğitim, siyaset vb. tüm konularda Müslümanların proje sahibi olmaları gerekir. Hayatı İslami ve İslami olmayan diyerek ikiye ayırmak mümkün değildir.
- 5- Fikir halkalarında bir usul vardır. Bir halka yapılıdır. Bu halkada belirlenen konu için herkese eşit süre verilir. Konuşmacı, sunumunu bitirinceye kadar müdahale edilmez. Birinin eleştiride bulunması veya fikrini söylemesi için sırasını beklemesi gerekir. Bu usul, katılımcıların araştırma yapmalarına vesile olmuş, böylece daha birikimli bir yapı oluşmuştur. Bir tartışma usulü meydana gelmiş, bu tartışma usulü insanların birbirlerini kırmak, yenmek yerine birbirlerini anlamalarını ve birbirlerinden istifade etmelerine sebep olmuştur.

Bid'atlere Karşı Tavrı

Şafii mezhebinden olan Erzen, selef yolunu takip etmeye çalışmış, dinin bid'at ve hurafelerden ayıklanması hususunda büyük bir gayret sarf etmiştir. Onun hayatının her aşamasında bid'at ve hurafelere karşı mücadele etmeye rastlamak mümkündür. O özellikle müftülük yaptığı yıllarda bazı kesimlerin büyük tepkisini çekse de bid'at ve hurafeler karşısında kesin tavrını ortaya koymaktan geri durmamıştır. Örneğin, Erzen'in Konya'da müftülük yaptığı yıllardaki bazı uygulamaları bu tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Erzen'in Konya'da müftülük yaptığı yıllarda Konya camilerinde bol miktarda 999'luk ve 1001'lik iri taneli tesbihler bulunmuş. Erzen, zikrin gerçek manasını gölgelediğinden dolayı, halkın tepkisini çekse de bunların pek çoğunu toplatıp yaktırmıştır. Yine Erzen, ölümlere Fâtiha okunmasını, camilerde kible tarafına Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman vb. isimlerin yazıldığı levhaların asılması gibi birçok uygulamayı bid'at olarak görmüş ve bunlara karşı büyük bir mücadele vermiştir.

Erzen, sadece ilmî kişiliğiyle değil; samimi, şefkatli, onurlu, ilkel, yardımsever ve cesaretli kişiliğiyle de öne çıkmıştır. Nitekim Erzen'in hayatının her aşamasında güzel ahlaka dair örnekler bulunmak mümkündür. Öğrencisi Şeyho Duman'ın ifadesine göre Erzen'in derslerine katılan biri, bir gün kendisine: "Hocam ben fırında çalışıyorum; fakat bu mesleği bırakıp imamlık veya müezzinlik yapmak istiyorum" deyince Erzen kendisine şöyle demiştir: "Sen hamurunu yoğurmaya devam et, dini meslek edinerek bundan geçinmeye kalkışma, ben din yoluyla geçinmeye başladıktan sonra basiretim kapanmaya başladı ve kaybettim" demiş ve bu cümleleri kurarken de ağlamıştır.¹⁹

Sert mizaçlı kişiliğiyle de bilinen Erzen, iktidar ve yönetime yaranmaya çalışmamış, hakkı her ortamda söylemekten geri durmamıştır. Resmî törenlere katılmaktan hoşlanmayan Erzen, "Bu toprakların temsilcisi benim, İslâmî şahsiyeti ben temsil ediyorum" ifadelerini kendisine şiar edinerek bir başkasının kendisini ve bulunduğu makamı ezmesine fırsat tanımamıştır. Onun ifadesine göre "kötü âlimler" idarecilerin ayağına giderler.²⁰ Bir defasında dönemin Malatya valisi bir konuda görüşmek üzere kendisini valiliğe davet etmiştir. Uzun bir süre bekletilince kapıyı tekmeleyerek içeri

¹⁹ Yıldız "Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine", 60.

²⁰ Yıldız "Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine", 60.

girmiş ve valiye şöyle demiştir: “Vali Bey ya ihtiyar halimle beni buraya çağırmayın ya da çağırduğunuz zaman kapıda uzun süre bekletmeyin!” Yine Şanlıurfa’ya bağlı Yaylak beldesinde müftülük yaptığı sıralarda, ziyaret amacıyla ilçe müftülüğüne gelen kaymakam, onu Kur’an okurken görmüş ve kendisine “Müftü Bey hala köhneleşmiş bu kitabı mı okuyorsunuz? Artık bu kitabın zamanı geçmiştir” demiştir. Bunun üzerine Erzen, elindeki Kur’an’ı yavaşça kapatıp masanın üzerine koyduktan sonra kaymakama bir tokat vurmuş ve onu yere yıkmıştır. Ardından her iki taraf birbirini mahkemeye vermiş Erzen haklı, kaymakam ise haksız çıkmıştır.²¹

Eserleri

Türkçe, Farsça ve Arapça bilen Erzen’in yayımlanmış başlıca eserleri şunlardır:²²

1. **Âlem-i İslâm’a Hitap:** Manzum bir eser olup 1921 yılında Sivas’ta basılmıştır. Seksen dokuz beyitten oluşan bu eser, Yunanlılar ile yapılan savaşta, düşmanlarla iş birliği yapanları eleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır.²³
2. **İslâmî Hakikatler:** İslâmî Hakikatler I, II ve III’ten oluşan bu risâleler, 1956-1960 yıllarında Malatya’da basılmıştır. Eserin önemli bir kısmı Elbistanlı Halil Öztoprak, Elâzığ müftüsü Hüseyin Erkenci ve Adanalı yazar Yusuf Ziya Çağlı’ya yazılan reddiyelerden oluşmuştur. Erzen bu eserde, söz konusu şahısların iddialarını teker teker ele alıp bunları delillerle çürütmeye çalışmıştır.²⁴
3. **Lâmiyyetü’l-Acem Tercümesi:** Bu eser, Turabi’nin (ö. 515/1120) “lâm” kafiyeli kasidesinin tercümesidir. 1945 yılında Ankara’da basılmıştır.²⁵
4. **Bâtınilerin ve Karmatîlerin İçyüzü:** Bu eser, 1948 yılında Ankara’da basılmış olup, İbn Mâlik el-Hamdânî’nin Keşfü’l-Esrâri’l-Bâtıniyye ve Ahbâru’l-Karâmita adlı eserinin tercümesidir. Erzen, bu eseri sadece tercüme etmekle kalmamış, Karmatîleri yerecek şekilde esere ilaveler ve dipnotlar koymuştur. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki bu tercüme esere on bir sayfadan oluşan bir önsöz yazmıştır.²⁶
5. **er-Rahsu ve’l-Vaks li Müstehillî’r-Raks’ın Tercümesi:** er-Rahsu ve’l-Vaks li Müstehillî’r-Raks, Fatih Camii İmamı İbrahimî Halebî’nin, dinî bid’atler içerisinde bid’atı hasene olmadığına, aksine hepsinin de bid’atı seyiyeye olduğuna dair ele aldığı risâledir. Müellif bu risâleyi on fasıldan oluşturmuş; fakat fasılların başında ele aldığı konuları tanıtmamıştır. Erzen, tercümede bu eksikliği fark etmiş ve her fasılın başında işlenen konuları kısaca tanıtmış, esere kısa dipnotlar eklemiştir. Erzen’in bu tercüme eseri 1960 yılında Malatya Yeni Haber matbaasında basılmıştır.²⁷

Erzen’in en-Nasrû’l-Muavvel fi’l-Asri’l-Evvel ve el-Hattü’s-Sedîd fi Nakdi’l-Hattî’l-Cedîd adlı eserlerinin ise basımı yapılmamıştır. Ayrıca onun, Sebîlü’r-Reşâd dergisi ve yerel gazetelerde birçok yazısı yayımlanmıştır.²⁸

İlmî Tartışmaları

Halil Öztoprak ile Olan Tartışması

1950 ve 1960’lı yıllarda Anadolu’nun en etkin Alevi önderlerinden Elbistan Alhaslı Halil Öztoprak (ö. 1967) Kur’an’da Hikmet Tarih’te Hakikat adlı bir risâle kaleme almış ve bu risâlede Kur’an’ın

²¹ Erzen, “Sait ERZEN”.

²² “Sönmez, ‘Erzen, İsmail Hatip’, 318.

²³ “Sönmez, ‘Erzen, İsmail Hatip’, 318.

²⁴ Abdusselam Erzen, *Kur’ân-ı Kerîm Cevap Veriyor* (İstanbul: Terazi Yayınları, 1991).

²⁵ “Sönmez, ‘Erzen, İsmail Hatip’, 318.

²⁶ Muhammed Hammadi, *Batıniler ve Karmatîlerin İç Yüzü*, çev. Hatay Müftüsü İsmail Hatib Erzen (İstanbul: Sebil Yayinevi, 2004).

²⁷ İbrahim Halebî, *er-Rahsu ve’l-Vaks li Müstehillî’r-Raks*, çev. İsmail Hatip Erzen, (Malatya: 1960).

²⁸ “Sebîlürreşad (Sırat-ı Müstakim) 1. Cilt Sayı 1 (1959 SB 45) | Milli Kütüphane” (Erişim 03 Mayıs 2023).

anlaşılması ve Alevilerin dini yaşantısı konusunda bazı iddialarda bulunmuştur.²⁹ Erzen de bu risâleye reddiye olarak bir risâle kaleme almış ve burada Öztoprak'ın iddialarını maddeler halinde ele alarak çürütmeye çalışmıştır.³⁰

Erzen, bu reddiyein önsözünde Öztoprak'ın kaynak olarak pek az esere başvurduğunu ve bu eserlerde iddialarını az çok destekleyen ifadeleri alıp, aleyhindeki ifadeleri ise görmezden gelip risâlesine dahil etmediğini iddia etmiştir. Burada tartışmanın tamamına yer verilmeyecek önemli görülen bazı konular dikkate sunulacaktır.

1. Öztoprak, risâlesinde namazın, başlangıçta farklı olup daha sonradan farklı bir şekil aldığını iddia edip “Bazı kimseler beş vakit namazın ve (diğer) namazların bugünkü şeklinin miraçtan Kur'an'la birlikte geldiğini iddia etmektedir” demek suretiyle günümüzde kılınan namazın, Kur'an'ın söz konusu ettiği namaz olmadığını savunmuştur.³¹

Erzen, Öztoprak'ın bu iddiasına cevaben beş vakit namazın, Hz. Peygamber, dört büyük halife, Emevî ve Abbasî döneminde miraç gecesinde farz kılındığı şekliyle kılındığını belirtmiştir. O, namazın Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de aynı şekilde kılındığını ve dolayısıyla namazın kılınış şeklinin hiç değişmeden günümüze intikal ettiğini belirtmiştir.³²

2. Öztoprak Alevilere göre farz olan namazın gece namazı olduğunu iddia etmiş ve “Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nfile olmak üzere namaz kıl...”³³ (İsra:17/79) “...Ehli Kitap içinde istikâmet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın ayetlerini okurlar”³⁴ (Al-i İmran:3/113) ve “Ey örtüsüne bürünen! Birazı hariç geceleri kalkıp namaz kıl”³⁵ (Müzemmil:73/1-2) gibi ayetleri zikretmek suretiyle de bu iddiasını delillendirmeye çalışmıştır.

Erzen, Öztoprak'ın gece namazından söz eden İsrâ 17/79. ayetini fark ettiğini; fakat hemen öncesinde beş vakit namazı konu edinen “Gündüzün güneş dönüp de gecenin karanlığı bastırınca kadar (belli vakitlerde) namaz kıl...âyetini ise görmezden geldiğini belirtmiştir. Erzen, Öztoprak'ın başucu kaynaklarından olan Zübedü'l-Âsâr'ın da bu âyetin beş vakit namazdan söz ettiğine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan Erzen, Bakara: 2/239, Nûr: 24/58, Cuma: 62/9-10, Maun: 107/4-6 gibi onlarca âyet zikrederek, Öztoprak'ın iddia ettiğinin aksine gündüzün farklı zamanlarında farz namazların olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.³⁶

3. Öztoprak, Taberî'ye dayandırarak, İslâm tarihinde ilk teravih namazının Hz. Ömer zamanında; ilk dört rekât gündüz namazının da Hz. Osman zamanında kılındığını iddia etmiştir.³⁷

Erzen bu iddianın ilk kısmında yanlış bilginin, ikinci kısmında ise hakikati değiştirilmiş bir bilginin yer aldığını belirterek bunlara şöyle cevap vermiştir: Bütün hadis kitaplarında geçtiği üzere oruç hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır. Ramazan'ın başlangıcında Hz. Peygamber birkaç gece uzun sûrelerle ve ağır ağır okumayla sahur zamanına yakın bir zamana dek teravih namazı kıldırılmış ve sahabe gitgide daha fazla bu namaza rağbet göstermeye başlamıştır. Hz. Peygamber daha sonra bu namazı kıldırmak için mescide çıkmamış, bunun nedenini soranlara da “size farz olup da edasından aciz kalacağınızdan korktuğum için” şeklinde cevap vermiştir. Hz. Ebubekir'in halifeliği zamanında ise halk, muhtelif yerlerde ve farklı imamların arkasında teravih namazını kılmaya başlamıştır. Hz. Ömer ise bütün cemaatin tek bir imamın arkasında teravihi kılmalarını uygun görerek Übey İbn Kab'ı bu namazı kıldırmakla görevlendirmiştir. İşte bütün mesele bundan ibarettir.³⁸

²⁹ Erzen, “Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor”, 41-50.

³⁰ Erzen, “Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor”, 41-50.

³¹ Erzen, “Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor”, 59-111.

³² Erzen, “Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor”, 44.

³³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002).

³⁴ *Kur'an Yolu*, 2018.

³⁵ *Kur'an Yolu*, 2018.

³⁶ Erzen, “Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor”, 65-66.

³⁷ Erzen, “Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor”, 44-47.

³⁸ Erzen, “Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor”, 69-81.

Erzen, Öztoprak'ın Taberî'den aldığı bilgiyi çarpıttığını ve meselenin aslının ise şöyle olduğunu belirtmiştir: Hz. Osman, halifeliği döneminde Hac esnasında dört rekatlı namazları seferi olarak iki rekât kaldıracak yerde dört rekât olarak kaldırdı. Bütün halk, Hz. Osman'ın, Hz. Peygamber'in sünnetini değiştirdi diye telaşlandı. Sahabeden bazıları Hz. Osman'a itiraz edince, o, şöyle dedi: Benden önceki halifeler Mekke'ye geldiklerinde misafir sayılırlardı ve dolayısıyla namazı kısaltarak kılarlardı. Benim ise burada köşüm ve çiftliğim var dolayısıyla ben de mukim hükmündeyim ve namazı tam kılıyorum. Bunun üzerine herkes sustu.³⁹

4. Namaz kılmak için muayyen bir cihete yönelmeye gerek olmadığını savunan Öztoprak, ana kaynaklarından olan Zübedü'l-Âsâr'dan "Güneşin doğup battığı yerin cümlesi Tanrı Teala'nın mülküdür. Buna binaen hangi tarafa yüz döndürürseniz, Hüdânın ciheti taati ondadır" şeklindeki ifadeyi nakletmekle yetinmiş ve bunun Kur'an'ın kible konusundaki beyanı olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

Erzen bu iddiaya cevap sadedinde tahsil görmeyen ve Kur'an dilini bilmeyen birinin Türkçe yazılmış birkaç kaynağa başvurarak Kur'an ayetlerinin hakiki manalarını anlamasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan Erzen, Öztoprak'ın kible konusunda Zübedü'l-Âsâr'daki diğer açıklamalara değinmeyerek, iddiasını destekleyen ifadeyi almakla yetindiğini ve dolayısıyla İslâm dinini ifsat etmeye çalıştığını belirtmiştir.⁴¹

5. Öztoprak namazın ancak herkesten habersiz, tenhada kılınması gerektiğini iddia ettiğinden namaz için ezanın gereksiz olduğunu belirtme sadedinde şunu dile getirmiştir: Ezan ile halkı namaza davet etmek diye bir şey yoktur. Ancak namaz kılma isteği olanlara davetleri kalplerine ilham olunur.

Erzen bu iddiayı cevap sadedinde önce beş vakit namaz için ezan okumanın önemine ve bunun İslâm'ın şiarından olduğuna değinmiş ve ardından Öztoprak'ın önemli kaynakları arasında olan Envârü'l-Âşikîn ve Zübedü'l-Âsâr'da ezanla ilgili rivayetleri görmezden geldiğine vurgu yapmıştır. Daha sonra da "Ey iman edenler cuma günü namaza çağrıldığı/ezan okunduğu zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın..." (Cuma:62/9) ayetini ve "... Halbuki onlar sapasağlam iken de secdeye davet ediliyorlardı" (Kelam:68/43) âyetini zikrederek namaz için ezan okunmasının Kur'an ayetleriyle de sabit olduğunu ileri sürmüştür.⁴²

Hüseyin Erkenci ile Olan Tartışması

Erzen, camilerde kamet öncesi okunan üç İhlâs okuma uygulamasını bid'at sayarak kaldırmak istemiş ve bu amaçla da Malatya'nın yerel gazetelerinden birinde bu konuda açıklamalarda bulunmuştur. Erzen'in, açıklamaları üzerine Elâzığ müftüsü Hüseyin Erkenci de "Malatya Müftüsüne Cevap" adıyla küçük bir risâle yazmış ve bunu Elazığ'da bastırıp yayımlamıştır. Böylece kametten önce üç İhlâs'ın okunmasını bid'at olarak değerlendiren Erzen ile bunun caiz olduğunu öne süren Erkenci arasında bir tartışma başlamıştır.

1957 yılında söz konusu uygulamayı bid'at olduğu gerekçesiyle yasaklayan Erzen, bu konudaki delillerini özetle şöyle sıralamıştır:⁴³

1. İhlâs okuma adeti bid'at olup herhangi bir esasa dayanmamaktadır. Zira A'râf suresinin 204. ayeti gereğince Kur'an okunduğu zaman onu dinlemek gerekir. Dolayısıyla açıkça okunduğu için İhlâs sûresini işitenler sünneti kılamazlar.⁴⁴
2. Buhârî ile Müslim'in sahîhlerinde ve diğer hadis kitaplarında geçtiği üzere Hz. Peygamber, "Her bid'at dalâlettir" buyurmuş ve hiçbir bid'atı istisna etmemiştir.⁴⁵

³⁹ Erzen, "Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor", 48.

⁴⁰ Erzen, "Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor", 88.

⁴¹ Erzen, "Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor", 89

⁴² Erzen, "Kur'an-ı Kerim Cevap Veriyor", 101-103

⁴³ Türkmen, *Şeyho Hoca İle İslami Uyanışın Dünü Bugünü*.

⁴⁴ İsmail Hatip Erzen, *İslâmî Hakikatler: (Kur'ânda Hikmet, Târihte Hakikat) Adlı Esere Karşı: Kısım I* (Malatya: Güneş Mat., 1956).

3. Yine muteber hadis kaynaklarında geçtiği üzere Hz. Peygamber, “Dinden olmayan herhangi bir şeyin din adına ortaya konması kabul edilmeyecektir” diye buyurmuştur.⁴⁶
4. Derinlemesine araştırmayan ve bilgi sahibi olmayanlar bid’atı, hasene ve seyyie olmak üzere ikiye ayırmış olsalar da Hz. Peygamber’in zikredilen ilk hadisindeki “her bid’at” ifadesini anlamamışlardır. Diğer taraftan ne Hz. Peygamber ne Raşit Halifeler ne de daha sonra gelen dindar hükümdarlar kâmetten önce İhlâs sûresini okutmuşlardır. Hiçbir güzelliği bulunmayan ve gereksiz olan bu bid’atın kimin ortaya attığı da belli değildir.⁴⁷
5. Münyetü’l-Musalli metninin, Mültekât kitabından yapmış olduğu nakle göre İmam Azam ve Ebu Yusuf, namazdayken yılanın soktuğu kimsenin besmele okuması durumunda namazının bozulacağı görüşündedirler.⁴⁸
6. Namazda kıyâmdan başka bir halde Kur’ân’dan bir şeyler okumak, İmam Muhammed’e göre haram iken daha başkalarına göre ise harama yakın bir mekrûhtur. Buna dair bir hadis, Hz. Ali’den rivâyet edilmiş olarak Tirmizî’de yer almaktadır.⁴⁹
7. Cenaze namazında Sübhaneke duasında okunan “ve celle senâuk” ifadesinin diğer namazlarda okunmamasının daha uygun görüldüğünü bütün kitaplar ortaya koymuştur. İşte bu üç fikhî meseledeki incelik düşünülürse, kâmetten önce İhlâs okunmayacağına da inceliği fark edilecek ve insafli olanlar bu hakikatı kabul etmek durumunda kalacaklardır.
8. Adana vaizi Mahmut Ögütçü de kâmetten önce İhlâs sûresinin okunmasının bir bid’at olduğu ve hiçbir kitapta bunu kayıtlayan herhangi bir ifadenin olmadığı görüşündedir. Dinî konular ancak din kitaplarından nakil ile öğrenilir. Nitekim Hz. Ali’nin de dediği gibi, şayet dinî konular sadece akıl ile öğrenilmiş olsaydı, mestin üstünü mesh etmektense altını mesh etmek daha evla olurdu.⁵⁰

Erkenci, Erzen’in bu deklasyonunu görünce mantık ve münazara metoduna riâyet etmeksizin yapılan bir tartışmanın ilmi olmaktan çıkıp mugalata, mükabere ve safsataya dönüştüğüne dikkat çektikten sonra Erzen’in iddialarını tek tek ele alıp tenkide tabi tutmuştur. Erkenci, Erzen’in iddialarına özetle şu şekilde cevap vermiştir:

1. Celâleyn tefsirinde de belirtildiği üzere âyetteki Kur’ân lafzından kasıt hutbedir. Dolayısıyla hutbe okunurken onu dinlemek vaciptir. Diğer taraftan emirler her zaman vucûb anlamına gelemeyiz; bazen ibâhe, nedbe, ta’ciz gibi farklı anlamlara gelebilirler. Emrin bu manalardan birine hamledilmesi ise ancak karine ile olur. Karine olmadığından dolayı da âyetteki emri vucûba hamletmek doğru olmaz ve dolayısıyla Kur’ân’ı dinleyip susmak da vacip olmaz. Farz edelim ki emir vucûb için gelmiş olsun. Susup Kur’ân’ı dinleme, kâmetten önce İhlâs okunmasının bid’at olmasını gerektirmez. Zira aralarında mantıkî ve bir lüzûm ve telâzûm yoktur. Bazı müfessirlere göre de namazda okunduğu zaman Kur’ân’ı dinlemek vacip iken namaz dışında dinlemek ise vacip değildir. Dolayısıyla İhlâs’ın okunması bid’at değil aksine meşrudur. Kur’ân’ı dinlemek tıpkı cenaze namazı gibi farz-ı kifâyedir. Dolayısıyla birkaç kişinin, Kur’ân’ı dinlemesi diğerlerinden dinleme sorumluluğunu kaldırır. Diğerleri ister Kur’ân dinler ister namaz kılma gibi, başka şeylerle meşgul olabilirler.⁵¹

Erzen, Erkenci’ye özetle şu itirazı yapmıştır: Mukallit bir Hanefî müftüsünün, kendi mezhebini bırakıp da Şafii bir müfessirin tefsirini iddiasına delil tutması hatadır. Celâleyn tefsiri yerine Konyalı ya da Elmalılı tefsirine bakılsaydı doğrusu görülecekti. Zira Elmalılı, söz konusu âyetin tefsirinde iddiamızı destekler mahiyette “Ey müminler hatta ey insanlar! Namazda ya da herhangi bir mecliste Kur’ân kıraat edildiği vakit ona kulak verip dinleyin ve ağzınızı tutup susun” demiş ve dolayısıyla âyetteki

⁴⁵ Erzen, *İslami Hakikatler*, 3.

⁴⁶ Erzen, *İslami Hakikatler*, 3.

⁴⁷ Erzen, *İslami Hakikatler*, 3.

⁴⁸ Erzen, *İslami Hakikatler*, 4.

⁴⁹ Erzen, *İslami Hakikatler*, 4-5.

⁵⁰ Erzen, *İslami Hakikatler*, 5.

⁵¹ Erzen, *İslami Hakikatler*, 5-6.

emrin vucûb anlamında olduğunu kastetmiştir. Diğer taraftan fıkıh usulünde emir her ne kadar 17 farklı manaya gelse de karinenin bulunmadığı durumlarda emrin vucûb manasına hamledilmesi esastır. Bu bağlamda Menâr şârihi İbn Melek de “Mutlak emrin mûcebi vucûbudur ne nedb ne de ibâhadır” der. Hulâsatu'l-Beyân tefsirinde de şöyle geçer: Şâfiî imamlarının bu âyetin hutbe okunduğu esnada konuşulmaması konusunda nazil olduğunu beyan etmeleri, mutlak manada Kur'ân'ın dinlenilmesine mâni olmaz. Zira sebebin hususiliği hükmün umûmiliğine engel teşkil etmez.⁵²

2. Fıkıh usulünde beyan edildiği üzere mutlak ifadeler her zaman itlâkı üzere cereyan etmezler. Diğer bir deyişle “Her bid'at dalâlettir” hadisinde de olduğu gibi mutlak bazen mukayyede hal olur. Dolayısıyla hadisteki “bid'at” tan murat “bid'atı seyyiedir.”⁵³

Erzen, Erkencinin yukarıdaki reddiyesine kısaca şöyle karşılık vermiştir: Mutlak bir ifade ancak nas ile mukayyede hal olur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den sadır olan “Bu bid'at güzeldir” anlamındaki bir söz ancak “Her bid'at dalâlettir” hadisini takyit edebilir. Hz. Peygamber'in dinî herhangi bir bid'at hakkında “Bu bid'at güzeldir” anlamında herhangi bir beyanda bulunduğu malum olmadığına göre “Her bid'at dalâlettir” hadisi mutlak üzere kalır ve bid'atın hasene ve seyyie diye ikiye ayrılması da anlamsız olur.⁵⁴

3. Erkenci, üçüncü maddenin cevabının ikinci maddenin cevabında yer aldığını belirterek dördüncü maddeye geçmiştir.

4. Şir'atü'l-İslâm'ın müellifi Seyyid Alize'de, bid'atı bid'atı hasene ve bid'atı seyyie olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu zat da mütebahhirdir, bilgisi ve tahkiki eksik olanlar arasında sayılamaz. Diğer taraftan Müslim'de geçen “men senne sünneten haseneten felehu ecruhu...” ifadesi bid'atı haseneyi; “ve men senne sünneten seyyieten felehu vizruhu” ifadesi ise bid'atı seyyieye işaret etmektedir. Ayrıca Meşârik'in şerhinde de muhakkiklerin vâcibe, mendûbe, mübaha, mekruh ve haram olmak üzere bid'atı beş kısma ayırdıkları belirtilmiştir. Bunlardan ilk üçü bid'atı haseneyi; diğerleri ise bid'atı seyyieyi ifade eder.⁵⁵

“Hz. Peygamber'den itibaren Selçuklulara ve daha sonraya kadar kâmetten önce İhlâs okunmamış, dindar hükümdarlar da okutmamıştır.” diyorsunuz. Ben de aksini iddia ederek, okutulmuştur, diyorum. Eğer bana “sözlerinizi ispat ediniz” dersiniz ben de size, “önce siz ispat edin” derim. İspat edemezsiniz; çünkü tarih, İhlâs'ın okunup okunmaması, caiz olup olmaması gibi, dini konu ve hükümlerden bahsetmez, buna benzer meseleler tarihin konusu dışındadır.⁵⁶

Erzen bu maddeye şöyle itirazda bulunmuştur: Sünnet, sünnettir; bid'at, bid'attır, dolayısıyla sünnet hiçbir zaman bid'at; bid'at hiçbir zaman sünnet olamaz. Çünkü bunlar birbirinin zıddıdır ve “Birbirine zıt olan iki şey birleşemez” sözü meşhurdur. Seyyid Alize'de söz konusu hadisin şerhinde geçen “sünnet kelimesini “ittibaiyle emrolduğumuz işlenmiş yoldur” diye açıklamıştır. “İşlenmiş yol” tabirinden, bu yolun Hz. Peygamber ve Sahabe devrinden beri işlenegeldiği anlaşılır. Hasılı hadisteki “sünneti hasene” tabirinden murat “bid'atı hasene” değildir; belki cami ve medrese yaptırmak, kervansaraylar inşa etmek gibi, dinde temeli bulunan hayırlı işleri işlemektir. Sözün özü bu hadis, Müslümanları maddi olan hayır işlerine teşvik etmektedir. Dolayısıyla bu hadis ile, kâmetten önce üç İhlâs okumak arasında hiçbir münasebet yoktur.

Halebî, din namına ihdâs edilen bütün bid'atların reddine dair bir risâlesinde, İbn Mesud'un beraberinde bir grup ile bir mahallenin mescidine gidip müezzinin cemaate “şu kadar teşbih, tahmid ve tekbir ediniz” dediğini işitince kızarak “ya ilimde Muhammed'in ashabından üstünsünüz ya da haksız yere bir bid'at işlediniz” dediğini ve hemen beraberindekilerle kalkıp gittiğini” nakletmektedir.⁵⁷

⁵² Erzen, *İslami Hakikatler*, 7-9.

⁵³ Erzen, *İslami Hakikatler*, 10-19

⁵⁴ Erzen, *İslami Hakikatler*, 20-21.

⁵⁵ Erzen, *İslami Hakikatler*, 24-25.

⁵⁶ Erzen, *İslami Hakikatler*, 27.

⁵⁷ Erzen, *İslami Hakikatler*, 29-30.

5. “Namaz kılarken yılanın soktuğu birinin besmele okuması, namazını bozar. Bu delil ile müdde arasında herhangi bir münasebet yoktur. Bu delille ancak başka bir dava ortaya konur. Buradaki ifsattan, kâmetten önce İhlâs’ın okunmasının bid’at olması lazım gelmez. Zira ikisi arasında mantıkî bir lüzûm ve telâzûm yoktur.⁵⁸

6. “Namazda kıyamın dışında rükû, secde ve kade hallerinden birinde Kur’ân’dan bir şeyler okunması İmam Muhammed’e göre haram, diğerlerine göre ise tahrimen mekrûhtur” delili ile söz konusu dava arasında da hiçbir münasebet yoktur. Zira bunlar arasında mantıkî bir lüzûm ve telâzûm yoktur. Dolayısıyla rükû, secde ve kadede Kur’ân’dan bir şeyler okunmasının haram veya tahrimen mekrûh olması, kâmetten önce İhlâs okunmasının bid’at olmasını gerektirmez.

7. “*Ve celle senâuk* cenaze namazında okunur, bunun diğer namazlarda okunmaması evladır” delili ve ilgili dava arasında hiçbir münasebet yoktur. Dahası bu ikisi arasında mantıkî ve şer’i bir lüzûm ve telâzûm yoktur. Dolayısıyla *ve celle senâuk* ifadesinin cenaze namazında okunup diğer namazlarda okunmamasının evla oluşu, kâmetten önce üç İhlâs okunmasının bid’at olacağı sonucunu doğurmaz. Böylece kâmetten önce İhlâs okumak bid’at değil, meşrudur.

Erzen, 5, 6 ve 7. maddelerdeki eleştiriye şöyle karşılık vermektedir: Kâmetten önce üç İhlâs okumanın bid’at olmasını anlayabilmek için, o meselenin sır ve sebebini bilmek gerekir. Yılanın soktuğu musallinin besmele çekmesi, kıyam hali dışında namazda Kur’ân’dan bir şeyler okunması ve cenaze namazı dışında *ve celle senâuk* denmesi meşru kılınmadığı için men edilmiştir. Bunlar hakkında da bize bir emir buyurulmamıştır. O halde yersiz ve manasız bir şey bid’at olur.⁵⁹

8. Bir hâkimin huzurunda bir iki şahit davanın sübutuna, yüzlerce şahit ise adem-i sübutuna şahitlik ediyorsa, hâkim davanın sübutuna mı adem-i sübutuna mı hükmeder? Elbette ki adem-i sübutuna hükmeder. Şimdiye kadar gelip geçen binlerce âlim kâmetten önce İhlâs okumanın bid’at olmadığını; aksine İhlâs okumada ecir olduğunu söylemişlerdir. Öyleyse “kâmetten önce İhlâs okunması bid’attır” sözü bid’at olur. Zira şimdiye kadar hiçbir âlim kamet öncesinde İhlâs okumanın bid’at olduğunu öne sürmemiş ve hiçbir kitapta da buna yer verilmemiştir.⁶⁰

Erzen bu reddiyeye de özetle şöyle cevap vermiştir: Zikrettiğimiz âyet, hadis ve fikhî meseleler varken, her âlimin kâmetten önce üç İhlâs okunmasına bid’at demesine gerek kalmaz. Kâmetten önce İhlâs okunması hakkında şer’i bir delil olmadığından ve hiçbir fıkıh kitabında da buna yer verilmediğinden böyle bir uygulama tabii olarak bid’at olur. Dolayısıyla kâmetten önce İhlâs okumada ecir olduğunu iddia etmek, Hakkın hukukunu çiğnemektir ve kendi gönlünce dinî hüküm teşri etmektir. Ayrıca bir amele ecir verilmesi için bu amelin kitap ve sünnete uygun olması şartı vardır.

Yusuf Ziya Çağlı ile Olan tartışması

Erzen’in, camilerde kamet öncesi okunan üç İhlâs okuma uygulamasını bid’at olduğu gerekçeyle kaldırmak istemesine bir itiraz da gazeteci yazar Ziya Çağlı’dan gelmiştir. Çağlı bu itirazlarını Adana’daki bir yerel gazete ve Sebîlür-Reşâd aracılığıyla dile getirmiştir. Erzen de bu itirazlara cevap olmak üzere Çağlı’nın iddialarını tek tek ele alıp bunları çürütmeye çalışmıştır. Bu bildiride pek uzun olan reddiyenin tamamına yer verilmeyecek, önemli görülen maddeler ele alınacaktır.⁶¹

1. Çağlı’nın, “yeryüzünde bulunan bütün camilerde asırlardan beri üç İhlâs okunmaktadır” şeklindeki itirazına Erzen kısaca şöyle cevap vermiştir: Bu iddia Hz. Peygamber’e, onun bütün ashabına, tabiine ve bütün mezhep imamlarına iftiradır. Çağlı, bunu hangi hadis kaynağından almışsa bunu açıklamalı, aksi halde tevâtürü müttetekun aleyh olan “her kim bana iftira ederse ateşte kendine yer edinsin” mealindeki hadisın ikazıyla karşı karşıya kaldığını bilmelidir. Yoksa yakayı kurtarması zordur. Nitekim dinde bid’at ihdâs etmek günahı kebâirdendir.⁶²

⁵⁸ Erzen, *İslami Hakikatler*, 30-31.

⁵⁹ Erzen, *İslami Hakikatler*, 36-37.

⁶⁰ Erzen, *İslami Hakikatler*, 32.

⁶¹ “Sebîlürreşâd (Sırat-ı Müstakim) 1. Cilt Sayı 1 (1959 SB 45) | Milli Kütüphane”.

⁶² Erzen, *İslami Hakikatler*, 46-61.

Değil yeryüzünün bütün camilerinde üç İhlâs'ın okunması, aksine Türkiye'de dahi birçok ilde üç İhlâs okunmamaktadır. Hicaz, Yemen, Mısır, Pakistan gibi pek çok İslâm ülkesinde kamet öncesinde üç İhlâs okunmamakta, dahası çoğunun bundan haberi dahi yoktur. Kaldı ki bu bid'at Haremeyn'de de bulunsa şer'an muteber değildir. Zira bizim için bağlayıcı olan Kitap ve sünnettir. Hiçbir memleketin uygulaması hüccet ve delil olamaz.⁶³

2. Çağlı'nın, İhlâs sûresinin Kur'ân'ın üçte biri olduğuna ve üç İhlâs'ın da bir hatim yerine geçtiğine dair iddiasını ise Erzen şöyle değerlendirmiştir: İhlâs'ın Kur'ân'ın üçte birine denk olduğunun manası Çağlı'nın anladığı gibi değildir. İhlâs sûresi tevhitte söz eder, Kur'ân'ın üçte biri de tevhit konusunu içerdiğinden böyle denmiştir. Yoksa hiçbir akıl sahibi birkaç dakikada okunabilen üç İhlâs'ın, en hızlı okumayla yedi sekiz saatte ancak okunabilen Kur'an'a denk gelemediğini bilir. Zira Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye: "Ecrin, yorgunluğuna göredir" demiştir. Erzen'e göre camilerde İhlâs'ın cehren okunup okunmaması konusunda âlimler üç kısma ayrılmıştır: A. Bid'at olduğunu bildikleri halde korkularından dolayı ses çıkaramayanlar B. İncelemeden ve bilmeden öncekilerini taklit edenler C. Okunmasına itiraz edenler. Ona göre halk okumayı alışkanlık haline getirdiğinden bu üçüncü kısımda olan âlimleri dinlememiş, İhlâs'ı okumaya devam etmiştir.⁶⁴

3. Çağlı, Hz. Ömer zamanında Mut'a nikâhının kaldırıldığını örnek vererek icmanın bazen sünnetten kuvvetli olduğunu ve dolayısıyla da Hz. Peygamber zamanında farzlardan sonra okunan İhlâs'ın, buna benzer bir icma ile öne alındığını iddia etmiştir. Erzen buna şöyle cevap vermiştir: Hiçbir usûl kitabında icmanın sünnetin hükmünü kaldırabileceğine dair bilgi yoktur. Kaldı ki icma delili sünnet delilinden sonra gelir. Mut'a nikâhının Hz. Ömer zamanında kaldırıldığını iddia etmek bütün sahabeye ve özellikle Hz. Ömer'e iftiradır. Zira bütün hadis kitaplarında Mut'a nikâhıyla ilgili açılan bablarda, bu nikâhın İslâm'ın bidâyetinde meşru olduğuna; ancak Hz. Peygamber'in bunu daha sonra yasakladığına dair hadislerle yer verilir.⁶⁵

SONUÇ

Pek çok âlimin yetiştiği bir aileden gelen İsmail Hatip Erzen, doğduğu yer olan Siirt'te mahalle mektebi ve rüştiyeden mezun olmuş, başta babası olmak üzere doğunun önde gelen birçok medrese âliminden İslâmî ilimler tahsil etmiştir. Doğu medreselerindeki tedrisatını bitirdikten sonra Mısır'a giderek el-Ezher Üniversitesi'nde yedi yıl ilim tahsil eden Erzen, fikri tartışmaların hayli yoğun olduğu o dönemde çok ciddi tecrübeler kazanmış ve çok önemli bir ilmî seviyeye ulaşmıştır. Ezher'in ıslahatçı ekolüyle yakın temas kuran Erzen, bu ekolden önemli ölçüde etkilenmiş ve bir anlamda bu ekol, Erzen'in fikri altyapısını oluşturmuştur.

Ezher'deki tedrisatını bitirdikten sonra Türkiye'ye dönen Erzen, Elâzığ ve Sivas'ta müderrislik yaptıktan sonra yurdun farklı il ve ilçelerinde müftülük yapmıştır. Son görev yeri olan Malatya'da dokuz yıl görev yaptıktan sonra 1960 yılında emekliye ayrılmıştır.

Özellikle de bid'atla ilgili bazı eserleri Türkçeye tercüme eden Erzen, hacimli olmamakla beraber birkaç eser kaleme almış, dönemin önde gelen kimi ilim adamı ve yazarlarıyla yazışmalarında/reddiyelerde bulunmuş ve Sebilü'r-Reşâd dergisiyle mahalli bazı gazetelerde yazılar yazmıştır. Erzen'in kimi eserlerinin de basımı yapılmamıştır.

Erzen ilmi kişiliği kadar diğer yönleriyle de tanınmıştır. Nitekim o, onurlu duruşuyla, açık sözlülüğüyle, samimiyetiyle, cesaretiyle ve daha pek çok erdemli yönüyle de topluma örnek olmuştur. Kötü âlimlerin ancak idarecilerin ayağına gideceği düsturuyla hareket etmiş ve mecbur kalmadıkça idarecilerle bir araya gelmemiş ve resmî törenlere katılmamıştır.

Erzen'in en büyük mücadelesi, dinin aslından olmayıp dine sonradan dahil edilen bid'at ve hurafeler ile olmuştur. Erzen için kısaca "bid'at ve hurafeye karşı adanmış bir ömür" dense yeridir.

⁶³ "Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) 1. Cilt Sayı 1 (1959 SB 45) | Milli Kütüphane".

⁶⁴ Erzen, *İslami Hakikatler*, 61-97.

⁶⁵ "Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) 1. Cilt Sayı 1 (1959 SB 45) | Milli Kütüphane"; Erzen, *İslami Hakikatler*, 83-86.

Ona göre bid'at-ı hasene, bid'at-ı seyyie diye bir ayrım doğru değildir; zira bid'at bid'attır. Nitekim o, kâmetten önce üç İhlâs okunmasını, ölümlere Fâtiha okunmasını ve camilerde kible tarafına Allah, Muhammed vb. yazılan levhaların asılmasını birer bid'at olarak görmüş ve bunları topluma terk ettirmek için yoğun bir mücadeleye girmiştir.

Geleneksel anlayışa ve yerleşik değerlere karşı koyan Erzen, doğru bir İslâmî anlayışın yılmaz savunucusu olarak dikkat çekmiştir. Nitekim o, yanlış düşüncelere sert bir üslupla karşı koymuş ve inandığı doğruları açık bir şekilde ortaya koymaktan çekinmemiştir. Malatya'nın İslâmî anlayışının şekillenmesinde de Erzen'in önemli bir katkısı olmuştur. Bu yönüyle o, meselelere Kur'ânî bir perspektiften bakışın ve eleştirel duruşun adeta sembolleştiği Malatya ekolünün öncüsü sayılır.

KAYNAKLAR

- Aytepe, Mahsum. "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 169-199. <http://search/yayin/detay/201211>
- Çelen Mehmed. "Mehmet Said Çekmegil'in Bütün Eserleri". 01 Aralık 2018. Erişim 06 Mayıs 2023. <https://mehmetcelen.com/mehmet-said-cekmegilin-butun-eserleri/>
- Çınar, Mahmut vd. (ed.). *Toplumsal birliğin güçlendirilmesinde dinî söylemin önemi: tartışmalı ilmî toplantı, 16 - 18 Ekim 2015, Gaziantep Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezi Kampüs / Gaziantep*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. basım., 2016.
- Erzen, Gönderen Sait. "Sait ERZEN". Erişim 03 Mayıs 2023. <http://saiterzen.blogspot.com/2012/04/kendi-dilinden-said-erzenin-hayat-said.html>
- Erzen, İsmail Hatip. *İslâmî Hakikatler: (Kur'ânda Hikmet, Târihte Hakikat) Adlı Esere Karşı: Kısım I*. Güneş, 1956.
- Erzen, İsmail Hatip, Abdusselam Erzen. *Kur'ân-ı Kerîm Cevap Veriyor*. Terazi Yayınları, 1991.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak- Ahmet ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Halebî, İbrahim *er-Rahsu ve'l-Vaks li Müstehillî'r-Raks*. çev. İsmail Hatip Erzen, Malatya: Yeni Haber Matbaası, 1960.
- Gökçe Cüneyt, "Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Dostluk" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/29, (Ocak-Haziran 2013), 244-259.
- Hammadi, Muhammed. *Batıniler ve Karmatilerin İç Yüzü*. çev. Hatay Müftüsü İsmail Hatip Erzen. İstanbul: Sebül Yayınevi, 2004.
- <https://malatya.diyaret.gov.tr/sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=259&MenuCategory=Kurumsal>
- "İsmail Hatip Erzen - Biyografya". Erişim 03 Mayıs 2023. <https://www.biyografya.com/biyografi/10219>
- "İsmail Hatip ERZEN (1951-1960)". Erişim 03 Mayıs 2023. Türkmen, Hamza. *Şeyho Hoca İle İslami Uyanışın Dünü Bugünü*. İstanbul: Ekin Yayınları: 2020.
- Kur'ân Yolu*, 2018. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- "Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) 1. Cilt Sayı 1 (1959 SB 45) | Milli Kütüphane". Erişim 03 Mayıs 2023. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/catalog/issue/18985>
- Sönmez, Mehmet Ali, "Erzen, İsmail Hatip", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 11/ 318. Erişim 03 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/erzen-ismail-hatip>
- Türkmen, Hamza, *Şeyho Hoca ile İslami Uyanışın Dünü Bugünü*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2020.
- Yıldız Abdullah. "Şeyho Duman ile İsmail Hatip Erzen Üzerine (Malatya Ekolünün Piri Müftü Efendi)". *Umran*, Aralık (2005), 59- 63. <http://www.umrandergisi.com.tr/u/umran/pdf/136-1445936816.pdf>

Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Tespiti ve Özellikleri

Mustafa Tak*
Doç. Dr. Nazım Hanzade**

ÖZET

Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde mevcut olan yazma eserlerden fıkıh usulü alanındakiler metin, şerh, haşiye ve tercüme olmak üzere belli bir sistematikte aktarılmıştır. Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, İstanbul'un Üsküdar ilçesinde yer alan tarihi bir kütüphanedir. 18. yüzyılda 1196 (1782) yılında Hacı Selim Ağa tarafından inşa ettirilmiştir. Osmanlı zamanında yaşamış olan Selim Ağa devletin hizmetinde çalışmıştır. Kütüphane akli ve nakli ilim dallarında geçmiş zamanda kaleme alınmış yazma ve matbu eserler barındırır. Hacı Selim Ağa, Hüdayi Efendi, Kemankeş, Yakup Ağa ve Nurbanu Sultan koleksiyonlarını ihtiva eden kütüphane 2988 tanesi yazma, 1375 tanesi matbu olmak üzere toplamda 4363 civarında eseri barındırmaktadır. Eserlerin dili genellikle Arapça ve Türkçe olmakla birlikte Farsça nadir de olsa Arnavutça ve Fransızcadır. Kütüphanedeki eserlerden tespit edilebildiği kadarıyla usûl-i fıkıh alanına dair tekrar edenler dahil 49 civarında eser vardır.
Anahtar Kelimeler: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Yazma Eserler, Fıkıh, Fıkıh usulü

GİRİŞ***

1924 yılı 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na göre kütüphaneler Evkaf Nezaretinden Maarif Nezareti'ne (Milli Eğitim Bakanlığı) bağlanmıştır. Cami ve medreselerdeki kitaplar kütüphane çatısı altında toplanmıştır. 1925 tarihinde tekke ve zaviyelerin kapatılması gerekçesiyle de oralarda bulunan eserler yakınındaki kütüphanelere aktarılmıştır.¹ İstanbul Üsküdar'da var olan Aziz Mahmud Hüdayi, Nurbanu Sultan, Kemankeş Abdülkadir Emir Hoca ve Yakup Ağa cami, kütüphane ve medreselerdeki eserler tarihi ve merkezi bir konuma sahip olan Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde bir araya getirilmiştir.²

Hacı Selim Ağa, III. Selim ve I. Abdülhamid devrinde yaşamış ve matbah, bina ve tersane emniyeti vazifeleri yapmıştır. Vazifesini ikmal etmediği için 1203 (1879) senesinde idam edilmiştir. Kabri yaptırdığı kütüphanenin duvar tarafında medfundur. 1196 (1782) yılında matbah emniyeti yaptığı sırada Üsküdar ilçesinde Atlamataşı mevkinde günümüz Selâmi Ali Efendi Caddesinde bir kütüphane ve hemen yanına iki katlı bir sıbyan mektebi inşa ettirmiştir. Bânisi olarak kütüphaneye yaklaşık olarak 1290 eser vakfetmiştir.³

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

*** Bu bildiri, Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında Doç. Dr. Nazım Hanzade danışmanlığında Mustafa Tak'a ait devam etmekte olan tezden türetilmiştir.

¹ Günay Kut, Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 16.

² Nimet Bayraktar, "Üsküdar Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi*, 16 (1982), 45.

³ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEKB), "Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi" (Erişim 2 Mayıs 2023).

Hacı Selim Ağa Kütüphanesindeki yazma eserler koleksiyonlarında Hacı Selim Ağa kataloğunda 1833 nüsha, Hüdayi Efendi kataloğunda 3051 nüsha, Kemankeş kataloğunda 1203 nüsha, Nurbanu Sultan kataloğunda 181 nüsha, Yakup Ağa kataloğunda 33 nüsha mevcut olup tekrar eden ve cilt halinde dahil olmak üzere toplam 6301 civarında nüsha bulunmaktadır. Bu eserlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla yaklaşık olarak 600 tanesi fıkıh ilmine ait olup 49 civarındaki eserde fıkıh usûlü alanındadır.

Usûl-i fıkıh, “icmâlî delilleri ve fıkıh istinbatına ulaşturan kaideleri bilmek”⁴ veya “İçtihad sahibi kimselerin şer’î-amelî hükümleri tafsilî delillerinden çıkarabilmeye yarayan kuralların tamamı”⁵ olarak ifade edilmektedir. Muhtelif usûlcüler de fıkıha götüren yol olarak tanımlanmaktadır.⁶ Mezhepler kendi istinbatlarına göre usûl kitapları kaleme almışlardır. Ortaya konulan metin üzerine de çeşitli alimler şerh ve haşiyeye türünde çalışmalar sunmuşlardır. Müellifler belirli dönemlerde insanlar tarafından ilgi odağı olmuş lakin hacim olarak fazla olan eserleri kısaltma yaparak muhtasar bir şekilde sunmuşlardır.⁷

İncelememizi fıkıh usulü alanında mevcut olan metinler, muhtasarlar, şerhler, haşiyeler ve en son kütüphanemizde usul alanında yer alan bir adet tercüme eseri aktaracağız.

FIKIH USÛLÜ METİNLERİ

Bu başlık altında fıkıh usulü alanında yazılmış olan metin ve muhtasarlar mükerrerleriyle birlikte kütüphane kataloğundan tarama yaptığımız bilgiler ışığında aktarılacaktır.

Demirbaş No	Eser Adı	Müellif Adı	İstinsah Tarihi	Eserin Dili	Varak Sayısı
Hacı Selim Ağa 247	<i>Usulü's-Serahsi</i>	Ebu Bekir Şemsüleimme Muhammed B. Ahmed Es-Serahsi (ö.483/1090?)	?	Arapça	194
Hacı Selim Ağa 272-M	<i>Muhtasarü'l Münteha Fi İlmî'l-Usuli Ve'l-Cedel</i>	İbnü'l-Hâcib Ebu Amr Cemaleddin Osman (ö. 646/1249)	?	Arapça	104
Hacı Selim Ağa 273	<i>Muhtasarü'l Münteha Fi İlmî'l-Usuli Ve'l-Cedel</i>	İbnü'l-Hâcib Ebu Amr Cemaleddin Osman (ö. 646/1249)	?	Arapça	113
Hacı Selim Ağa 271	<i>Muhtasarü'l Münteha Fi İlmî'l-Usuli Ve'l-Cedel</i>	İbnü'l-Hâcib Ebu Amr Cemaleddin Osman (ö. 646/1249)	726	Arapça	266
Hüdayi Efendi 739	<i>el-Muğni</i>	Ebu Muhammed Celaledin El-Habbazi (Ö. 691/1292)	943	Arapça	115
Nurbanu Sultan 81	<i>el-Muğni</i>	Ebu Muhammed Celaledin El-Habbazi (Ö. 691/1292)	?	Arapça	136
Hacı Selim Ağa 251	<i>Tenkîhu'l-usûl</i>	Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	1088	Arapça	267
Hüdayi Efendi 744	<i>Tenkîhu'l-usûl</i>	Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	1083	Arapça	108
Hüdayi Efendi 761	<i>Menârü'l-envâr</i>	Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)	967	Arapça	211
Nurbanu Sultan 80-1	<i>Menârü'l-envâr</i>	Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)	1000	Arapça	1-53
Kemankeş 108	<i>Mirkâti'l- Vüsûl ila İlmî'l Usul</i>	Muhammed Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	973	Arapça	47
Hüdayi Efendi 1869-6	<i>Mecâmiu'l-Hakâik ve'l-Kavâid</i>	Ebü Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762)	?	Arapça	57-83
Kemankeş 146-6	<i>Kitâbü'l-İstihsan</i>	?	?	Arapça	28-34
Yakup Ağa 14-2	<i>Tarifetül El-Fazî Min Usûli'l Fıkıh</i>	?	?	Arapça	258-265

⁴ Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-İ Fıkıh”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201.

⁵ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 28.

⁶ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 91.

⁷ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 31/ 57-58.

Mezhepler kendi yöntemlerine göre farklı fıkıh usûlü eserleri takdim etmişlerdir. Hacı Selim Ağa Kütüphanesindeki fıkıh usûlü eserlerine baktığımızda ise İbnü'l-Hâcib dışındaki müellifler Hanefi fıkıhına dair usûlü aktarmaktadırlar. Bunun en önemli sebebi ise Osmanlı zamanında vatandaşların, halifelerin ve fethedilen toprakların halklarının Hanefi mezhebine mensup olmasıdır. İbnü'l-Hâcib, Maliki mezhebinin görüşlerini benimseyen bir fakih olması hasebiyle *Muhtasarü'l Münteha* adlı eserinde Maliki mezhebinin usûl kaidelerini kaleme almıştır. İbnü'l-Hâcib mantığı fıkıh usulüne dahil ederek bu eserle mezhebinde yeni bir yol izlemiştir.⁸ Şerh çalışmalarının önemli bir yönü şârih eserde yanlış olduğunu anladığı zaman onu deliliyle tespit eder ve yanlışın yayılmasını önlemek adına önüne bir nevi set çekmiş olur.⁹

Kütüphanedeki nüshaların istinsah tarihlerine bakıldığında (bilinenler arasındaki) en erken 726 tarihli İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l Münteha* eseri olduğu görülmektedir. *Muhtasarü'l Münteha* kütüphanemizde fıkıh usûlü alanında en fazla bulunan eserdir. Bu çevrede ve Osmanlı zamanı medreselerde okunan eserlerin başında geliyordu. Yine üzerine birçok şerh ve haşiye yazıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde *Kitâbü'l-İstihsan ve Tarifetül El-Fazı Min Usûli'l Fıkıh* adlarıyla bulunan iki eserin müellifleri hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Vefat tarihi olarak en eski olan, Hanefi mezhebinde muteber sayılan ve birçok usûl eserine de ışık tutan Serahsî'nin eserinin kütüphanedeki varlığı ayrı bir önem arz etmektedir.

Metin ve muhtasar olarak bulunan tüm bu eserler eski zamanlardan günümüze kadar alanında en meşhur ve en sık kullanılan gelenler arasında olmuştur.

FIKIH USÛLÜ ESERLERİNE YAZILAN ŞERHLER

Bu başlık altında kütüphanede bulunan fıkıh usûlü eserlerine yazılmış olan şerh çalışmalarının genel özellikleri hakkında bilgiler sunulacaktır.

Demirbaş No	Eser Adı	Müellif Adı	İstinsah Tarihi	Eserin Dili	Varak Sayısı
Hacı Selim Ağa 269	<i>Şerhu'l-Varakât Fi'l-Usul</i>	Takiyyüddin Osman İbnü's-Salah (ö. 643/1245)	?	Arapça	209
Hacı Selim Ağa 252	<i>Et-Tavdih Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh</i>	Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	?	Arapça	184
Hacı Selim Ağa 253	<i>Et-Tavdih Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh</i>	Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	?	Arapça	175
Kemankeş 100	<i>Et-Tavdih Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh (1.cilt)</i>	Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	?	Arapça	80
Kemankeş 101	<i>Et-Tavdih Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh (2.cilt)</i>	Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	?	Arapça	75
Hüdaî Efendi 779	<i>et-Tahkik</i>	Abdülaziz el-Buhari (ö. 730/1330)	?	Arapça	286
Hacı Selim Ağa 251-M	<i>et-Tahkik</i>	Abdülaziz el-Buhari (ö. 730/1330)	?	Arapça	176
Hacı Selim Ağa 264	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	Ebu Muhammed Mansur el-Kaani (ö. 775/1373)	798	Arapça	195
Hacı Selim Ağa 267	<i>El-Envâr Fi Şerhi'l-Menâr</i>	Ekmelüddin Muhammed el-Baberti (ö. 786/1384)	?	Arapça	237
Hacı Selim Ağa 268	<i>Şerhu Minhaci'l-Vusul</i>	Burhânüddin Ubeydullah el-İbrî (ö. 743/1342)	778	Arapça	92
Hacı Selim Ağa 259	<i>Et-Takrir Fi Şerhi't-Tahrir (1.cilt)</i>	Ebu Abdullah İbn Emirü'l-Hac (ö. 879/1474)	967	Arapça	322
Hacı Selim Ağa 260	<i>Et-Takrir Fi Şerhi't-Tahrir (2.cilt)</i>	Ebu Abdullah İbn Emirü'l-Hac (ö. 879/1474)	968	Arapça	318

⁸ Ferhat Koca, "el-Muhtasar", DİA, 31/67.

⁹ Halis Demir, "Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2019), 179.

Hacı Selim Ağa 261	<i>Et-Takrir Fi Şerhi't-Tahrir (3.cilt)</i>	Ebu Abdullah İbn Emirü'l-Hac (ö. 879/1474)	970	Arapça	376
Hacı Selim Ağa 262	<i>Et-Takrir Fi Şerhi't-Tahrir (1.cilt)</i>	Ebu Abdullah İbn Emirü'l-Hac (ö. 879/1474)	?	Arapça	465
Hacı Selim Ağa 263	<i>Et-Takrir Fi Şerhi't-Tahrir (2.cilt)</i>	Ebu Abdullah İbn Emirü'l-Hac (ö. 879/1474)	1157	Arapça	444
Hacı Selim Ağa 265	<i>Şerhu Menâr Fi'l-Usul</i>	Abdüllatif İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)	?	Arapça	231
Hüdai Efendi 820	<i>Şerhu Menâri'l-Envâr</i>	Abdüllatif İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)	1316	Arapça	374
Hacı Selim Ağa 272	<i>Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl</i>	Muhammed Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	?	Arapça	220
Hacı Selim Ağa 249	<i>Tağyîru't-Tenkîh</i>	Şemseddin İbn Kemalpaşazâde(ö. 940/1534)	945	Arapça	207
Hüdai Efendi 800	<i>Tağyîru't-Tenkîh</i>	Şemseddin İbn Kemalpaşazâde(ö. 940/1534)	957	Arapça	205
Hacı Selim Ağa 258	<i>Teysîrû't-Tahrir</i>	Muhammed Emir Padişah (ö. 987/1579)	?	Arapça	523
Kemankeş 106	<i>Nazratü'l-Enzar fi Şerhi'l-Menâr</i>	Muhammed Emin el-Üsküdârî (ö. 1149/1736)	1139	Arapça	199
Kemankeş 107	<i>Nazratü'l-Enzar fi Şerhi'l-Menâr</i>	Muhammed Emin el-Üsküdârî (ö. 1149/1736)	1135	Arapça	182
Hacı Selim Ağa 1273-7	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Adudüddin el-İci (ö. 756/1355)	?	Arapça	70-101
Hacı Selim Ağa 266	<i>İfâdatü'l-envâr fi idâ'eti usûli'l-Menâr</i>	Ebü'l-Fezâ'il Sâdeddin ed-Dihlevî (ö. h. VIII. Asır)	740	Arapça	82

Kütüphanemizdeki şerh çalışmaları hakkındaki bilgilere geçmeden önce şerh konusuna kısa bir değinmek istiyoruz. Fıkıh alanında şerh, bir fıkıh kitabı üzerine başka bir fıkıh metninin teşkil ettiği alt yapıyla yeniden yazma işlemi olarak ifade edilebilir. Mezhebi faaliyetler dikkate alınarak İslam aleminde III. (IX.) sonlarına doğru zuhur etmiştir. Bu çalışma yapılırken fikhî hükümlerin delillendirilmesi, önceden ortaya atılan değerlendirmeleri göz ardı etmemek, yazılan devirde dikkate alınarak özgün ifadelerde bulunma, metnin tenkidi, kullanılan ifadeleri ve terimleri açıklama bakımından bu gibi temel işlemlere dikkat etmek gerekmektedir.¹⁰

Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde şerh bakımından üzerine en fazla çalışma yapılan eserlerin başında Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin *Menârü'l-Envâr*'ı, İbn Hümâm'ın *et-Tahrîr fi İlmi'l-usûl* ü, Sadrüş-şerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl*'ü gelmektedir. Fıkıh usulü şerhleri arasında kütüphanede mevcut h. 778 tarihli en erken istinsah edilmiş olan eser Burhânüddin Ubeydullah el-İbrî'nin *Şerhu Minhaci'l-Vüsul* olmakta olup Kadî Beyzâvî'nin *Minhaci'l-Vüsul* eserinin şerhidir. Diğerlerine göre daha sonra istinsah edilen (İstinsah tarihleri bilinenler arasında) ise Abdüllatif İbn Melek'in *Şerhu Menâri'l-Envâr* eseridir. Bu eserde Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin *Menârü'l-Envâr*'ı üzerine yazılmış bir şerhtir.

Kütüphanede bulunan fıkıh usulü ilmine dair 9 farklı eser üzerine şerhler yazılmıştır. Fıkıh usulü metinlerine yazılmış olan şerhlerin büyük çoğunluğu eserlerin müelliflerinin vefatından sonra yazılmıştır. Şerhler arasında iki müellifin kendi eserinin üzerine yazdığı şerhte bulunmaktadır. Bunlardan biri Sadrüşşerîa kendi metni olan *Tenkîhu'l-usûl*'e *et-Tavdih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh* adıyla kaleme aldığı şerhtir. Sadrüşşerîa'nın bu eserine Kemalpaşazâde kendisinden farklı düşündüğü görüşleri kenarlara not ederek *Tağyîru't-Tenkîh* adıyla kaleme almıştır. Diğer ikincisi ise Molla Hüsrev'in kendi eseri olan *Mirkâti'l-Vüsul ila İlmi'l Usul*'e *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsul* adıyla yazdığı şerhtir.

¹⁰ Eyyüp Said Kaya, "Şerh", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560-561.

Kütüphanedeki eserler arasında müellifi bilinmeyen eser bulunmamaktadır. Lakin istinsah tarihi bilinmeyen pek çok eser yer almaktadır. Tabloda da gösterdiğimiz üzere *et-Tavdih* ve *et-Takrir* eserleri ciltleriyle birlikte kaybolmadan kütüphane de yerini almaktadır.

FIKİH USÛLÜ ESERLERİNE YAZILAN HAŞİYELER

Bu başlık altında kütüphane de bulunan fıkıh usûlü eserlerine yazılmış olan haşiyeler hakkında kütüphane kataloğundan alınan bilgilerden hareketle genel izahatlar yapılacaktır.

Demirbaş No	Eser Adı	Müellif Adı	İstinsah Tarihi	Eserin Dili	Varak Sayısı
Hacı Selim Ağa 250	<i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't Tenkîh</i>	Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö.792/1390)	840	Arapça	174
Kemankeş 104	<i>Haşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Münteha</i>	Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö.792/1390)	?	Arapça	152
Hacı Selim Ağa 270-1	<i>Haşiye Ala Şerhi Muhtasari'l-Münteha</i>	Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413)	1099	Arapça	1-104
Hacı Selim Ağa 256	<i>Haşiye Ale't-Telvih</i>	Molla Fenârî (ö. 891/1486)	?	Arapça	183
Hacı Selim Ağa 257	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l- Menâr li'bni Melek</i>	Şerefeddin er-Ruhâvî (ö.1000/1591)	1014	Arapça	250
Kemankeş 102	<i>Haşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Münteha</i>	Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413)	?	Arapça	40
Hacı Selim Ağa 248	<i>Haşiye ala Usuli'l-Pezdevi</i>	?	?	Arapça	201
Kemankeş 105	<i>Haşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Münteha</i>	?	?	Arapça	69

Haşiye; Metnin sayfa kenarlarına not düşülen beyan edici, noksanlıkları giderici olmakla birlikte bazı durumlarda ayrıntılı bilgiler barındırma mahiyetindedir. Genel itibariyle inceleme yaptığımız kütüphanedeki durumda olduğu gibi haşiye, yaygın olarak bilinen bir eserin üzerine veya bu esere yazılmış şerhin üzerine metindeki bazı muğlak kelimeleri, tertipleri, özel isimleri, şiir, ayet ve hadisleri özlü bir şekilde açıklamaktır.¹¹

Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde fıkıh usulü eserleri üzerine yazılmış haşiye fazla bulunmamaktadır. Kaleme alınmış olan haşiyelerden 4 tanesi İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasari'l-Müntehâ*, 1 tanesi Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-envâr*, 1 tanesi Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl*, 1 tanesi de Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî* eserlerinin üzerine yazılmıştır. Kütüphanedeki fıkıh usulü haşiyelerini incelediğimizde en fazla *Muhtasari'l-Müntehâ* eserine çalışma yapılmıştır. İstinsah tarihleri (bilinenler arasında) açısından baktığımız zaman en eski nüsha Teftâzânî'nin *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't Tenkîh* adıyla kaleme aldığı eserdir. *Haşiye ala Usuli'l-Pezdevi* ve *Haşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Münteha* eserlerinin müellifi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bunları daha detaylı olarak incelenmek elzemdir.

Kütüphanedeki haşiyelerden *et-Telvîh* eseri Sadrüşşerîa kendisinin kaleme aldığı *Tenkîhu'l-usûl 'ün* üzerine *et-Tavzîh* adlı şerhe yazılmış haşiyedir. Üzerine en fazla haşiye çalışması yapılmış olan *Muhtasari'l-Müntehâ*'nın dördü de en meşhur olan Adudüddin el-Îcî'nin şerhine yazılmıştır. Kütüphanemizdeki *Menârü'l-envâr* haşiyesi de İbn Melek tarafından telif edilen şerhe yazılmıştır.

Başta *Telvîh* eseri olmak üzere kütüphanede bulunan eserlere Osmanlı zamanında büyük ehemmiyet verilmiş ve medreselerde sıkça okutulmuş olup bu yüzden böyle kütüphanelerde daha fazla raflarda yerini almaktadır.

¹¹ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 16/ 419-420.

FIKİH USÛLÜ ESERLERİNE YAZILAN TERCÜME

Demirbaş No	Eser Adı	Müellif Adı	İstinsah Tarihi	Eserin Dili	Varak Sayısı
Hüdai Efendi 834	<i>Levâmi'ü'd-Dekâik Fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik</i>	Ahmed Hamdî Şirvânî(ö. 1308/1890)	1293	Türkçe	312

Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde fıkıh usulü alanında tercüme çalışması açısından bir tane eser mevcuttur. Hâdimî'nin kaleme aldığı *Mecâmi'î'l-Hakâik* eseri hukuk mekteplerindeki ve medreselerdeki talebelerin ders kitabı olmuştur. Ahmed Hamdî Şirvânî bu eserin daha rahat anlaşılması amacıyla şerh edip *Levâmi'ü'd-Dekâik* adıyla tercüme etmiştir.¹² Kütüphanedeki bu eser Hâdimî'nin vefatından yaklaşık 120 yıl kadar sonra istinsah edilmiştir.

SONUÇ

Bu tebliğ, Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde bulunan fıkıh eserleri hakkında hazırlanma aşamasında olan yüksek lisans tezinden esinlenilmiştir. Bildiri metninin hacmini sınırlı tutmak amacıyla eserler hakkında daha detaylı bilgi verilmemiştir.

İstanbul'un Üsküdar ilçesinde merkezi konumunda yer alan Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 1925 yılı itibariyle bir hayli eski yazma eserler barındırmaktadır. Yazma eser bakımından oldukça zengin olan kütüphane Hacı Selim Ağa, Aziz Mahmud Hüdai, Nurbanu Sultan, Kemankeş Abdülkadir Emir Hoca ve Yakup Ağa olmak üzere 5 farklı koleksiyon barındırmakta ve İslam hukuku alanında 600 civarında nüsha bulunmaktadır.

Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde fıkıh usûlü ilmine ait metin ve muhtasar olarak tekrar eden eserleri de dahil edersek toplam 14 farklı nüsha bulunmaktadır. Bunlar arasında *Kitâbü'l-İstihsan* ve *Tarîfetül el-Fazı Min Usûli'l Fıkıh* adlı eserlerin müellifi bilinmemektedir. Kütüphanede fıkıh usûlü alanında daha çok şerh çalışmalarına ait eserler mevcuttur. Şerh olan eserler mükerrerleri ve ciltli halleriyle birlikte 25 nüshadan oluşmaktadır. Haşiye türü usûl eserlerinin sayısı ise 8'dir. Bunlardan ikisinin müellifi bilinmemektedir. Müellif isimleri bilinmeyen toplam dört eserin ayrıca incelenmesi ilim dünyası açısından son derece faydalı olacaktır. Kütüphanede bir tanesi hariç bütün eserlerin dili Arapçadır. Ahmed Hamdî Şirvânî *Mecâmi'î'l-Hakâik* eserini *Levâmi'ü'd-Dekâik* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Kütüphane de fıkıh usûlü alanında tek Türkçe eser olması hasebiyle eser büyük önem taşımaktadır.

Kütüphanedeki fıkıh usûlü eserlerini incelediğimizde metin ve muhtasar bakımdan en fazla *Muhtasarü'l Münteha*, *el-Muğni*, *Tenkîhu'l-usûl* ve *Menârü'l-envâr* eserleri mevcuttur. Bu bilgiler ışığında bahsi geçen eserler ilim dünyasında en fazla okunan ve medreselerde okutulan eserlerinde arasında yer almaktadır. Üzerine en fazla şerh çalışması yapılan eserde mükerrerleri dahil etmezsek Nesefî'nin *Menârü'l-envâr*'ına yapılmıştır. En çok hâşiye çalışması ise muhtasar olarakta birden fazla bulunan İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l Münteha* eserinin üzerine yapılmıştır.

Kütüphanedeki fıkıh usûlü eserleri arasında en önce istinsah edilen h. 726 yılındaki İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l Münteha* eseridir. En son istinsah edilen eser ise h.1316 tarihli (istinsah tarihi bilinenler arasında) İbn Melek'in *Şerhu Menâri'l-Envâr* eseridir. Eserlerin müelliflerine baktığımızda büyük çoğunluğu Hanefi mezhebi fakihleridir. Bir tek İbnü'l-Hâcib'in Maliki mezhebine mensup olduğu görmekteyiz. Ülkemizde Hanefi mezhebinin ne denli yaygın olduğunu, kütüphanedeki eserlere, çevrede bulunan medreselerde okutulan eserlere ve yapılan çalışmalara bakarak anlamak mümkündür.

¹² Hüseyin Örs, Seher Erdem Örs, *Levâmi'ü'd-Dekâik Fî Tercemeti Mecâmi'î'l-Hakâik*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 17-18.

KAYNAKLAR

- Bayraktar, Nimet. "Üsküdar Kütüphaneleri". *Vakıflar Dergisi* 16 (1982).
- Demir, Halis. "Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2019).
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-58. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kut, Günay – Bayraktar Nimet. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Kaya, Eyyüp Said. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/560-561. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Köksal, Asım Cüneyd – Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-İ Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/ 419-420. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.), "Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi". Erişim 2 Mayıs 2023. http://www.haciselimaga.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=3
- Örs, Hüseyin – Örs, Seher Erdem. *Levâmi'ü'd-Dekâik Fî Tercemeti Mecâmi'l-Hakâik*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

İslâm Hukukunda Devlet Başkanına İtaatin Sınırları

Nimet Genç*

ÖZET

Tebliğde İslam hukukunda devlet başkanına itaat ve bu itaatin sınırları İslâm hukukunun ana kaynakları temelinde belirlenmeye çalışılacaktır.

Konuya dair fıkıh kitaplarında dağınık olarak yer verilen bilgi ve hükümler derli toplu bir şekilde düzenlemeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Ahkâmu's-sultâniyye ve es-Siyâsetü's-Şer'iyye ve benzeri kaynaklar temel başvuru kaynaklarımız arasında yer alacaktır.

Bildiride devlet başkanına itaatin fikhî dayanaklarına yer verilecek, meşru yönetime itaat-sizliğin sonuçları üzerinde durulacak akabinde bahse konu itaatin niteliği ve sınırları incelenmeye çalışılacaktır. Bu cümleden devlet başkanı da olsa İslâm'da kayıtsız ve şartsız bir itaatin söz konusu olmayacağı, itaatin "marufla sınırlı olacağı ve "Allah'a isyan durumunda konumu ne olursa olsun kula itaatin söz konusu olmayacağına dikkat çekilecektir. Naslarda geçen "ma'rûf" kavramı ve kapsamına geniş bir şekilde yer verilecek, bu cümleden olarak devlet başkanına itaatin zorunlu ve caiz olduğu hususlarla itaatin asla caiz olmadığı hususlar sıralanmaya çalışılacaktır.

Bildiride ayrıca fâsık İmâm'a itaat etrafında oluşan farklı ictehadlar da irdelenerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Devlet, Hilafet, Fıkıh, Başkan, İtaat, İsyân.

GİRİŞ

DEVLET KAVRAMI VE DEVLETİN DOĞUŞU

Arapça'da devlet veya düllet "değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak" mânalarına gelir.¹ Kuran-ı Kerim'de "dvl" kökünden gelen kelimeler, " dönüşümlü olmak" ve "elden ele dolaşan mal" anlamlarına işaret etmektedir. Bu anlamları barındıracak şekilde iki yerde geçmektedir. İlki, Uhud Gazvesi'nde nisbi yenilginin yaşandığı Müslümanlara ilahi ikazın olduğu yerde geçer ve Müslümanların zaferiyle sonuçlanan Bedir Gazvesi hatırlatılarak şöyle geçmektedir; "Biz o günleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz"². Arapçada harb tutan iki ordudan dönüşümlü olarak ötekine geçen galibiyet ve zafere de devlet denir. İkincisi ise ganimetlerin çeşitli kesimler arasında dolaşmasının hikmeti vurgulanmak üzere, " Böylece o mallar, içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir servet(devlet) olmaz" mealindeki ayettir³.

Bazı alimlerin devlet kelimesine verdiği anlam " belli sınırlar (ülke) içindeki insan topluluğuna (millet) ait teşkilatlanmış siyasî egemenliğin adı" olarak tanımlanmıştır⁴. Maverdi devleti; "Bir böl-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ali el-Ensari, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, 1994, XI, 252; Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 234; Birsin, Mehmet, *Mâverdi'nin Devlet Anlayışı*, Ankara, 2004, 8(Yayınlanmamış Doktora Tezi).

² Ali İmran, 3/14

³ El-Haşr, 59/7

⁴ Başgil, Ali Fuad, "Devlet Nedir", *İ.Ü.H.F.M.*, XII/4, İstanbul, 1946, 981; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 2014, İz yay., I, 41

gede yaşayan insanların toplum düzenini sağlamak amacıyla bir araya gelerek kamu sorumluluklarını üstlendikleri (imamet/ hilafet akdi ile) ve meşru güç kullanma tekeline sahip bir melik/ halifenin itaati altında birleşmeleri ile oluşan bir birlik” olarak tanımlar.

Devlet kelimesinin İslam’ın erken dönemlerindeki kullanımı ile modern dönem kullanımı arasında üç safhada incelenir; ilk safhada kazandığı anlam “zafer, güç” veya “hakimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi” şeklindedir. İkinci safhada “ sürekliliği” ifade eder ve siyasi bir yapı için kullanılır. Düvelü’l-İslam adlı kitabında Zehebî, “Beni Ümeyye Devleti çöktü, Abbasi Devleti’nin saadeti her yönden öne geçti” vb ifadelerini kullanmaktadır⁵. Üçüncü safhada devlet kelimesinin çağdaş siyaset literatüründeki kullanımında kendi göstermektedir. Bu safhada kavram tamamıyla millet-devlet esasına dayalı “milletlerarası sistemin her bir unsuru” anlamını taşımaktadır⁶.

Bir devleti oluşturan maddî ve manevî değerlerin tümüne devletin unsurları denir. Bu unsurlar ülke, millet ve hakimiyettir. Ülke, devletin mülküdür. Aralarındaki hukuk ise mülkiyetten doğmaktadır. Ülke devletin asli kaynağıdır. Bir devletin diğer devletler ile ilişki kurabilmesi için ülkesinin olması gerekir. Millet, devletin insan topluluğuna gelmiş, teşkilatlanmış haline denir. Hakimiyet, başkalarını kontrol edebilme imkanı olarak tarif edilmektedir⁷.

DEVLET BAŞKANI

İslâm hukukunda devlet başkanı karşılığı halife, ülü’l-emr, emîru’l-mü’minîn, İmâmet-i uzmâ gibi kavramlar kullanılmaktadır⁸.

İslam öncesi toplumlara kabileyi eşit hak sahipleri arasından seçilen “seyid” veya “şeyh” denilen kimseler yönetirdi. Kabile bireyleri arasından seçilen bu kimseler kabilenin yönetimi hakkında söz sahibiydiler⁹. Hz. Peygamber (sav)’e ne bir devlet ne de bir idare, miras olarak kalmıştı. İlahi bir tecelli olarak vaz ettiği kanunda, yabancı bir tesire rastlanmamaktadır. O’nun (sav) idaresi dört kısımdan oluşmaktadır: icraî, teşriî, adli ve kültürel¹⁰. Hz. Peygamber’in (sav) görevi sadece kendisine verilen vahyi tebliğ etmekten ibaret değildi; tebliğ ettiği dine insanları çağırarak, dinin esaslarını açıklayıp bizzat yaşayarak insanlara örnek olmak¹¹ gönderildiği toplumu dinin esasları doğrultusunda yönetip yönlendirmek¹² ve yeni bir toplum modeli oluşturmak da onun görevleri arasındaydı. Mü’minler de ona uymak¹³ emir ve yasaklarına boyun eğmek, örnek davranışlarına tâbi olmak¹⁴ ve onu örnek almakla¹⁵ emrolunmuşlardır. Ebû Hureyre’den (r.a.) rivayetle Resulullah (sav): “Her kim bana itaat ederse cennete girecektir. Her kim de bana asî olursa, o da (davetimi kabulden ve emirlerime itaatten) imtina etmiş olur” buyurdu¹⁶. Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra toplumun yönetimi için imamet kavramı konu başlık haline gelmiştir. İmam, “ kendisine uyulan kimse” anlamına gelir. Toplumunu yönlendiren ve toplumun başında bulunan kimse imam diye anılmıştır. İmam, “ümmetin idaresini üstlenen kişi”, imâmet “imamın üzerine aldığı görev” anlamına gelmektedir¹⁷. Maverdi, imâmeti “ dini korumak ve toplumu siyaset etmek (idaresini üstlenmek, kamu yararı)tir¹⁸.

⁵ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü’l İslam*, Kahire, 1367, V, 37, 200.

⁶ Davutoğlu, Ahmet, “Devlet”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 235.

⁷ Aydın, Hakkı, “İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, C.Ü.İ.F.D., 2001, C.5, S.2, 15-17.

⁸ Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA* (1998), 17/539-546.

⁹ Akyüzoğlu, İlyas, “İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci”, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Dergisi Altı Aylık Hakemli Dergi, 2015, S.1, 56.

¹⁰ Hamidullah, Muhammed, *İlk İslam Devleti*, Beyan yay., İstanbul, 2005, çev.İhsan Süreyya Sırma, 83.

¹¹ Bakara, 2/151; Âli İmran, 3/164; Cum’a, 62/2.

¹² Nisa, 4/105.

¹³ Âli İmran, 3/32; Nisa, 4/64; Maide, 5/92; Nur, 28/54.

¹⁴ Âli İmran, 3/31; A’raf, 7/157.

¹⁵ Ahzab, 33/21.

¹⁶ Buhari, Ebu Abdullâh Muhammed b. İsmail, “Allah’a ve Peygamberine İtaat”, 402.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisanü’l Arab*, “emm”; Avcı, Casim, “Hilafet”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 539.

¹⁸ Maverdî, Ebu’l Hasen Alî b. Muhammed b. Habib el-Basri, *Ahkamu’s Sultaniyye ve’l Vilâyetü’d Diniyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Muhammed Şerif Sükker, Beyrut, 1988, 29.

Otorite; idare etme, hâkim olma, diğerleri tarafında itaat edilmesine denir. Belli bir emire, toplumun asgari düzeyde gönüllülük esasına dayalı olarak uymasını ifade eder¹⁹. Dini otorite, siyasi otorite vb. kelimeler nitelendiği zaman kişisel sınıfsal ve kurumsal anlamdaki yetkiyi, bağlayıcılığı veya egemen durumu ifade eder²⁰. Maverdî'ye göre rejim (mülk) iki temel üzerinde istikrar sağlar: Kuruluş ve yönetim. Kuruluş; din, kuvvet ve mal/servet temeli üzerine kuruludur. Bunlardan en güçlüsü dindir. Maverdî kuvvete dayalı rejimin iktidarı zulüm ve istibdadından kaynaklandığını ifade eder. Rejimin halka karşı adil davrandığı takdirde benimseneceğini düşünmekte, zenginleşen bir zümrenin devlet içindeki konum ve bağlantılarını kullanarak iktidarı ele geçirmesi ile kurulan mal ve servete dayalı rejimin ise en zayıf olduğunu belirtmektedir. Maverdî istikrarlı bir hükümetin kurulması ile yönetime gelen kişinin yönetim süresince ülkenin bayındırlığını, tebaanın mal ve can güvenliğini, ordunun idaresinin, kamu maliyesinin yönetiminin, yasaların adil bir şekilde uygulanmasının önemli olduğunu vurgular²¹. Yönetimin asli görevlerini yerine getirdiği takdirde toplumun sevgi ve saygısını kazanacağını yerine getirmediği durumda ise bundan dolayı sorumlu tutulacağı ve Allah katında ve kamu vicdanında yargılanacağını belirtir²². Klasik dönem alimleri, şer'î hükümlerin uygulanması, toplumda huzur, refah, hak, adalet, barış ve güvenin sağlanması; halkların dinlerinin gereklerini özgür bir şekilde yapabilmesi için devlet başkanının veya devleti yönetecek kişinin seçilmesinin ümmetin üzerine vacip olduğu konusunda ittifak vardır²³. Yöneticinin gerekliliğinin şer'an mı yoksa aklen mi gerekli olduğu hususunda görüş ayrılığı oluşmuştur²⁴.

Mevdudî, "İslam'da Hükümet" adlı eserinde devletin unsurları; ırk birliği, ülke ve memleket birliği, renk birliği, geçinme davası birliği ve hükümetin birliğinden oluştuğunu söylemektedir²⁵. Ege-menlik (hakimiyet), milletin ve onun tüzel kişiliği olan devletin yetkilerinin hepsidir²⁶.

YÖNETİCİDE (ÜLÜ'L-EMR) BULUNMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

İlk dönemlerden itibaren iş başındaki halifenin meşruluğu tartışılmış bunu " Meşru halife kimdir, nasıl belirlenir, ne gibi niteliklere sahip olması gerekir?" gibi önemli sorular ile muhatab olunmuştur. "Şüphesiz ki Allah size emânetleri ehil (ve erbâb) ina vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder..."²⁷. Ehli Sünnete göre, hilâfet dinî değerleri koruma, İslâm toplumunu yönetme açısından Allah Resulüne halef olmalıdır; kendisini yönetecek devlet başkanını seçmek de İslam toplumunun görevidir. Hz. Peygamber yerine geçecek kimseyi açıkça belirlememiş bu konunun çözümünü ümmete bırakmıştır²⁸. "Benim ümmetim yanlış üzerinde birleşmez."²⁹

"İslâm hukukçuları, halife olacak kişide bulunması gerekli şartları İslâm, erkek, beden ve ruhî arızalardan selamet, üstün ahlak/adalet, ilim, cesaret, Kureyşten olma şeklinde sıralamışlardır. İslâm devleti dine dayalı bir devlet olduğundan, yöneticinin mutlaka Müslüman olma şartı, olmazsa olmaz bir şarttır (Nisâ, 4/59, 141)."³⁰

Bunlardan erkek olma ve Kureyşten olma şartlarına bir göz atalım³¹:

¹⁹ Akyüzoğlu, İlyas, "İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci", *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Dergisi Altı Aylık Hakemli Dergi*, 2015, S.1, 55.

²⁰ Türcan, Talip, *İslam'da Dini Otorite*, SDÜİFD., I/14, Isparta, 2005, 97-98.

²¹ Çağrı, Mustafa, "Maverdî'de Siyaset Ahlâkı", *İslamiyat*, Ankara, 2003, c.VI, S.1, 82-87.

²² Çağrı, Mustafa, "Maverdî'nin Siyaset Ahlakı", *İslamiyat*, Ankara, 2003, c.VI, S.1, 82-87.

²³ Maverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut, 1985, s. 149-150.

²⁴ Maverdî, *Ahkamu's-Sultaniye*, Beyrut, 1985, s.5.

²⁵ Ebü'l-A'lâ el-Mevdudî, "İslam'da Hükümet", İstanbul, 2016, Hilal yay., (çev.Ali Gencer)

²⁶ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul, 2016, Ensar yay., 114.

²⁷ Nisa, 4/58.

²⁸ Maverdî, *Ahkamu's-Sultaniyye*, Beyrut, 1985, 5.

²⁹ İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mace el-Kazvîni, "Fiten", 8.

³⁰ Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, İstanbul, 2021, s. 32-33.

³¹ Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, s. 32-33

“Halifenin erkek olma şartını savunan bilginlerin gerekçeleri arasında “*Bir kadını devlet başkanı yapan toplum iflah olmaz.*” (Buhârî, “Meğâzî”, 82, “Fiten”, 18; Tirmizî, “Fiten”, 75; Nesâî, “Kudât”, 8) meâlindeki hadis ile cihad, cezaların tatbiki vb. ağır görevlerin kadının tabiatına pek uygun düşmediği şeklindeki görüşler yer almaktadır.

Bu görüşlere mukabil bahse konu hadisin bağlamının farklı olduğu, hadisin, Hz. Peygamber’in kendisine İslâm’a davet mektubu gönderdiği Sâsânî hükümdarının, bu mektubu yırtması, tam bu sıralarda ölmesi ve ölümünün ardından yerine kızının geçmesi üzerine söylendiği ifade edilmiştir. Yine bu çerçevede Kur’ân’ın, Sebe’ melikesi Belkıs’tan menfi bir şekilde bahsetmediğinden hareketle, diğer şartları taşıyan liyakatli kadınların da devlet başkanı olabileceklerini yasaklayan sarih bir nass bulunmadığına dikkat çekilmiştir.

Halifenin kureyştin olması şartıyla ise başka ırk veya kabileye mensup kimselerin halife olmayacağına kastedilmediği, dönemsel gerçeklere dikkat çekildiği ifade edilmiştir. Çünkü o dönemler itibarıyla İslâm’a hizmet konusunda Kureyş öncülük etmekteydi. Dolayısıyla bu konuda varid olan hadislerin mutlak anlamda anlaşılması gerekir. Çünkü bir başka hadiste Hz. Peygamber, “*Allah’ın diniyle hükmettiği sürece başınızda Habeş’li bir köle de olsa itaat ediniz.*” (Buhârî, “Ahkâm”, 4) buyurarak esas olanın, toplumda Allah’ın hükümlerinin ve adaletin ikamesi olduğuna dikkat çekmiştir. Yine Hz. Ömer’in, şehadetinden önce “şayet Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim sağ olsaydı onu yerime halife olarak bırakırdım (Ahmed b. Hanbel, I, 20).” şeklindeki temennisinden halifenin Kureyş’ten olması şeklinde varid olan hadisin mutlak olmadığı anlaşılmaktadır. Bu görüşü savunan Hâricîler, bazı mutezile bilginleri, Ebûbekir Bâkılânî (403/1012) ve İbn Teymiyye gibi bilginler, karşı iddianın İslâm’daki eşitlik anlayışına aykırılık teşkil ettiğini de ifade etmişlerdir. Hâsılı, halifenin kureyştin olma şartı dinî-hukukî bir zorunluluk arz etmeyip dönemsel siyasî bir gereklilik³² olduğunun altını çizmeliyiz.

Maverdî Ahkamu’s Sultaniyye’de yöneticinin vasıflarını şöyle sıralamıştır³³; yöneticinin her madaada adalet sahibi olması gerekir, gerçekleşen herhangi bir mesele ile ilgili hüküm icra edebilecek ilme sahip olmak, işitme, konuşma ve görme gibi azalarının sağlam olması, organlarının günlük hayatı idame ettirecek vasıflardan noksan olmaması, tebaanın maslahatını gözetecek anlayış ve reye sahip olması, toprak bütünlüğünü korumak gerektiği durumlarda cihat edecek şecaat ve kararlılığa sahip olmak ve son olarak Kureyştin olmayı (neseb) söyler. Kureyştin olmakla ilgili son dönem alimler farklı görüşler beyan etmiştir³⁴. İslam hukukunda devlet üzerine yazı yazan alimler bu şartlara ek olarak Müslüman olmayı, erkek olmayı hür olmayı, aklı başında bulûğ sahibi olmayı³⁵ saymıştır.

Bir devlet başkanında olması gereken özelliklerin başında adalet gelir. Adil bir devlet başkanı halkın saadet ve refahını artırır ve insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların çözümünde kullanılırken suçlunun cezasını alacağını bilmesi önemli bir huzur ortamı oluşturur. Adalet, “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında şirk koşmak)” gibi manalara gelen bir mastar-isimdir³⁶. Adalet yöneticinin halkın haklarının korumak için üstlenmesi gereken özelliklerdendir.

³² Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, İstanbul, 2021, s. 32-33. Ayrıca bkz. Senhûrî, *Fıkhul-hilâfe*, s. 109-118. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 87-90; Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 4, Ekim 1991, s. 284-291; Aydın, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 121-122; Aydın, “İmâmet”, *DİA*, 22, 203-207; Sâvî, *el-Vecîz fi fıkhi’l-hilâfe*, 22 vd; Demir, Halis, “Hükümet/Hilafet”, *İslâm Hukuku III*, Editör: Nihat Kahveci, s. 141-150.

³³ Maverdî, *Ahkamu’s Sultaniyye*, Beyrut, 1985, s.6.

³⁴ Hatipoğlu, Mehmet Said, “İslam’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, c.23, s. 121-213.

³⁵ Demir, Halis, *Devlet Kudretinin Sınırlandırılması Açısından Raşit Halifeler Dönemi*, Erzurum, 2003, (yayımlanmamış doktora tezi), 31; Alosman, Omar, *İslam Hukukunda Kamu Yararı Bağlamında Devlet Başkanına Karşı Ayaklanma*, Adana, 2022, s. 14-19.

³⁶ Çağrıncı, Mustafa, “Adalet”, *DİA*, İstanbul, 1998, I, 341-343.

GÖREVLERİ

İslam hukukunda devlet başkanının yerine getirmesi gereken görevlerin; ‘dinin aslını korumak ve kamu işlerinde dinin hükümlerine, temel prensiplerine ve gayesine uygun şekilde düzenlenmesi gerektiği vurgulanır³⁷. Buna göre zamanın şartlarına göre³⁸ halifenin başlıca görevleri şunlardır³⁹:

Dinin inanç, ibadet ve muamelatla ilgili tüm ilkelerinin öğretimine ve aslına uygun uygulanmasına dikkat etmek ve muhafazasını sağlamak, dini tebliğ etmek, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak (ma’ruf), toplumda adaleti sağlamak, yargı sistemini herkese eşit bir şekilde kurmak, toprak bütünlüğünü dış kuvvetlere karşı korumak, had cezalarını uygulamak, tebaanın devlete karşı saygısını korumak, kamu mallarında hukuka uygun bir şekilde tasarruf yetkisini kullanmak, devlet düzenini korumak için gerekli yerlere kamu görevlilerini atamak ve görevi ehil olanlara vermek, gayri müslim vatandaşların haklarını korumak gibi çeşitli görevleri vardır.

HALİFEYE İTAATIN FİKHİ DAYANAKLARI

İtaat; Meşrû emir ve isteklere uyma anlamına gelmektedir⁴⁰. Devlet başkanına itaat etmenin hukukî dayanakları doğrudan nasslardır. Konuya ilişkin ayet şöyledir:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ülü’l-emre (yetki sahiplerine/ yöneticilere) de (itaat edin)”⁴¹.

Bu âyette iman ile itaat arasındaki ilişkiye dikkat çekilerek maruf olan emir ve nehiyelerinde devlet başkanına itaat edilmesi emredilmiştir. Âyette geçen “ülü’l-emr” tabiri, başta devlet başkanı olmak üzere bakan, vali, komutan vs. âmme velâyetinin tüm temsilcilerini içermektedir. Buna göre İslâm hukukunda ülü’l-emre (devlet başkanı/ halife), yani kamu otoritesine itaat ilgili âyetin hükmü gereğince vacip olmaktadır⁴².

Hadis kitaplarının ilgili bölümlerinde, Hz. Peygamber’den (as) yöneticilere itaat edilmesini emreden birçok rivâyet bulunmaktadır. Bu konuda mevcut hadislerden bazıları şöyledir:

“Üzerinize tayin edilen yönetici her kim olursa olsun münkeri emretmediği sürece onu dinlemeniz ve ona itaat etmeniz gerekir.”⁴³

“Üzerinize tâyin edilen yönetici, başı kuru üzüm gibi Habeşli (siyah) bir köle de olsa sözünü dinleyip kendisine itaat ediniz.”⁴⁴

Hz. Peygamber, Veda Haccında hutbede cennete girebilmek için yerine getirilmesi gereken görevleri Allah’tan korkmak, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve devlet adamlarına itaat etmek şeklinde özetlemiştir⁴⁵.

“Bir Müslümanın, günah işlemesi (masiyet) emredilmediği sürece, hoşlandığı veya hoşlanmadığı her konuda devlet başkanına itaat etmesi vâciptir. Bir günah işlemesi (masiyet) emredildiği zaman ise itaat etmez.”⁴⁶

³⁷ Maverdî, *Ahkamu’s-sultaniyye*, Beyrut, 1985, s.5.

³⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, sad. Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci, (İstanbul, Beylik yay. 2015), s. 116, m.39.

³⁹ Senhurî, Abdürrazzâk Ahmed, *Fıkhul Halife*, thk. Tevfik Muhammed eş-Şâvî, Beyrut, 2000, s. 161-183; Yılmaz, İbrahim, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, Fecr yay., İstanbul, 2020, s. 300-301; Erturhan, *Temel Fıkh Bilgileri*, s. 37-38.

⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “İtaat”, DİA, İstanbul, 2001, 23/444-445.

⁴¹ Nisâ, 4/59.

⁴² Yılmaz, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, s. 316.

⁴³ Buhârî, “Ahkâm”, 4; Müslim, “İmâre”, 8.

⁴⁴ (أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَيْثُ) Buhârî, “Ahkâm”, 4, Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; Tirmizî, “İlim”, 16İbn Mâce, “Mukaddime”, 6.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî el-Merzevî, Müsned, V, 251; Tirmizî, “Cuma’a”, 81.

⁴⁶ Buhârî, “Ahkâm”, 4, “Cihâd”, 108; Müslim, “İmâre”, 38.

“Bana itaat eden Allah’a itaat etmiş, bana karşı gelen Allah’a karşı gelmiş olur. Devlet başkanına itaat eden bana itaat etmiş, devlet başkanına karşı gelen bana karşı gelmiş olur.”⁴⁷

“Siyasî idare işiniz tek bir adam üzerinde birlik ve vâhdet halindeyken, sizlere biri gelir de birliğinizi parçalamak yahut topluluğunuzu fırka fırka bölmek isterse onu öldürün.”⁴⁸

“Her kim birlik beraberlik içerisinde olan bu ümmeti bölüp parçalamak isterse, kim olursa olsun onun boynunu vurun.”⁴⁹

Bu naslar Müslümanların kendilerinden olan yani Müslüman olan ülü’l-emre itaatlerinin vacip olduğunu göstermektedir. Müslüman olmayan yöneticilere itaat konusu da M. Hamdi Yazır’ın ifadesiyle şu şekilde özetlenebilir:

Mü’min olmayan ülü’l-emre itaat vacip kılınmamıştır. Şu kadar var ki itaatin vacip olmaması isyanın vücubu şeklinde bir anlamayı da gerektirmez. İtaatin mecbur olmamasıyla isyanın mecbur olması anlaşılabilir. Aksine bu hususta ahde bağlılık söz konusu olup bu ahde sadık kalmak esastır⁵⁰. Dolayısıyla gayri müslim ülkelerde veya yöneticileri Müslüman olmayan ülkelerde yaşayan Müslüman vatandaşlar *ahde vefa, yani vatandaşlık hukuku ve sözleşmesi* bağlamında buldukları ülkenin yöneticilerine, hukuk sistemine, kanun ve nizamına zahiren itaat etmekle yükümlüdürler⁵¹.

İTAATİN SINIRLARI/ÇERÇEVESİ

İslâm hukukunda yöneticilerin aslî görevi; “*celb-i mesâlih ve def-i mefâsid*” ilkesi doğrultusunda dini korumak ve dünya işlerini şeriatın esas ve gayesine uygun bir şekilde düzenlemektir. Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişkide asıl olan; dinin esaslarına ve maksatlarına uygun olduğu sürece yöneticilerin kamu işleriyle ilgili yapmış oldukları düzenlemelere uyulması ve itaat edilmesidir. Bu şartlar çerçevesinde bakıldığında, -masiyet içermeyen konularda- hem hukuken hem de diyaneten toplumun devlet başkanına itaat etmesi farz olmaktadır. Buna göre İslâm hukukunda velâyet-i âmme görevini yürüten yöneticilere itaat etmenin biri *hukukî (vekâlet sözleşmesi)* diğeri de *dini/şer’î* (itaat ile ilgili naslar) olmak üzere iki temel dayanağı bulunmaktadır⁵². Bu itibarla birey ve toplumun hizmetinde olan dinin belirlediği kurallara uygun olarak ülkeyi yöneten meşru yönetime isyan yasaktır. Meşru yönetime karşı isyan suçunun adı “bağy”dır. bağy suçu vatana ihanet kapsamına giren siyasî ve örgütlü bir suç olup cezası da oldukça ağırdır⁵³. Haklı veya haksız olsun isyan suçundan amaç mevcut olan düzeni değiştirmektir⁵⁴. Devlet içinde ayrı bir devlet(paralel devlet) kurmaktır⁵⁵. Muhammed Hamidullah, hükümet vazifesini icra eden siyasi otoriteye karşı yapılan muhalefeti iki kısma ayırıyor; Haricilerin bulunduğu bu grup dinî nedenlerden dolayı muhalefet edenlerdir. İkinci grup ise dünyevi sebeplerden dolayı yapılan muhalefettir ki bunları şöyle tarif etmiştir kalkışma, kargaşa, terör, isyan ve iç savaş şeklinde olduğunu anlatmıştır.⁵⁶ Genel anlamda kasıtlı işlenen fiil bağy suçunu oluşturmaz. Bağy diyebilmemiz için “eylemlerinin meşru ve kendilerinin hak yolda oldukları” şeklinde yorumlamaları gerekir. Bu şekilde olmadığı zaman bağy ile değil hürabe suçu ile itham edilirler.⁵⁷ Her iki suçta da cebir unsuru bulunmakta, bağy ile hirabenin farkı hirabe de mevcut yönetime başkaldırı amacı olmamasıdır.⁵⁸ Devlet başkanı

⁴⁷ Buhârî, “Cihâd”, 109, “Ahkâm”, 1; Müslim, “İmâre”, 32, 33.

⁴⁸ Müslim, “İmâret”, 60.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 30/227; Müslim, “İmâret”, 59; Ebû Davud, “Sünne”, 30.

⁵⁰ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1942), *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1375.

⁵¹ Yılmaz, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, s. 317.

⁵² Yılmaz, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, s. 314-315.

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, İstanbul, 2020, s. 277-288; Çiftçi, Adem, *İslam Hukukunda Vatana İhanet Suçları*, Sonçağ Akademi yay., 2021, 171.

⁵⁴ Akalın, Adnan, *İslam Hukukunda Devlete İsyân Suçu*, Fecr yay., Ankara, 2016, 76.

⁵⁵ Çolak, Abdullah, *İslam Ceza Hukuku*, Kitap Dünyası yay., İstanbul, 2018, 126.

⁵⁶ Hamidullah, Muhammed, *İslam’da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş, İstanbul, Beyan yayınları, 2007, 217.

⁵⁷ Çiftçi, *İslam Hukukunda Vatana İhanet Suçları*, 174-175.

⁵⁸ Avcı, Mustafa, *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler*, Ankara, Adalet yayınevi, 2018, 481; Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 230.

na karşı kalkışmanın bağı sayılabilmesi için bazı şartlar gerekir; bu şartlar isyanın meşru olan devlet başkanına karşı olması gerekir. Meşruiyetini yitirmiş devlet başkanına karşı yapılan ayaklanma isyan olarak kabul edilmez.⁵⁹ İsyân sırasında cebr olmalıdır. Kuvvet olmadan yapılan kalkışma isyan suçu olarak değerlendirilmez, bu bir pasif direniştir.⁶⁰ İsyancıların eylemlerini meşru ve kendilerini hak yolda oldukları teviline dayandırmaları gerekir.⁶¹

Meşrû devlet başkanına karşı yapılan kalkışma sonucunda isyancılara nasıl bir yol izleneceği Hucurat suresinde, “Eğer müminlerden iki grup birbirleri ile vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever.” (Hucurat, 49/9).

Toplumun yöneticilerine itaatle yükümlü olmaları yöneticilerin emirlerinin ma’rûf çerçevesinde olması ve toplumun maslahatını gerçekleştirme şartına bağlıdır. Bir başka ifadeyle “İslâm hukukunda da siyasal iktidarı temsil eden devlet başkanı, velâyet-i âmme hasebiyle devlet düzeni ve toplum işleri ile ilgili çok geniş takdir yetkisine sahip olmakla birlikte bu yetki mutlak olmayıp çerçevesi “*bey’at sözleşmesi*” ile çizilmiş genel olarak masiyet içermeme, kamu yararına uygun olma ve şeriata muhalif olmama şartı ile sınırlı bir yetkidir. Buna göre toplum veya onun temsilcileri olan *eh-lül’hal ve’l-akd* (seçici kurul) ile siyasal iktidarı temsil eden devlet başkanı (halife) arasında, yetkiyi meşru sınırlar çerçevesinde kullanma şartlarına karşılık, toplumun siyasal iktidara itaat etmesini öngören bey’at akdi, tarafları bağlayıcı hale gelmekte ve yöneticilerin yetkisini bu akdin muhtevasıyla sınırlamaktadır.”⁶² Allah tarafından vaz’edilen hükümlere aykırı karar almak, ferdî ya da toplumsal hiçbir beşeri iradenin yetkisinde değildir. Konulan herhangi bir kuralın veya düzenleyici iradenin İslam hukuku bakımından geçerliliği, İlahî ahkâma ters düşmemesi şartı ile kayıtlıdır.⁶³

Ma’rûf kelime olarak bilinen, tanınan, yadırganmayıp benimsenen şey mânasına gelmektedir. Kur’an’daki kullanılışları çerçevesinde ise ma’rûf’un “aklın kabul ettiği, dinin benimsediği, insan tabiatının ve toplumun uygun gördüğü fiil ve davranış” diye anlaşılması mümkündür.⁶⁴

Bu hususu Hz. Peygamber’in şu hadisiyle örneklendirebiliriz:

Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem bir kişiyi orduya kumandan tayin etti ve askerlere komutanlarını dinleyip itaât etmelerini emretti. Bu komutan bazı sebeplerle askerlere kızdı ve bir ateş yakmalarını sonra da içine girmelerini emretti ve: “Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem beni dinlemenizi ve bana itaat etmenizi size emretmedi mi?” dedi. Askerlerden bir kısmı bu emre uymadı, bir kısmı ise uymaya kalktı. Esasen komutan onların kendisine itaat edip etmeyeceklerini denemek istemişti. Sonra gelip durumu Peygamber Efendimiz’e sordular. Peygamberimiz sallallahu aleyhi ve sellem: “Şâyet girmiş olsalardı ondan kıyamete kadar çıkamazlardı. İtaat yalnızca ma’rûfta (dinin uygun gördüğünde)dir.”⁶⁵ buyurdu.

Maslahata riayet konusuna gelince “İslâm hukukunda kamu yararı, “maslahat-ı âmme” tabiri ile ifade edilmekte ve “*Raiyye yani tebe’a (toplum) üzerine tasarruf maslahata menuttur* (M ecelle, md. 58)” kaidesi gereğince kamu otoritesinin bunu dikkate alması gerektiği ifade edilmektedir. Buna göre İslâm hukukunda başta devlet başkanı (halife/veliyyü’l-emr) olmak üzere siyasal iktidarın (kamu otoritesinin) velâyet-i âmme selahiyetine istinaden yapmış olduğu tasarrufları, dinin esaslarına ve kamu yararına uygun olmak zorundadır. Dolayısıyla velâyet-i âmme yetkisinin kullanılmasının meş-

⁵⁹ Şafak, Ali, *Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1977, 180-181

⁶⁰ Avcı, Mustafa, *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler*, Ankara, Adalet yayınevi, 2018, 480; Ertuhan, *İslam Ceza Hukuku*, 277.

⁶¹ Çiftçi, İslam Hukukunda Vatana İhanet Suçları, 177.

⁶² Yılmaz, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, Fecr yay., Ankara, 2020, s. 351.

⁶³ Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, 152.

⁶⁴ Mustafa Çağrıcı, “Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker”, *DİA*, 9/138-139.

⁶⁵ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ جَيْشًا، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ: ادْخُلُوهَا، فَارْتَأُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا، وَقَالَ آخَرُونَ: إِنَّمَا فَرَزْنَا مِنْهَا، فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لِلَّذِينَ ارْتَأَوْا (اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ جَيْشًا، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ: ادْخُلُوهَا، فَارْتَأُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا، وَقَالَ آخَرُونَ: إِنَّمَا فَرَزْنَا مِنْهَا، فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لِلَّذِينَ ارْتَأَوْا) Buhârî, “Ahkâm”, 4; “Meğâzî”, 59; Müslim, “İmâre”, 39-40; “Cihâd”, 87; Nesâî, “Bey’at”, 34

ruiyeti, maslahatın (kamu yararının) varlığına veya yokluğuna bağlıdır; maslahat varsa yetki kullanılabilir, maslahat yoksa yetki kullanılamaz.”⁶⁶ Çünkü onlara vatandaşlarına hizmet ve aralarında adaleti temin etmeleri, toplumun yararına çalışmaları için yetki verilmiştir. Bu kural hukuk devletinin temeli mesabesinde. O nedenle yöneticilerin mutlaka ehliyetli ve liyakatli olmaları gerekmektedir. Çünkü idareciler kendi adlarına hareket etmeyen, adaleti ikame eden, zulmü engelleyen, hukuk ve ahlaki korumakla yükümlü, toplumun, huzur, refah ve mutluluğunu sağlamakla yükümlü kimselerdir. Yani onlardan beklenen budur. O nedenle her tasarrufları kamu yararına olmalıdır⁶⁷.

Hasılı devlet başkanına itaat, masiyet olmayan hususlar ve bütün Müslümanları maslahatların gerçekleştirme şartıyla kayıtlıdır⁶⁸. “*Raiyye yani tebea üzerine tasarruf, maslahata menûttur* (Mecelle, md. 58)” kuralına göre halifenin tasarruflarında kamu yararını gözetmelidir. Bu masahatı gözettiği sürece halkın halifeye itaati de vacip olur.

HALİFENİN AZLİ

Görevini liyakatle yaptığı sürece halifenin azli söz konusu olamaz. Azlin mutlaka gerekli olduğu durum doğrudan irtidat hali veya irtidat kapsamına giren fiilleri yapmasıdır.

İnkâr boyutuna ulaşmayan fiillerinde yani İslâmî değer ve hükümlere duyarsız kalması halinde (fisk) azledilip edilmeyeceği ihtilafıdır. Bu durumda ağırlıklı olarak ülkenin ve toplumun maslahatı göz önünde bulundurularak bir karar verilmesi benimsenmiştir. Azledileceği görüşünü taşıyan bilgiler, meseleyi emri bi'l-marûf ve nehyi ani'l-münker çerçevesinde değerlendirmişler, halifenin de kendisine emri bi'l-marûf ve nehyi ani'l-münker yapılacaklar cümlesinden olduğuna hükmetmişlerdir.

Bunun dışında akıl hastalığı, görevini yerine getiremeyecek derecede ağır bedenî hastalık ve bedenî kusurlar ile halifenin esir düşmesi de azil nedenleri arasında sayılmıştır. Halifeyi azletme yetkisi ehlü'l-hall ve'l-akd heyetine aittir. Ehlü'l-hall ve'l-akdin azil kararına uymayan devlet başkanına karşı güç kullanılıp kullanılmayacağı konusu tartışmalıdır. Ehl-i sünnet fakihlerinin çoğunluğu ile hadis âlimleri, fitneye ve kan dökülmesine sebep olacağı düşüncesiyle halifenin zor kullanarak indirilmesinin câiz olmadığını savunur. Ehl-i sünnet dışındaki mezhepler özellikle Hâricî, Zeydî ve Mu'tezile alimleri ise ağırlıklı olarak halifenin zorla indirilmesini vacip görürler⁶⁹.

Devlet başkanının egemenliğinin özü, emretme hakkı ve düzenleme yapma yetkisinden kaynaklanmaktadır. Devlet bu kural koyma ve uygulama işlevini gerçekleştirecek bir vasıta olarak ortaya çıkmaktadır. Devlet, toplumsal düzenin temininde egemen irade adına hareket eden biri hukuk kişiliğidir. Toplum yetkilerini aslı kendinde olmak kaydıyla devlete devreder. Bu bir yetkilendirmedir. Yani devletin yetkileri kendi aslından değil toplumun iradesinin yetkilendirmesinden ötürüdür.⁷⁰ Çağdaş İslam hukukçuları yasama, yürütme ve yargılama yetkileri dışında devletin iki yetkisinden daha söz etmektedir: Malî ve murâkabe. Devletin malî yetkileri zekât, haraç, cizye, fey ve ganimet gibi gelirlerin toplanması ve bunların tasarruf hakkıdır. Murâkabe (düzeltme) yetkisi ise, yönetenlerin kontrol edilmesi ve hukuka aykırı davranışların düzeltilmesidir. Murâkabe yetkisini şurâ üyeleri toplum adına kullanırlar. Emri bi'l ma'ruf ve'n Nehyi ani'l münker yetkisini kullanan şura üyeleri yöneticinin denetlenmesi ve doğruya sevk edilme yetkisini barındırıyor.⁷¹

⁶⁶ Yılmaz, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, s. 360.

⁶⁷ Bkz. Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/128-130; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, İzmir, 2009, s. 242-143.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/264-265; Sâvî, *Salah, el-Vecîz fi fikhî'l-hilâfe*, s. 43-44. Krş. Yılmaz, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, Fecr yay., İstanbul, 2020, s. 340.

⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/264; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 99-100; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 200; Atar, “Azil” *DİA*, 4, 326-327; Eryarsoy, M. Beşir, *İslam Devlet Yapısı*, İstanbul, 2013, Beka yay., 268; Sâvî, *el-Vecîz fi fikhî'l-hilâfe*, s. 69 vd; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, s. 38; Demir, Halis, “Hükümet/Hilafet”, *İslâm Hukuku III*, Editör: Nihat Kahveci, s. 173-177.

⁷⁰ Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, 152

⁷¹ Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, 152.

SONUÇ

Devlet, ülke, millet ve hakimiyet unsurundan oluşmaktadır. İslam hukukunda devlet fikrinin somut temelleri meşhur Medine vesikasına dayanmaktadır. Hz. Peygamberin devlet yöneticiliği ile örnek olan yönetim esasları aslında ilk insan itibaren vardır. İnsan sosyal bir varlık olması nedeniyle tek başına yaşayamaz siyasi bir oluşum ile toplum olur. Toplumun kurallarına uyma zorunluluğu belli bir kanun oluşmasına neden olur. Bu kanunun uygulanması için bir sisteme ihtiyaç duyulur. Bu sistemi ise uygulamak için bir otoriteye, devlet başkanına ihtiyaç vardır. Bu bildirimizde incelediğimiz gibi devlet nedir ve nasıl yönetilir. Toplumun bu devlet başkanına yönetimde itaat etmesine vurgu yapılmış bu itaatin maruf ve maslahat ekseninde mümkün olduğunun altı çizilmiştir. Halifenin, Allah'a ve dinin hükümlerine aykırılık teşkil eden emir ve tasarruflarına itaatin caiz olamayacağı hususuna dikkat çekilmiştir. Devlete verilen yetkinin şurâ meclisi tarafından denetlenmesi ve gerektiğinde devlet başkanının yetkisinin sınırlandırılması gerektiği anlatılmıştır. Devlet başkanı bu yetkiyi doğru şekilde kullanmadığı takdirde ehlu'l hal ve'l akd tarafından halkın iradesinin verdiği yetki ile devlet başkanının azledileceği vurgulanmıştır. Bildiride ayrıca fâsık devlete başkanına karşı takınılması gereken tutuma dair farklı yaklaşımlar ortaya konmaya çalışılmış, son tahlilde hâlîka isyan durumunda mahlûka bu cümleden olarak yöneticilere de itaatin caiz olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî el-Merzevi, *Müsned*, V.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, sad. Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci, (İstanbul, Beylik yay. 2015), s. 116, m.39.
- Akalın, Adnan, *İslam Hukukunda Devlete İsyân Suçu*, Fecr yay., Ankara, 2016, 76.
- Akyüzoğlu, İlyas, "İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci", *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Dergisi Altı Aylık Hakemli Dergi*, 2015, S.1
- Hamidullah, Muhammed, *İlk İslam Devleti*, Beyan yay., İstanbul, 2005, çev.İhsan Süreyya Sırma.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş, İstanbul, Beyan yayınları, 2007, 217.
- Ali Haydar Efendi (Küçük) (1334/1915), *Dürrerü'l-hukkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Dersaadet, I-IV, İstanbul, 1330.
- Alosman, Omar, *İslam Hukukunda Kamu Yararı Bağlamında Devlet Başkanına Karşı Ayaklanma*, Adana, 2022, s. 14-19.
- Alper, Ömer Mahir, "İtaat", *DİA*, İstanbul, 2001, 23/444-445.
- Atar, Fahrettin, "Azil", *DİA*, İstanbul, 1991, IV.
- Avcı, Casim, "Hilafet", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 539.
- Avcı, Mustafa, *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler*, Ankara, Adalet yayınevi, 2018, 481
- Aydın, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Hars Yayınları, İstanbul, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif, "İmâmet", *DİA*, 2000, 22/203-207.
- Aydın, Hakkı, "İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi", *C.Ü.İ.F.D.*, 2001, C.5, S.2.
- Başgil, Ali Fuad, "Devlet Nedir", *İ.Ü.H.F.M.*, XII/4, İstanbul, 1946.
- Birsin, Mehmet, *Mâverdi'nin Devlet Anlayışı*, Ankara, 2004, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, "Allah'a ve Peygamberine İtaat".
- Casim Avcı, "Hilâfet", *DİA* (1998), 17/539-546.
- Çağrı, Mustafa, "Adalet", *DİA*, İstanbul, 1998, I.
- Çağrı, Mustafa, "Maverdî'de Siyaset Ahlâkı", *İslamiyat*, Ankara, 2003..
- Çağrı, Mustafa, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", *DİA*, 9/138-141.
- Çiftçi, Adem, *İslam Hukukunda Vatana İhanet Suçları*, Sonçağ Akademi yay., 2021, 171.
- Çolak, Abdullah, *İslam Ceza Hukuku*, Kitap Dünyası yay., İstanbul, 2018, 126
- Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 234;

- Demir, Halis, Devlet Kudretinin Sınırlandırılması Açısından Raşit Halifeler Dönemi, Erzurum, 2003, (yayımlanmamış doktora tezi), 31.
- Demir, Halis, "Hükümet/Hilafet", *İslâm Hukuku III*, Editör: Nihat Kahveci, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2022, s. 137-200.
- Ebü'l-A'lâ el-Mevdudî, "İslam'da Hükümet", İstanbul, 2016, Hilal yay., (çev.Ali Gencer)
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul, 2016, Ensar yay.,
- Erturhan, Sabri, *Temel Fıkıh Bilgileri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Erturhan, Sabri, *İslam Ceza Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2020.
- Eryarsoy, M.Beşir, İslam Devlet Yapısı, İstanbul, 2013, Beka yay.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978, c.23, s. 121-213.
- Hamidullah, Muhammed, İlk İslam Devleti, Beyan yay., İstanbul, 2005, çev.İhsan Süreyya Sırma.
- Hamidullah, Muhammed, İslam'da Devlet İdaresi, çev. Hamdi Aktaş, İstanbul, Beyan yayınları, 2007, 217.
- İbn Âbidîn, Muhammed Alâuddîn (1252/1836), *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fıkr, I-VIII, Beyrut, 1412/1992.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdulmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Himyeri el-meafiri el-Basri el-Mısri, es-Sirtü'n Nebeviyye, IV, 340-341; Taberi, Tarih, III.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mace el-Kazvîni, "Fiten".
- İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ali el-Ensari, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, 1994, XI.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991.
- Karaman, H., *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011.
- Maverdî, Ebu'l Hasen Alî b. Muhammed b. Habib el-Basri, Ahkamu's Sultaniyye ve'l Vilayetü'd Diniyye, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Muhammed Şerif Sükker, Beyrut, 1988.
- Maverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut, 1985, s. 149-150.
- miler Dergisi Altı Aylık Hakemli Dergi, 2015.
- Özkan, Mustafa, "Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi", Ankara, 2015, Ankara Okulu yay.,
- Sâvî, *Salah, el-Vecîz fi fıkhi'l-hilâfe*, yy, ty.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed (1971), *Fıkhu'l-hilâfe vr tatavvuruhâ* (thk. Tevfik Şâvî-Nâdiye Senhûrî), *Müessesetürrisâle*, Beyrut, 1422/2001.
- Şafak, Ali, Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1977, 180-181
- Tirmizi, "Cuma'a", 81
- Türcan, Talip, İslam'da Dini Otorite, SDÜİFD., I/14, Isparta, 2005, 97-98.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, I-IX, İstanbul, 1971.
- Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, İzmir, İl Vak Yayınılık, 2009
- Yılmaz, İbrahim, İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması, Fecr yay., İstanbul, 2020, s. 300-301.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü'l İslam*, Kahire, 1367, V, 37, 200.

İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen ve Öğrencinin Temel Nitelikleri

Nuriye Ağzitemiz*
Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu**

ÖZET

Günümüzde bilim ve teknolojiadaki gelişmeler her alanda olduğu gibi eğitim alanını da derinden etkilemiştir. Bu gelişmeler sayesinde eğitim ortamları yeniden düzenlenmiş, yeni araç-gereçler kullanılmaya başlanmış, yeni öğrenme-öğretme kuramları, eğitim modelleri geliştirilmiş, “aktif öğrenme”, “akıllı sınıf”, “sanal sınıf”, “teknoloji destekli eğitim” vb. kavramlar öne çıkarılmıştır. Ancak bütün bu teknolojik iyileştirmelere ve denemelere rağmen, eğitim süreçlerindeki kalite sorunları tartışılmaya devam edilmektedir.

Yeni yaklaşımlarla birlikte öğretmen ve öğrencinin niteliği, aralarındaki ilişki ve bu ilişkilerin temelinde yer alan değerler dünyasındaki değişim sıkça sorgulanan hususlardan birisidir. Bu noktada çağdaş fikirlere ihtiyaç olduğu kadar, uzun yıllar boyunca çeşitli toplum ve devletleri etkilemiş, ancak günümüzde geri planda kalmış, fikirlerin ve değerlerin yeniden hatırlanmasına ihtiyaç vardır.

Eğitimde yeni yaklaşımlar geliştirebilmek için geleneğimizden alacağımız ilham önemlidir. Bu anlamda İslam dünyasında ilk eğitimciler olarak nitelendirebileceğimiz İbn Sahnun (H:202-256), Kabisi (H:324-403) ve İbn Cema (H:639-733) gibi İslam âlimlerin eserlerindeki öğretmen ve öğrencilerin durumu, rolleri, nitelikleri ve birbirleriyle ilişkileri konusunda görüşleri değerlendirilecektir.

İSLAMİYET’TE EĞİTİM

İnsanlık, tarih boyunca hep bilmek öğrenmek istemiş eğitime önem vermiştir. Tarih boyunca çeşitli eğitim anlayışları benimsenmiş böylece eğitim tarihi oluşmuştur. İslamiyet’in gelmesiyle birlikte eğitim tarihinde ayrı bir döneme girilmiştir. Bir hadisinde “Ben muallim olarak gönderildim” (İbn Mace, Sünen, 17/I, 83) buyuran İslam peygamberi Hz. Muhammed (sav) kendisine gelen vahiylerle önce yakın çevresine, sonra etraftaki tüm insanlara tebliğ etmeye başlamış, onun önderliğinde eğitim faaliyeti yeni bir boyut kazanmıştır.¹

“Yaratan Rabbinin Adıyla oku”² ve “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”³ Ayetlerinde vurgulandığı üzere, İslam’ın mukaddes kitabı olan Kur’an-ı Kerim’in pek çok yerinde ilmi, öğrenmeyi, araştırmayı, düşünmeyi teşvik etmiştir. Kuranın teşviki ve onun tebliğcisi olan Hz. Muhammed (sav)’in eğitim uygulamaları Müslümanları da derinden etkilemiş ve eğitime oldukça önem verilmesine sebep olmuştur. Medine’ye hicretten sonra, Onun (sav) özellikle Mescid-i Nebi’yi inşa etmesi ve

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ M. Şevki, Aydın, “İslam eğitim geleneğinde öğretmenlik”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/ 2001, 62

² Kur’an Yolu (erişim:17 Haziran 2022), Alak Suresi 96/1-5.

³ Kur’an Yolu (erişim:17 Haziran 2022), Zümer Suresi 39/8-9.

burada “suffa” adlı bir eğitim kurumu oluşturması, burada hem halkı hem de özel olarak bazı eğiticileri yetiştirmesi, sonraki devirlerde yaşayan Müslüman toplumlar için örnek olmuştur. Bu süreçte İslam eğitim uygulamaları da kurumsallaşmaya başlamıştır.

Fethedilen bölgelerde inşa edilen mescit ve camilerde mutlaka ilim halkaları oluşturulmuş, buralarda dönemin en önemli âlim ve talebeleri kendi ilim meclislerini kurmuşlardır. Bu ilim halkaları İslam ilim geleneği açısından son derece önemlidir. Zira daha sonraları “İslam ilimleri” diye tabir olunan ilim dalları ve bunların usulleri bu halkalarda teşekkül etmeye başlamıştır. Ayrıca sonraki devirlerde asırlarca okutulacak temel kitaplar da bu dönemde yazılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda bu halkalar ameli ve itikadi mezheplerin oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Mescitlerde halkalar o kadar artmıştır ki, zamanla buralarda öğrencilerin kalabileceği zaviyeler de eklenmeye başlamış, böylece yatılı medrese işlevi de gören mescitler teşekkül etmeye başlamıştır⁴. Daha önce varlığı kabul edilen ve çocuklara eğitim verilen “kütta”lar süreç ve program bakımından yeni bir şekle dönüşmüş, Mescid’i Nebi ve burada inşa edilen suffa, sonra inşa edilen mescitlerin (cami) İslam dünyasında sadece ibadet mekânı olarak değil, aynı zamanda ilim ve eğitim merkezi olarak öne çıkmasına ve asırlarca bir eğitim yeri olarak işlev görmesine imkân sağlamıştır. Abbasiler devrinde ilk örnekleri görülen “Beyt’ül Hikme” ve “Dâr’ul ilim” gibi kurumlar başka millet ve kültürlerden getirilen kitapların çevrildiği, yeniden yorumlandığı ve İslam kültür ve medeniyetine kazandırıldığı yerler olmuştur.⁵ Böylece İslam dünyasında zengin bir ilmi birikim sağlanmış, ibn Haldun gibi önemli âlim ve pek çok tarihçinin de yaygın kabulüne göre, Avrupa karanlık çağını yaşarken, İslam dünyası ilimde, kültürde, sanatta, teknikte altın çağını yaşamıştır.

İlk örnekleri Karahanlılar devrinde görülmeye başlanan, ünlü Selçuklu veziri Nizam’ül Mülk’le sistemli ve yaygın hale gelen medreseler ise ilmi faaliyetin en teşkilatlı yapıldığı yerler olmuştur. Bu kurumlar gerek mescitlerin gerekse “Beyt’ül Hikme” ve “Dâr’ul ilim” gibi kurumların bazı işlevlerini devralmışlardır. Böylece öğretmenlerin ve öğrencilerin düzenli olarak kalabilecekleri ve sadece ilimle uğraşabilecekleri, yatılı ve gündüzlü eğitim kurumları kurulmuş, bu kurumlar asırlar boyunca tüm İslam coğrafyasına yayılmakla kalmamış, batıdaki kimi eğitim kurumlarına da örnek olmuştur.

İSLAM EĞİTİM GELENEĞİNDE ÖĞRETMENLER

“İlim öğrenmek kadın, erkek her Müslümana farzdır” (İbn Mace, Mukaddime/17) hadisini temel ilke olarak gören Müslümanlar hemen her yer ve zamanda eğitime büyük bir önem verip hassasiyet göstermişlerdir. İلمي bireyin ve toplumun ıslahı için çok önemli bir sorumluluk olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte, öğretmenlik bir taraftan bilgisi ve becerisi olan herkesin gönüllü ve dini bir yükümlülük olarak yaptığı bir vazife iken, diğer taraftan bu görev aynı zamanda başka işlerden ayrılan bir meslek olarak da algılanmıştır.⁶

İslam eğitim tarihinde toplumun ihtiyaçları doğrultusunda insanları bilgilendiren ve çeşitli isimlerle anılan öğretmenler olmuştur. Bunlar, mahiyet itibariyle aynı işi yapmakla birlikte, bilgileri/ne/niteliklerine, toplum içindeki konularına, eğitim verdikleri kişilere, mekânlara, eğitim verdikleri alanlara göre farklılık göstermiştir. Bunlardan okullarda yaygın olarak kullanılanlar; mu’allim, müeddib, müderristir. Bunların dışında eğitim verdikleri ihtisas alanlarına göre, fakih, kassas, şeyh, müktib (mükettip), kurrâ vb; hocalığa yükselme sürecinde, yardımcı eğiticiler olarak, kalfa (halife), mu’id (asistan), müfid; hoca olduktan sonra saygı ve taltif amacıyla, üstad, âlim, molla, hoca vb. kavramlar kullanılmaya başlanmıştır⁷. Çocuklara, okuma-yazma, hesap, Kur’an okuma, temel dini bilgiler gibi konularda temel bilgilerin verildiği Kütta’larda öğretmenlik yapan eğiticilere “muallim” denilmiştir.

⁴ Ahmed Çelebi, İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi, çev: Ali Yardım. (İstanbul: Damla Yayınları 1998)

⁵ Mehmet Dağ - Hıfzırrahman R. Öymen, İslâm Eğitim Tarihi. (Ankara: MEB Yayınları 1974), 190-200

⁶ Dağ, - Öymen, İslâm eğitim tarihi,

⁷ Çelebi, İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi, 172; Dağ- Öymen, İslâm Eğitim Tarihi 196-200; Aydın, İslam eğitim geleneğinde öğretmenlik 11.

Muallimler sosyal itibar, ekonomik imkân, ilmi nitelik bakımından daha düşük profilli kişiler olmuşlardır. Emeviler ve Abbasilerden itibaren yöneticiler, zenginler gibi seçkin zümre çocuklarına özel hocalar tutmaya başlamışlardır⁸. İşte, bu zümrenin çocuklarına belli uzmanlık alanlarında, daha üst düzey bilgi ve beceri eğitimi veren, onların eğitim ve gelişim sorumluluğunu üstlenen öğretmenlere ise “müeddib” denilmiştir. Muallimliğe göre, oldukça itibarlı olan Müeddiplik sonraki devirlerde de varlığını sürdürmüştür, hatta “atabey”lik, ve “lalalık” gibi kurumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Camilerin aynı zamanda bir eğitim mekânı olması hasebiyle, buralarda “meclis’ül ilim” denilen halkalar oluşmaya başlamıştır. İşte bu halkalarda daha üst düzey ilimleri tedris eden öğretmenlere “müderres” denilmeye başlamıştır. Aynı zamanda âlim kişilikleriyle öne çıkan bu öğretmenler, pek çok ilmin ve aynı zamanda fıkıh, kelam, tefsir, hadis vb. alanlarda ekollerin oluşmasına kaynaklık etmişlerdir. Selçuklular döneminde medreselerin İslam dünyasında öne çıkmasıyla birlikte, bu kurumlarda öğretmenlik görevinin üstlenen kişilere “ders veren” anlamında, “müderres” denilmeye başlanmıştır. Müderreslik Osmanlı döneminde de en itibarlı mesleklerden olmuştur. Müderresliğe başlama, görevde yükselme vb. kriterleri hep var olmuştur. İsmi müderres olsa da bunlar ilmi niteliği ve görev yaptığı medresenin düzeyine göre, ücretler alabilmişlerdir. Gerek medrese talebesi gerekse medresenin kendisi için müderresin kim ve ilmi niteliğinin ne olduğu her zaman önemli olmuştur. Zira bir öğrencinin hangi medreseden mezun olduğuna değil, müderreslerinin kim olduğuna ya da başka bir ifadeyle hangi müderreslerden icazet aldığına itibar edilmiştir⁹ Bu yüzden İslami gelenekte, talebeler için hoca/müderres seçmek daha bir önemsenmiştir. Şunu da unutmamak gerekir ki, İslâm eğitim geleneğinde medresede eğitim gören talebelerden yetenekli olanlar, aynı zamanda daha öğrenciyken, hocalık deneyimini de yaşamaya başlamaktadırlar. Bunlar müderreslere eğitim sürecinde yardımcı yapıp, dersleri arkadaşlarına müzakere, takrir ve tahlil ettiklerinden, hoca yardımcısı, asistan anlamında “mu’id” ismiyle anılmışlardır. Gerek mu’idler gerekse müderres olmayı düşünen medrese mezunları, mülazemet denilen siteme göre, belli şartları sağlamak koşuluyla müderresliğe geçirilirlerdi. Müderresler, hocalık yapmanın yanında isterlerse meşhur âlimlerin derslerine katılırlardı. Bu da ilim yolculuğu ve öğrenme konusunda öğrenci ile müderres arasında kesin bir ayrımın olmadığını ve müderreslerin hayatları boyunca ilim öğrenmeye yani öğrenciliğe devam ettiklerini bizlere gösteren önemli bir durumdur.

İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen Nitelikleri

A- Ahlaki Özellikleri

Öğretmen, öğrencilerin yetişmeleri ve gelişmelerinde en etkili faktördür. O, genç nesli geleceğe hazırlayan, işleyip şekil veren bir uzmandır, modeldir. Hemen hemen bütün İslam eğitimcileri öğretmenlerin ahlaki şahsiyetleri hakkında fikir beyan ederken, onların hareket ve davranışlarında ağır başlı, ölçülü, dengeli, mütevazı ve yumuşak huylu olmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Öğretmenler, hayır murat edici, sabırlı, güler yüzlü, iyiliksever, ötke ve bencillikten uzak, insafı, hatasını kabul eden, öğrencilerine karşı müşfik, nazik, kibar, takdir ve teşekkür etmesini bilen bir yapıda olmalıdırlar. Kin, öfke, haset, kibir, riya, cimrilik, taassup, iftira, kabalık, yalan ve alay etme gibi olumsuz davranışlardan kaçınmalıdırlar. Çünkü bu tür davranışlar eğitim ve öğretimi olumsuz yönde etkiler, öğretmenin saygınlığını kaybettirir.¹⁰ Öğretmen, öğrencilerini kendi çocukları gibi sevmeli ve de onlara dostça davranmalıdır. Öğrencisinin hata ve kusurlarına karşı sabırlı olması, yeri geldiğinde affetmelidir. Vakarlı olmalı, ağırbaşlı, saygın, dikkatli ve temkinli davranmalı, hafif ve çocuksu hareketlerden uzak durmalıdır. Lüzumsuz konuşmamalı, inatçılık yapmamalıdır. Bilmiyorum diye bilmeli, ilmi Allah’ın rızasını kazanmak için öğretmelidir.

⁸ Çelebi, İslâm’da eğitim-öğretim tarihi s. 177

⁹ Fahri Unan “Klasik dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, Divan İlmî Araştırmalar 18 (2005/1), 79-114

¹⁰ M. Faruk Bayraktar, İbn Cema’adan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, (İstanbul:1997), s.14-22-23

B- Mesleki Özellikleri

a- Mesleki Ehliyet:

İslam eğitimcileri öğretmenin her şeyden önce mesleğinin hakkını verecek yeterlilikte olmasını olmazsa olmaz şartlar arasında saymaktadırlar. Öğretmen uzman olduğu alanda ders vermeli, sürekli araştıran, bilgi ve görgüsünü artıran, okuyan, düşünen bir anlayışa sahip olmalıdır. Çünkü öğrenme ile öğretme iç içedir. Bilmeyen öğretmez. Mesleğinde yetersiz olan öğrencisinin gözünden düşer ve saygınlığını kaybeder. Bir öğretmenin sadece Kur'an'ı ezberlemiş olması onun ders verebilmesi için yeterli değildir. Öğretmen, başta meslektaşları olmak üzere gerektiğinde de öğrencileriyle istişare etmeli, bilgi alışverişinde bulunmalıdır.¹¹

b-Mesleki Sorumluluğunun Bilincinde Olmak:

Öğretmen mesleğinin onurunu korumak ve önemini kavramak, her şeyden önce mesleğini sevmek durumundadır. Mesleğinin gereğini yerine getirmek, vazifesinin bilincinde olmak; mesleğine adeta âşık olmak iyi bir öğretmenin temel özellikleridir. Gazzali İhya'sında, görevine bağlı öğretmenlerden örnek verirken, kendisine soru sorulmadığı için o beldeyi ilmin öldüğü kanaatiyle terk eden ve yine soru sorulmadığından dolayı ağlayan öğretmen örneklerine yer vermektedir. Bu konu o kadar önemlidir ki, öğretmen dersi bırakıp cenazeye bile gitmemelidir. Ders sırasında başka bir şeyle ilgilenmemeli, ek bir iş yapmak için yerine vekil bırakmamalıdır.¹²

c- İyi Örnek Olmak:

İslam eğitimcileri, öğretmenlerin mesleki yeterlilik ve sorumluluklarının bilincinde olmalarının yanı sıra, iyi birer örnek olmalarını da şart koşmaktadırlar. Çünkü öğrenciler anne ve babalarından sonra en çok öğretmenlerini örnek almaktadırlar. Öğretmenler sadece bilgi vermemekte, öğrencilere model olup yol da göstermektedirler. Öğretmenler dış görünüşlerine de özen göstermeli, temiz, sade, uyumlu ve örfe uygun giyinmelidirler. Çünkü dış görünüş ilgiyi artırır ve öğrenimi kolaylaştırır. Öğretmenlerin bilgi, söz ve fiilileriyle uyumlu ve dengeli davranışlar sergilemeleri gerekmektedir. Bir öğretmen herhangi bir ek iş yapacaksa sosyal durumuyla uyumlu işlere yönelmelidir. Zira farklı işlerle meşgul olmak, hem öğretmenlik mesleğinin hafife alınmasına, hem de meslekte yenilikleri takip etmenin önünün kesilmesine sebep olur. Ayrıca iş sebebiyle yorgun düşen öğretmen mesleğinde verimli olamaz.¹³

d- Ders İşleme ve Rehberlik Etme:

Öğretmen her şeyden önce öğrencilerine rehberlik etmeli ve de vereceği derslere iyi hazırlanmalıdır. Derslere vaktinde girip çıkmalı, ders araç ve gereçlerini kullanmalıdır. Dersleri tane tane, anlaşılır bir üslupla kolaydan zora doğru takip eden bir çizgide anlatmalıdır. Öğrencilerin gelişim ve yetenek düzeylerini göz önünde bulundurmalı, bir konu iyice kavrandıktan sonra diğerine geçmelidir.¹⁴

Ders esnasında kendisini hafife alıracak tutum ve davranışlardan kaçınmalı, yersiz şaka yapmamalıdır. Soru soran veya cevap veren öğrenciye yönelerek onu dikkatle dinlemelidir. Çünkü bu öğrenciye değer vermek ve öğrencilerle birebir iletişim kurmak anlamına geldiği için öğrenimi kolaylaştırmaktadır. Öğretmenlik, bilgi, tecrübe, alttan alma ve lütfkarlığa ihtiyaç duyan bir sanat olduğu için bu hususlara da özen gösterilmelidir.¹⁵

¹¹ Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi, 177; Bayraktar, İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 26-28,

¹² İbn Sahnun, Adabu'l-Muallimin, Eğitim ve Öğretimin Esasları, inceleme ve çeviri: M. Faruk Bayraktar, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları).54-55.

¹³ Bayraktar, İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 28.

¹⁴ İbn Sahnun, Adabu'l-Muallimin, 43.

¹⁵ Çelebi, İslâm'da eğitim-öğretim tarihi, 208-209, Bayraktar, İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 21-57.

e-Adalet;

Adil olmak, insafı davranmak eşit muamele etmek ve doğru olmak gibi anlamlara gelmektedir. İyi bir öğretmenin en önemli özelliklerinden biri zengin-fakir ayrımını yapmadan bütün öğrencilere eşit davranmaktır.¹⁶ Hz peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “bu ümmetten üç çocuğun eğitimi üstlenen öğretmen fakirleri zenginlerle, zenginleri fakirlerle eşit seviyede öğretmezse kıyamet gününde hainlerle birlikte haşr olunur.”¹⁷

Öğretmenin öğrenciler arasında ayırım yaptığı fikrinin yayılması güveni sarsar. Bu sebeple öğretmen ilgi ve alaka gösterme, not verme, ödül veya ceza ile övme veya cezalandırmayı yerinde kullanmalı, bütün öğrencilere eşit bir şekilde davranmalıdır. Çünkü bazı öğrencilerle özel olarak ilgilenmek diğer öğrencilerin nefretine yol açabilmektedir. Ancak, başarılı ve gayretli öğrencilere gösterilecek ilgi ve alakanın diğer öğrencileri teşvik etme ihtimali de bulunmaktadır.¹⁸

Nihayetinde öğretmende olması gereken özellikleri sıralayacak olursak: öğretmen derse hazırlıklı gelmeli, temiz ve güzel giyinmeli, kürsüde vakarlı ve düzgün oturmalı, öğrencileriyle ilgilenmeli ve onlara değer vermeli, ders programı yapmalı ve dersi fazla uzatmamalı, derste ses tonunu ayarlamalı konuyu tekrar etmeli, derste disiplini sağlamalı, öğrencinin soruları karşısında temkinli davranmalı, derse zamanında girip çıkmalı, ders sonunda gelecek dersin konusunu hatırlatmalı, öğrencilere ilmi ve öğrenmeyi teşvik etmeli, öğrenciye yeri geldiğinde ikaz etmeli yeri geldiğinde öğüt vermelidir. Yine dersi anlaşılır bir üslupla ve kolaydan zora ilkesiyle anlatmalı, öğrenci seviyelerine uygun ders anlatmalıdır. Ders esnasında öğrencinin dikkatini toplayacak sorular sormalıdır. Öğrenciler arasında eşit davranmalı onların hareket ve davranışlarını kontrol etmelidir. Öğrencilere karşı güler yüzlü olmalı ve mütevazı davranmalıdır.

İSLAM EĞİTİM GELENEĞİNDE ÖĞRENCİLER

İslam eğitim geleneğinde öğrenciye, genellikle, “tâlib el-ilm” tamlamasının kısaltması olan “talebe” denmiştir. Bu kelime Arapçada, “ilim talep eden, ilim arayan”, anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kelime birçok anlama gelmektedir ve bu haliyle Türkçe ’deki “öğrenci” kelimesi ve Arapçadaki “tilmiz” kelimesi tam olarak “talebe” kelimesinin karşılığı değildir. Bunların dışında ilme yeni başlayanlar için “el- mübtedi”, orta-üst düzeyde öğrenim alan bir öğrenciye “el müfid” ve daha yüksek dereceden bir öğrenime yönelen kimseye de “el- müntehi” dendiği bilinmektedir.¹⁹ İslam eğitim geleneğinde bir Müslümanın ilim serüveni aslında hiç bitmemektedir. Doğumla başlayıp ölene kadar devam etmektedir bu anlamda ‘ilim beşikten mezara kadardır ’ şeklindeki cümleler Müslümanın hayatında hep var olmuştur. bir çocuk genelde ailesinde hayata, dine ve ahlaka dair ilk bilgilerini almakta, sonra yaşı 4-5 civarına geldiğinde mahalledeki mektebe gitmekte (ki genelde bunlar cami olur), burada muallimlerden hesap, Kur’an, temel dini bilgiler, okuma-yazma gibi bilgiler öğrenmekte, sonra eğer yetenekli ise hocasının teşvik ve yönlendirmesi ile ilim yolculuğuna devam etmektedir. Bu da ya bir bilgin ya da şeyhin/âlimin halkasına girme, ya “rihle” denilen ilim yolculuğuna çıkma, ya da yakınlarda bulunan

İlim ve edep meclislerine katılma şeklinde olmaktadır. Bunların içinde en zorlu ve ün yapmış olanı ilim yolculuğuna çıkmadır.

İslâm’ın ilk yıllarında birçok sahabe ilim yolculuğuna çıkmış, kimileri İslam’ı yaymak, kimileri gitdikleri yerlerde yeni ilimleri öğrenmek için uzak diyarlara gitmişlerdir. Örneğin, Abdullah b. Ömer Medine’de, Abdullah b. Abbâs Mekke’de, Mu’âz b. Cebel Yemen’de, Ebû Musa el-Eş’arî Basra’da, Abdullah b. Mes’ûd Kûfe’de, Abdullah b. es-Sâmit ve Ebû ed-Derdâ Suriye’de, Abdullah b. Amr b. el-As

¹⁶ Bayraktar, İbn Cemaa’dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 49-50.

¹⁷ İbn Sahnun Adabu’l-Muallim, 43.

¹⁸ Bayraktar, İbn Cemaa’dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 49-50.

¹⁹ Dağ-Öymen, “İslâm Eğitim Tarihi, 218.

Mısır'da ders vermişlerdir²⁰ Sonraki dönemlerde de sadece hadisleri derlemek için değil aynı zamanda başka milletlerin dillerini, bilgilerini öğrenmek gayesiyle de Müslüman âlimler, talebeler uzak ülkelere seyahatler gerçekleştirmişler, adeta "balla yüklü arılar" gibi memleketlerine dönmüşlerdir.²¹ Kitaplarından yararlandığımız İbn Sahnun, Kabisi ve İbn Cema'a da eğitim için farklı şehirlere gidip çeşitli dersler almışlardır.²²

İslam eğitim geleneğinde ilim yolcuları olan hoca ve talebelere pek çok imkân sağlanmıştır. Kalacak yer, giyecek elbise, yiyecek yemek, okuma-yazma için kitap, defte, kalem-mürekkep hatta burs bu imkânlardan bazılarıdır. Dolayısıyla öğrenciler yerine göre, bazen mescitlerde, bazen zaviyelerde bazen medreselerde, bazen bir âlimin evinde kendileri gibi talebe olan arkadaşları ve hocaları ile kalabilmişlerdir. Durum böyle olunca bütün bu imkânlardan yararlanmanın ve birlikte yaşamının gerektirdiği talepler, nitelikler ve ahlaki bir takım ilkeler de her daim var olagelmıştır.²³ Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu konulara ilişkin bilgiler ortaya konacaktır.

İslam Eğitim Geleneğinde Öğrenci Nitelikleri

A-Genel Şartlar

İslam eğitimcilerine göre bir öğrencinin her şeyden önce beden ve ruh sağlığının yerinde, akıl ve zekâsının yeterli, ilim yapabilme yaşına ulaşmış olması gerekmektedir. Ayrıca öğrenci kendisini ilme adanmış, gerektiğinde ilim uğrunda bulunduğu ortamı bile değiştirebilmelidir. Öğrencinin geçimini sağlayacak maddi imkâna sahip olması ve öğrenmeye daha fazla zaman ayırabilmesi için de bekâr olmasında fayda vardır. İslam eğitimcilerinin üzerinde ittifak ettikleri diğer bir husus ise, eğitimin saygı ve sevgi çerçevesinde yürütülmesi gerektiğidir. Zira öğretmen öğrenciyi sevmedikçe ona arzu edilen bilgiyi veremeyeceği gibi, öğrenci de öğretmenini saymadıkça yeterli bilgiyi alamaz.²⁴

B- Özel Şartlar

İslam eğitimcilerinin söz konusu genel şartları sağlayan öğrencilerden bekledikleri ve daha çok adabı muâşeret kurallarını içeren özel şartlar da bulunmaktadır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a-Saygı

İslam eğitimcilerinin öğrencilerde aradıkları en önemli vasıflardan biri saygıdır. "öğrenci öğretmene saygı göstermelidir" diyen İbn Cema'a, ona gösterilecek saygı ile elde edilecek bilgi arasında bağ kurmaktadır. Öğrencinin öğretmeninin yanında kitap sayfalarını yavaş açmasının bile bir saygı ifadesi olduğunu ifade etmekte, ona gayet nazik bir şekilde hitap etmesini istemektedir. Ancak belirtmek gerekir ki öğretmene gösterilecek saygı bir gösterişten ziyade, içten gelen ve isteyerek yapılan bir saygı olmalıdır. Saygının devamlı olması da istenen ve beklenen bir şeydir.

İbn Cema'a, öğretmeni aleyhinde konuşulduğunda öğrencinin buna engel olmaya çalışmasını, bunu başaramıyorsa oradan ayrılmasını, böylece onu korumasını bir nevi saygı kabul etmektedir. Bu arada öğrencinin öğretmene dua etmesi, öğretmenin çocukları, akraba ve dostları ile alakayı kesmemesi özellikle vefatından sonra mezarını ziyaret ederek Allahtan affını niyaz etmesi istenmiştir. Öte yandan İbn Cema'a, öğretmene saygıyı yerleştirmek ve onun değerini ifade etmek için geçmiş

²⁰ Aydın, İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik, 62.

²¹ Çelebi, İslâm'da eğitim-öğretim tarihi, 181.

²² Ayrıntılı bilgi için Bk. Cemil Akpınar "İBN CEMAA, Bedreddin", TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 05 Haziran 2022. Selahaddin Parladr, "KÂBİSİ" TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 06 Haziran 2022. Ali Bakkal, "İBN SAHNÜN" TDV İslâm Ansiklopedisi" erişim: 05 Haziran 2022.

²³ Mehmet Korkmaz Türk-İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinin Ahlaki Çerçevesi, Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, (27 Ocak 2020), 529-538.

²⁴ İrfan Başkurt "İslam Eğitim Tarihinde Öğretmen-Öğrenci Profili", İstanbul Müftülüğü Kültür Yay. Sayı: 2, İstanbul: 2007, 9-14

asırlardan örnekler verir. Bunlardan ikisini aşağıya alıyoruz: “Ahmet b. Hanbel, Halef’ül Ahmer’e şöyle demiştir: ben sizin huzurunuzda ancak diz çökerek oturabilirim. Zira biz, kendisinden ilim öğrendiğimiz kimseye karşı daima mütevazı davranmakla emir olunduk. Gazzali de şöyle demiştir: “ ilim, ancak tevazu göstermek ve öğretmeni dikkatle dinlemekle elde edilir” ancak geçmiş asırlarda yapılanlar bugün her yönüyle örnek kabul edilmemektedir. Çünkü bu durum bazen şaşırma ve bocalamaya sebep olabilir.

Görülüyor ki İbn Cemaa, öğrencinin öğretmenine karşı son derece alçak gönüllü ve saygılı olmasını istemektedir. Çünkü öğrencinin saygıyı artırması, öğretmenin şefkat ve merhametini artırmasına sebep olur.²⁵

Bu noktada bir kural olarak değinecek olursak öğrencinin ders esnasında yüzü daima öğretmene dönük olmalı, sadece dersi dinlemeli, başka işlerle meşgul olmamalıdır. Ders sonunda öğretmen gitmek üzere ayağa kalktığı anda öğrenci de kalkmalı, öğretmen ayakta oturmamalıdır. Öğrenci hiçbir bilgiyi ve ilim dalını küçümsememeli, öğretmenine karşı ukalalık yapmamalıdır. Derste ders aldığı diğer öğretmenlerinin farklı görüşlerini konu edinip tartışılır hale getirmemelidir. Öğretmenlerinin sırlarını ifşa etmemeli, aleyhine konuşmamalı, hocalarıyla ilgili dedikodu yapmamalıdır. Nefsini alçaltan, kendini ilimden alıkoyan dünyevi alakaları azaltmalıdır. Öğretmeninin sözünü kesmemeli, bilgiçlik taslayarak onunla boy ölçüşmeye kalkışmamalıdır. Öğretmenine karşı nezaket ve zarafet dolu bir şekilde hitap etmeli, sert, kaba, takma isim ve hocanın zayıflığını ifade eden lakaplarla çağırmamalıdır.²⁶

b- Çalışkan ve Gayretli Olmak

İbn Cemaa, öğrencinin öğrenmeye karşı büyük bir gayret ve istek sahibi olmasını, şartlar daha fazla ilim öğrenmesine imkân verdiği zaman asla az ilim öğrenmekle yetinmemesini, aksine daha fazla bilgi edinmeye çalışarak, ilimden daha büyük pay sahibi olmasını ister.

Öğrenme arzu ve merakı ilimde derinliklere ulaşmada, zirveye çıkma ve başarılı olmada önemli bir faktördür. Bu sebeple İbn Cemaa, öğrenciyi ilim ve öğrenme ve araştırmada büyük bir istek sahibi olmaya teşvik eder.

“Öğrenci ilim öğrenmede ilk gençlik yıllarını, zihninin dinamik ve meşguliyetinin az olduğu dönemi fırsat bilerek iyi değerlendirmelidir.” Diyen İbn Cemaa bu konuda Hz. Ömer’in “yönetim sorumluluğu almadan önce ilim öğreniniz.” Şafii’nin “ sorumluluk almadan önce ilim öğren, çünkü idareci olduğunda artık ilim öğrenmeye fırsat kalmaz.” Dediğini kaydeder.²⁷

Bütün İslam eğitimcilerine göre öğrenci azimli, gayretli ve çalışkan olmalı; çok yiyip fazla uymaktan kaçınmalıdır. Boş vakitlerini ve gençliğini iyi değerlendirmelidir. Ancak dinlenme ve çalışmada mutedil olmalıdır. Aksi takdirde beden ve ruh sağlığı bozulur. Bütün çalışma ve gayretler başarılı olmak için yeterli değildir. Bununla birlikte öğrenci Allah'a dua etmeli, farz ve nafil namazlarını da kılmalıdır.²⁸

c- Arkadaş Seçimi

Sosyal bir varlık olan insan, diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Kişi öğrenim hayatında da bazı arkadaşlar edinir. Arkadaş insanın yakın çevresini oluşturur.

İyi seçilmiş, üstün karakterli ve örnek şahsiyete sahip bir arkadaş, insanın birçok faziletler kazanmasına yardımcı olur. İyi bir çevrede, iyi insanlarla yaşamak insanı mutlu kılar, terbiye eder. Çünkü insan karakteri, başkasından etkilenir. Şu halde insan etkileyen ve etkilenen bir varlıktır. İnsan güçlü olan yönüyle başkalarını etkiler, zayıf olan yönüyle de başkalarından etkilenir.

²⁵ Bayraktar, İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 75-76.

²⁶ Başkurt, İslam Eğitim Tarihinde Öğretmen-Öğrenci Profili, 14.

²⁷ Bayraktar, İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 89-90

²⁸ Başkurt, "İslam Eğitim Tarihinde Öğretmen-Öğrenci Profili, 14

İbn Cemaa, bilinen bir hususu burada tekrarlamaktadır. Çünkü iyi arkadaş seçmek iyi arkadaşın şahsiyet özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak önemli bir meseledir. Öğrencinin ilim öğrenmesi, okuldan ayrılması, güzel veya çirkin vasıflar kazanması çoğu zaman iyi veya kötü arkadaş edinmekle mümkün olabilir. İbn Cemaa, şöyle der: “öğrencinin yapması gereken en uygun hareket, kendisine faydalı olan veya kendisinden faydalanan kimselerle arkadaşlık etmesidir. Çünkü Hz. Peygamber (sav) bu hususta şöyle buyurmuştur: “ ya öğreten ol, ya öğrenen. Üçüncüsü olma helak olursun.”

İbn Cemaa ayrıca öğrencinin özellikle oyuna düşkün, bilgisiz ve tembel olanlarla arkadaşlıktan sakınması, öte yandan da iyi karakterli, dindar, çalışkan, Allahtan korkan günahlardan sakınan, akıllı, iyiliksever, az tartışan, bir şeyi unuttuğunda hatırlatan, muhtaç olduğunda kendisine yardım eden, sıkıldığında sabır tavsiye eden ve fedakâr kişileri arkadaş olarak seçmesini tavsiye eder.

İbn Cemaa, bu özellikleri taşımadığı başka bir ifadeyle arkadaşlığa layık olmadığı anlaşılan biriyle arkadaşlığı ilerletmeden, hatta işin hemen başında kibar ve nazik bir şekilde arkadaşlığa son verilmesini istemiş ve Hz. Ali'den şu beyti nakletmiştir

“cahil olan kimse ile arkadaşlık etme, ondan sakın. Çünkü nice cahiller, arkadaşlık yaptığı akıllı kimselerin bozulmasına sebep olmuştur”²⁹

Üzüm üzüme baka baka kararır, bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim gibi deyimlerimize de konu olan arkadaşlığın, öğrencilikte de oldukça önemli olduğunu görüyor ahlaki safıklarının korunması ve başarılı olunulabilmesi için arkadaş seçiminde dikkatli olunması gerektiğini bir kez daha vurguluyoruz.

Nihai olarak öğrencide bulunması gereken özellikleri şu şekilde sıralayabilir: öğrenci ders dışı meşguliyeti azaltmalı, metotlu çalışmalı, arkadaş seçimine oldukça özen göstermeli, öğretmenine karşı saygılı olmalı, derse zamanında ve düzgün kıyafetle gelmeli, dersi dikkatle takip etmeli, öğretmene hemen itiraz etmeyip onunla yersiz tartışmaya girmemeli, anlamadı konuda soru sormaktan çekinmemeli, öğrenmeye arzulu olmalı, derse devam etmeli, sınıf disiplinine uymalıdır.

SONUÇ

Anne- babaların ve yetişkinlerin çocuklarını eğittikleri, kendi bilgi, beceri, değer, gelenek ve kültürlerini yeni nesillere aktardıkları gerçeği ele alındığında, öğretmenlik ve öğrenciliğin insanlık tarihiyle yaşıt olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hemen her toplumda öğretmenlik konusunda daha profesyonel olarak bu mesleği yapanlar da olmuştur. İslamiyet'in gelmesi ve Türklerin bu dinle tanışmasından sonra eğitim konusunda önemli gelişmeler yaşanmıştır. İslam dininin ilmi, öğrenmeyi ve öğretmeyi teşvik etmesi, hatta Müslümanlara bunu farz bir ibadet olarak bildirmesi bu konuda hemen herkesin seferber olmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Peygamberin kendini aynı zamanda bir muallim olarak tanımlaması ve bunu hayatında uygulaması, Mescid-i Nebi ve Suffa gibi kurumlarda talebe yetiştirmesi, sonraki nesiller için de örneklik teşkil etmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar da fetbettikleri ve yolculuk yaptıkları hemen her yer de mescit ve mektep başta olmak üzere eğitim kurumları inşa etmişler, buralarda ilim halkaları oluşturmuşlardır. Selçuklular devrinde medreselerin kurumsal bir yapı olarak ortaya çıkması ve yaygınlaşması bu geleneğin en önemli ve asırlarca iz bırakan bir halkasını oluşturmuştur.

İslam eğitim geleneğinde ilim yoluna giren öğretmen ve öğrenciler peygamberlik mesleğini sürdüren, onun yoluna giren ve onun mirasına talip olan kişiler olarak algılanmışlar, dolayısıyla gerek nitelik, gerek yaşantı gerekse birbiriyle ve toplumla ilişkiler bakımından onun ahlakıyla ahlaklanması gereken kişiler olarak algılanmışlardır. Bu anlamda öğretmen ve öğrencilerin sağlam itikatlı, ibadetleri ve ahlakı tam, Allah rızası gibi ulvi gayelere yönelen ve topluma örnek ve rehber olan kişiler olmaları önemsenmiştir. Bunun bir gereği olarak, onların öğretmen ve öğrenci ilişkilerinde de bir takım ilkelere dikkat etmeleri istenmiştir. Öğretmenlerin talebelerini tanımaları, onların yetenekle-

²⁹ Bayraktar, İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, 71-72

rine en uygun programı tavsiye etmeleri, onların kişiliklerine saygı göstermeleri, onları eğitirken, bağırıp, kızmak, toplum içinde kınamak yerine, sevgi ve merhametle muamele etmeleri, aşırı disiplin, gevşeklik vb.den uzak durmaları adaletli olmaları yetiştirdikleri kişilere örneklik teşkil etmeleri, mesleki sorumluklarının bilincinde olmaları bu ilkelerden bazılarıdır. Aynı şekilde öğrencilerin de hocalarını seçerken titiz davranmaları, ancak bu seçimi yaptıktan sonra, hocalarına tam bir saygı göstermeleri, her daim ona nezaketle davranmaları, onu hayır dua ile anmaları, derslerine ilk günkü gibi azim ve gayretle çalışmaları, hocalarını bir baba, hatta ondan öte bilerek, onun rehberliğine bağlanmaları bunlardan sadece bazılarıdır.

Sonuç olarak, İslam eğitim geleneğinde öğretmen ve öğrenci ilişkilerinin insanı merkeze alan, onun bireyselliğini ve gelişmesini önceleyen, en temelde, saygı ve sevgi ilkesine dayanan bir felsefeye dayandığı söylenebilir. Bu anlamda öğretmen ve öğrenci ilişkilerinin yıprandığı, hatta bu ilişkilerin not, hediye, puan gibi maddi ve şekilsel unsurlardan ibaret kaldığı günümüzde geleneğimizdeki öğretmen ve öğrenci ilişkilerinden öğreneceğimiz ve kendimizi sorgulayacağımız önemli hususların olduğu açıktır.

KAYNAKLAR

- Akpınar, Cemil. "İbn Cemaa, Bedreddin" TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 05 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cemaa-bedreddin>.
- Akyüz, Y. (2012). Türk eğitim tarihi. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Aydın, M. Ş. "İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (2001), 59-74
- Bakkal, Ali. "İbn Sahnun" TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 05 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sahnun>.
- Başkurt, İrfan. "İslam Eğitim Tarihinde Öğretmen-Öğrenci Profili", İstanbul Müftülüğü Kültür Yay. Sayı: 2, İstanbul:2007, 9-14
- Bayraktar, M. Faruk, İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, İstanbul:1997
- Çelebi, A. İslâm'da eğitim-öğretim tarihi, çev: A. Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1998.
- Dağ, M.ve Öymen, R. İslâm Eğitim Tarihi. Ankara: MEB Yayınları, 1974.
- İbn Sahnun, Eğitim ve Öğretimin Esasları, Adabu'l-Muallimin, inceleme ve çeviri: M. Faruk Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kabisi, İslamda Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale, çev: Süleyman Ateş İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat
- Korkmaz, Mehmet. "Türk-İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinin Ahlaki Çerçevesi". Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi. (27 Ocak 2020). 529-538. <https://doi.org/10.33206/mjss.532977>.
- Kur'an Yolu (erişim:17 Haziran 2022), Alak Suresi 96/1-5. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Alak-suresi/6107/1-5-ayet-tefsiri>
- Kur'an Yolu. erişim:17 Haziran 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-6/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>
- Parladır, Selahaddin. "Kabisi" TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 06 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabisi--fakih>,
- Unan, Fahri "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi", Divan İlmî Araştırmalar, 18 (2005/1), 79-114.

Tefsir ve Te'vil Ayrımında Bilimsel Tefsirin Değerlendirmesi

Nurullah Talha Erbaşı*

ÖZET

Kur'an'ı Kerim Yüce Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu son ilahi kitaptır. İlk muhatabı ve bu mesajın taşıyıcısı, aktarıcısı ve tatbikçisi olan Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar bu ilahi mesajı anlamak ve kavramak için çeşitli çabalar içerisine girilmiştir. Bu çabalar neticesinde Tefsir ilmi vücut bulmuştur. Bu ilim nazarında Kur'an'a yönelik yorumlar tefsir ve te'vil kavramları altında ele alınmıştır. Ancak tefsir ve te'vil kavramları mahiyeti itibariyle ilim geleneğinde tartışla gelmiştir. Kimi âlimler tarafından aynı görülürken kimi âlimler tarafından da farklı kavramlar olarak görülmüş ve eş kabul edilmemiştir. Mâtürîdî bu iki kavramın farkını vazih bir şekilde ortaya koymuştur. İlk dönem âlimlerinin her ne kadar bu iki kavramı eş değer olarak kabul ettikleri bilinse de aslında onlar bu iki kavramın ayrımını yapmış ve hatta eserlerini isimlendirirken "Te'vil" kelimesini kullanmışlardır. Kur'an'ı anlamak ve anlatmak isteyen müfessirler kendi çağlarının koşulları, gereksinimleri ve ilmi yeterlilikleri ile ilahi mesajı anlama ve anlatmaya gayret etmişlerdir. 19. yüzyılda da tefsir faaliyetinde bulununlar kendi çağlarının yeterlilikleri ve gereksinimleri çerçevesinde Kur'an'ı yorumlamaya çalışmışlardır. Günümüz diyebileceğimiz bu çağda Batının pozitif ilimlerdeki atılımıyla, tefsir ilminde de atılımlar gerçekleşmiş, müfessirler çağın bilimleriyle Kur'an'ı yorumlayıp insanların problemlerini çözmeye gayret etmişlerdir. Bu bağlamda bilimsel tefsir ekolü ilim tarihinde yerini almıştır. Bu gayretlerin ilmi gelenekte tartışılan tefsir ve te'vil kavramları ayrımındaki değerlendirilmesi bu çalışmada yapılmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vil, Bilimsel Tefsir.

GİRİŞ

Bilindiği üzere sözün olduğu yerde açıklama, anlama ve yorumlama faaliyeti kendiliğinden bir ihtiyaç olarak zuhur etmektedir. Bu tür bir faaliyet önceki kutsal metinler için söz konusu olduğu gibi ilahi kitapların sonuncusu olan Kur'an için de doğal olarak söz konusudur. Tefsir, esasında Kur'an'ın açıklanması, anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik bir faaliyettir. Tefsir ilminin önemi açıklamaya çalıştığı metnin kutsallığından gelmektedir. Bu ilmin amacı ise, Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu ilahi kelamın hakikatlerini ortaya çıkarıp, ona tabi olanları manevi kurtuluşa iletmeğidir.

Kur'an'ın tefsir faaliyeti hiç kuşkusuz Hz. Peygamber ile başlamıştır. Çünkü Kur'an ona vahyedilmiş ve peygamber olması gereğiyle, Allah, "Ey Peygamber! Sana Rabbinden gönderileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun yüklediği elçilik görevini insanlara ulaştırmamış olursun" (Maide, 67); "Sana Kur'an'ı gönderdik ki insanlara indirileni onlara açıklayasın" (Nahl, 44) ayetlerinde de belirtildiği gibi Hz. Muhammed'e Kur'an'ı tefsir etme görevini vermiştir. Hz. Peygamber bir taraftan vahyedilen ayetleri tebliğ etmiş diğer taraftan da manası, uygulaması anlaşılmayan, müteşabih lafızları ve gaybi konu-

* Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

larla ilgili hususları açıklamıştır. Onun bu açıklama ve uygulamaları, o zamanın ihtiyaçlarına cevap vermenin yanı sıra sonraki dönemlerin ihtiyaçlarına da cevap verme noktasında vazgeçilmez bir örnek olmuştur. Sahabe ve tabiin de ihtiyaçlara binaen açıklanması gereken ayetlerin anlaşılması noktasında Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını esas alarak Kur'an'ı tefsir etmişlerdir.

Kur'an'ın bazı ayetleri diğer bazı ayetlerini açıklar özellikle olduğundan, tefsir yapılırken ilk önce diğer ayetlere başvurma gereği ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple başta Kur'an'ın yine Kur'an'la, Hz. Peygamber'in sözleriyle, sahabe ve tabiinin görüşleriyle tefsir edilip izah edilmesi şeklinde gelişen tefsir biçimleri, sonraki dönemlerde bazı kural ve kaidelere bürünmüş ve böylece bu tefsir biçimi kendine has özellikleri olan "rivayet metodu" olarak adlandırılan bir metoda dönüşmüştür (Yurt, 2019: 105).

Karşılaşılan farklı yaşam koşulları ve farklı toplum yapılarından kaynaklı ihtiyaçların etkisiyle, "yine Kur'an'ın bazı ayetleri veya Hz. Peygamber'in bazı sözlerinden hareketle" farklı yönlerden tefsirler ortaya çıkmaya başlamıştır. Genel olarak "dirayet metodu" olarak adlandırılan ve kendisini rivayetlerle sınırlandırmayan bu tefsir biçiminin pek çok türleri bulunmaktadır. İctimaî, edebî, işarî, lügavî, ilmi vb. şekillerde ifade edilen tefsir hareketlerini, "dirayet metodu" dairesinde ele almak mümkündür.

İlmi, bilimsel ya da fenni tefsir olarak isimlendirilen yaklaşım, tabiat bilimlerine ait terimlerin, Kur'an ibarelerinde var olduğunu kabul eden, değişik bilim ve felsefi görüşleri ondan çıkarmaya çalışan yani dirayet metodunu kullanan tefsir ekolüdür. Bu metodu savunanlara göre, Kur'an, dini, itikadi ve ameli ilimler yanında şu anda mevcut ve gelecekte ortaya çıkacak olan doğa bilimlerini de içermektedir. Söz konusu yaklaşımın sınırları özellikle 20. asırda daha da belirginleşmiş ve genişlemiştir (Karşlı, 2010: 81).

Tefsir tarihine genel olarak bakıldığında, hem rivayet türü tefsirlere hem de dirayet türü tefsirlere yönelik pek çok eleştirinin yapıldığı görülmektedir. İlmi veya bilimsel tefsirler için de aynı durum söz konusudur. Bu çalışmada, bilimsel tefsirin tefsir kavramı içerisine mi girdiği yoksa te'vil kavramı içerisine mi girdiği ortaya konulacaktır. İlk önce tefsir ve te'vil kavramlarının literal farkı ortaya konulacaktır.

TEFSİR VE TE'VİL AYRIMI

Tefsir kavramının terim manası Cerrahoğlu'na (2014: 210) göre: "Kur'an'ın manalarını keşfetmek, ondaki müşkil ve garip lafızlardan kastedilen şeyi beyan etmektir." Yorumlamak anlamına gelen te'vil kavramı ise "manayı, zahirî yönden mutabık olan iki ihtimalden birine yüklemek; ayeti, muhtemel olduğu manalardan birine rucû ettirmektir."

Teftâzânî (ö. 792/1390) tefsiri, "ilahi murada delalet kaydıyla Kur'an'ın müfret ve mürekkep lafızlarından bahseden ilimdir." şeklinde tarif etmiştir. Zerkeşî de "tefsir, kendisiyle Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'ın manalarının anlaşıldığı, hüküm ve hikmetlerinin istihraç edildiği, bunun için lügat, nahiv, sarf, beyan, usul-i fıkıh, kıraat, esbab-ı nüzul ve nasih-mensuh gibi ilimlerden istifade edildiği bir ilimdir. Tefsir ilminin konusu Kur'an'dır" şeklinde bir tanımlamada bulunmuştur (Baysal, 2019: 237).

Zerkeşî (ö. 794/1392), İslam âlimlerinin tefsir-te'vil ayrımındaki duyarlılığının nakil ile akıl farkını gösterme gayesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Tefsir-te'vil ayrımına ilk dikkat çeken Mâtürîdî'dir (ö. 333/944). Ona göre, tefsir ve te'vil, mahiyeti, kaynağı, delalet keyfiyeti, imkân ve hakikat değeri açısından iki farklı bilgi türüdür. Zira tefsir, Kur'an lafızlarından kastedilen manaya Allah'ı tanık tutmayı gerektiren, bu itibarla sahabeye özgü bir bilgidir. Buna karşın te'vil, Allah'ı şahit tutmaksızın, yorumcunun birikimi ve yetenekleri ile belirlemeye çalıştığı, ilahi kelamın muhtemel manasıdır; bu yönüyle de fakihlere has bir bilgi türü ve yöntemidir (Mâtürîdî, 2005, 1: 185-186).

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), tefsir ile te'vili şöyle ayırt etmektedir: "Tefsir te'vilden daha geneldir. Tefsir çoğunlukla lafızlarda, te'vil ise manalarda kullanılır" (ez-Zerkeşî, 1376/1957). Ku-

şeyrî'ye (ö. 465/1072) göre, "Tefsir, rivayet ve işitmeye maksur olan; te'vil ise istinbat ve içtihatla ilgili olandır." Begavî ve Kavaşi'ye göre te'vil, "Ayetin öncesi ve sonrasına uygun, Kitap ve Sünnet'e muvafık bir şekilde, söz konusu ayeti muhtemel anlamlarından birine istinbat ve içtihat yoluyla yorumlamaktır" (Bey, 2002: 36).

Mâtürîdî'nin yaptığı tanım gelenekte yaygın kabul görmüş, İslam âlimleri genellikle bu tanımı esas alarak tefsir ve te'vili iki ayrı bilgi türü olarak sınıflandırmışlar; tefsiri, nakli bilgi/nas; tevili ise akli bilgi/ictihad olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre tefsir, rivayete; te'vil ise dirayete/akli görüşlere dayanmaktadır. Çalışmanın konusu olan bilimsel tefsir açısından bu nokta önemlidir. Çünkü bilimsel tefsir de akli görüşe dayanır, dolayısıyla te'vil olarak ele alınmalıdır.

Mâtürîdî'nin aktardığı bu bilgiler başka âlimler tarafından, "Tefsir rivayetle, te'vil dirayetle ilgilidir.", "Tefsir ittiba ve sema ile sınırlı bir faaliyet iken te'vil istinbata dayanmaktadır.", "Tefsir, Kur'an'da mübeyyen olarak zikredilmiş ve aynı zamanda sahih sünnetle tayin edilmiş açıklamadır. Bu tarz bir açıklamada mana açıklığı kavuştuğu için hiç kimsenin ictihada veya başka bir unsura dayalı olarak fazladan mana takdirinde bulunması söz konusu değildir. Te'vil denen şey ise Kur'an hitabındaki manalara vukufiyet sahibi olan ve alet ilimlerinde yetkinliği bulunan kimselerin istinbat faaliyetidir." gibi ifadelerle serdedilmiştir (es-Suyuti, 1987: 445-446).

Bu görüşlerin özeti olarak, tefsir Kur'an'ı açıklama faaliyeti olarak selefe ait izahları nakil faaliyetidir. Yani tefsir Kur'an'da, Sünnet'te, sahabe kavillerinde yer alan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Tefsir, hali hazırda mevcut bulunmayan bir mananın ortaya çıkarılması değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespittir. Buna binaen tefsir yapan kişinin temel görevi nakil yapmaktır. Zerkeşi'de bu hususta "müfessir nakilci, müevvil istinbatcıdır" sözünü aktarmıştır.

Te'vil Kur'an'ın tarihi aşan anlamlarını farklı tarihselliklere taşımaz. Bu işlem rey, ictihad, istinbat ve istihraç gibi kavramlarla da ifade edilebilir. Te'vil rey'e dayalı bir eylem olduğundan, öznel ve hatta bazen keyfiyet kaçınılmazdır. Bundan dolayı kelimeler ve fıkıh usulünde te'ville ilgili birtakım şartlar konulmuş ve bu sayede keyfiliğin önüne geçilme gayreti gösterilmiştir (Öztürk, 2020: 45).

BİLİMSEL TEFSİRİN DEĞERLENDİRMESİ

Bilimsel tefsir yaklaşımının tanımı, tarihi, bu yaklaşıma bakış açıları kısaca zikredildikten sonra bilimsel tefsirin tefsir-te'vil ayrımındaki değerlendirmesi ortaya konulacaktır.

Bilimsel tefsir için üzerinde mutabık olunan bir tanım yapılmamış, ancak birbirine yakın veya aralarında ince farklılıklar olan tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlardan birinde bilimsel tefsir, Kur'an ibarelerindeki bilimsel ıstılahları açıklamaya, onlardan çeşitli ilimleri ve felsefi görüşleri çıkarmaya çalışan bir tefsir çeşididir. Başka bir ifadeyle bilimsel (ilmi/fenni) tefsir, Kur'an ibarelerine bilimsel ıstılahları hâkim kılmaya, bu ibarelerden çeşitli bilimsel ve felsefi görüşleri çıkarmaya çalışan tefsirdir (Cerrahoğlu, 1988: 423). Bu konuda yazılmış olan Arapça eserlerde "et-tefsiru'l-ilmî" veya "et-tefsiru'l fennî" ifadeleri yaygın olarak kullanıldığından yakın zamanlara kadar Türkiye'de bu konuda yazılmış olan eserlerde de daha çok "ilmî tefsir", kısmen de "fennî tefsir" ifadesi kullanılmıştır (Cerrahoğlu, 1988: 423; Demirci, 2021: 227). Ancak son yıllarda yayınlanan Türkçe eserlerde "bilimsel tefsir" ifadesi üzerinde adeta mutabakat sağlanmıştır (Akbaş, 2016: 77).

Bilimsel tefsir yaklaşımının dirayet tefsirinin ortaya çıkışıyla başladığını kaynaklar belirtmektedir. Fakat bir tarih belirtmek gerekirse bu alandaki ilk örneklerin Abbasiler devrindeki ilim ve tercüme faaliyetleri ile birlikte görülmeye başladığını alanın araştırmacıları tespit etmişlerdir. Bu faaliyetlerle Yunanca yazılmış olan felsefe, astronomi, matematik, tıp, fizik gibi alanlardaki eserler İslam dünyasına girmiş ve buradan elde edilen bilgiler İslami ilimlerde kullanılmaya başlanmıştır. Bunların yanında bilimsel tefsir yaklaşımını sistemli hale getirerek derleyen İmam Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). O, "*Cevahiru'l-Kur'an*" adlı eserinde geçmiş ve gelecekteki bütün ilimlerin Kur'an'da mevcut olduğunu iddia etmiştir.

Her fikrin ve faaliyetin benimseyenleri olduğu gibi benimsemeyip karşı çıkanları da olmuştur. Bilimsel tefsirin de neliği, nasıllığı, meşruluğu gibi konularda savunucuları olduğu gibi tenkitçileri de olmuştur. Bu yaklaşımın lehte ve aleyhteki yaklaşımları tasnif edilecek olursa; Bunlar: Bilimsel tefsiri savunanlar, bilimsel tefsiri kabul etmeyenler, şartlı olarak bilimsel tefsiri kabul edenler, olarak zikredilebilir.

Yukarıda tefsir-te'vil ayrımı verilirken bilimsel tefsirinde nazari olduğu, dolayısıyla te'vil olarak algılanması gerektiği söylenmişti. Bu şekilde algılanması bu iki kavramın farklı değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Tefsir selefe ait Kur'an ile ilgili rivayetleri nakil olarak kabul edildiğinden bilimsel tefsir yaklaşımı da esasında tefsir olarak kabul edilemez. Çünkü bu yaklaşımın kapsamı içerisinde yer alan pozitif bilimler seleften daha sonralarında ortaya çıkmış ve bir hüviyet kazanmıştır. Te'vil, akli/nazari görüşleri, ictihad, istinbat ve istihracı içerdiğinden dolayı Kur'an ve pozitif bilimler arasında yapılan bilimsel değerlendirmeler de te'vil olarak kabul edilmelidir. Bunun neticesinde yapılan te'viller Murad-ı İlahi'ye ait kesin söylemler değil; zaman, imkân, maddi ve ilmi gelişimlere binaen kişilerin yaptığı öznel yorumlardır. Bu yorumların da Allah'a ait olmadığı, kişilere ait olduğu ve herkesi bağlamayacağı bilinmelidir.

Kur'an ile pozitif bilimler arasında ilişki kurarak bilimsel te'vil yapma adına, mutata ve kabul edilen tefsir usullerinin dışına çıkılarak yapılan aşırılıkları kabul etmekte mümkün değildir. Nitekim her bilimsel gelişmeyi Kur'an'da arayıp çeşitli zorlamalı te'villerle bulmaya çalışmak doğru olmaz (Gördük, 2014: 210). Asıl maksat olarak anlaşılacak kaydıyla bilimsel gelişmeler sonucunda elde edilen bu tür bilgiler, ayetleri anlamak için birer araç olarak kullanılabilir. Böylece tefsir sahasını, çağlara hitap eden kitabın güzelliklerini ve inceliklerini insanlığa sunacak başka ilimlere de açık tutmak ve daraltıcı bir yaklaşım sergilememek gerekir (Özel, 2013: 550).

SONUÇ

Kur'an'ı anlamaya yönelik çalışmaların tefsir ve te'vil kavramları altında işlendiği görülmektedir. İlim geleneği boyunca tefsir ve te'vil kavramlarının mahiyeti tartışıla gelmiştir. İlk dönemde yer alan bazı alimlerin bu kavramları birbirlerinin yerine kullanmalarına rağmen ulemanın hakim görüşüne göre tefsir ve te'vil eşdeğer değildir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın ilk ve asli manasıyla ilgilidir. Te'vil ise Kur'an araştırmacısının kendi rey ve ictihadına dayalı bir anlama faaliyetidir. Bundan dolayı tefsir nesnel, te'vil de öznel olarak kabul edilebilir.

Kur'an'ı yaşanan çağın şartlarına, imkanlarına, gelişim gösteren yeniliklere ve bilimin çerçevesi içerisinde anlama faaliyeti de te'vil kavramı altına girmektedir. Kur'an'a yönelik bilimsel/ilmi yorumlar kimi alimler tarafından zorunlu, kimisi tarafından muhal, kimisi tarafından da belli şartlar nazarında kabul edilebilir görülmüştür. Bilimsel te'vilin özünü oluşturacak açıklama, uygulama ve deliller ilmi sahada bir yer edinmişken bu yaklaşımın muhalefetle karşılaşmasının sebebi, metodun hem çıkışındaki düşünce yapısı hem de gerçekte vardığı nokta ile alakalıdır. Bu yaklaşımın savunucuları, her şeyin bilgisinin Kur'an'da var olduğunu temel bir hüküm kabul etmişler ancak bu Kur'an'ın beyan ve hikmet özellikleriyle çelişmektedir. Oysa real olan Kur'an'da her şeyin bilgisinin bulunmamasıdır. Ayrıca uygulamadaki haliyle bu yaklaşım, Kur'an'ı bilimsel verilere dayanak olarak kullanma düşüncesini yani Kur'an'ın bilimsel verilere meşruiyet kazandırmak için gönderildiği imajını yansıttığı için eleştirilmiştir.

Bilimsel gelişmelerin hızlı yaşandığı Batı medeniyeti Müslümanları etkilemiş ve bilimsel sonuçlarla Kur'an ayetleri arasında ilişkiler kurmaya yöneltmiştir. Bilimin kesin sonuç olarak insanlığa sunduğu birçok buluşun bile zamanla değişime uğradığı dikkate alındığında, bilim ile Kur'an arasında bağlantı kurulurken elde edilen sonuçlara Kur'an'ın bir emri gibi inanmak veya bu sonuçları dinin temel ilkelerinden birisi olarak algılamak son derece yanlıştır. Zaten şimdiye kadar Kur'an'a bakılarak herhangi bir bilimsel buluş ortaya konmuş da değildir. Yapılan iş, bilimsel verilere uygun olabilecek ayetlerin sadece Kur'an'dan tespit edilmesi olmuştur.

Kur'an'ı bilimlerin kaynağı olarak görmek yanlış olduğu gibi, Kur'an'ın lafızlarını indirildiği dönemin anlayışına hapsedmek, indirgemekte yanlıştır. Tefsirde nüzul ortamının önemli olduğu bilinmektedir fakat Kur'an'ın manalarını sadece o dönemin anlayışından ibaret görmenin de doğru bir tarafı bulunmamaktadır. Son olarak aşırılıktan uzak olmak ve zorlamalı te'villere girmek şartıyla, bilimsel gelişmeler ışığında Kur'ân'ın her zaman tazeliğini koruyan ayetlerinden yeni çıkarımlarda bulunulmasının yanlış olmadığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

- Akbaş, A. (2016). Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (15), 75-93.
- Ateş, A. (2002). Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (4), 117-141.
- Baysal, S. (2019). Mahiyeti, İmkan ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir. *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)*, 3 (2), 226-266.
- Bey, C. (2002). *Tefsir Usulü ve Tarihi*. (M. Özel, Dü.) İstanbul: Kayıhan Yayınevi.
- Cerrahoğlu, İ. (1988). *Tefsir Tarihi* (Cilt 2). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Cerrahoğlu, İ. (2014). *Tefsir Usulü* (25. Baskı b.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, M. (2021). *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- es-Suyuti, C. (1987). *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an* (Cilt 2). (S. Yıldız, & H. A. Çelik, Çev.) İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- ez-Zerkeşi, B. (1376/1957). *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*. Mısır.
- Gördük, Y. E. (2014). Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meali. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (33), 210.
- Karslı, İ. H. (2010). Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar. *Diyanet İlmî Dergi*, 46 (3), 79-94.
- Mâtürîdî, E. M. (2005). *Te'vilatu Ehli's-Sünne*. (T. M. Basellum, Çev.) Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Özel, R. O. (2013). Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı. *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* (Cilt 2, s. 549-571). içinde
- Öztürk, M. (2020). *Tefsirin Halleri* (3. Baskı b.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yurt, M. E. (2019). Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (17), 103-142.

Teşehhüd Duasındaki Lafız Farklılıklarının Mana ile Rivayet Bağlamında Değerlendirilmesi

Onur Balım*

ÖZET

Hadislerin, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren nesilden nesile aktararak günümüze kadar ulaşması için en büyük gayreti gösterenler hiç şüphesiz sahâbe-i kirâmdır. Onları, hadisleri daha geniş bir coğrafyaya yayma, kendilerinden sonra gelen tabakaya ulaştırma faaliyeti ile iştigal etmeye sevk eden en mühim amil ise tebliğ unsurudur. Zira onlar, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den, O'nun hadislerini ezberleyip, başkalarına nakleden kimseler için yaptığı duaya şahit olmuşlar ve bu müjdeye mazhar olabilmek için büyük bir gayret ortaya koymuşlardır. Gerek sahabe nesli gerek kendilerinden sonra gelen tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakası hadis rivayeti faaliyeti yaparken, hadisleri Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sadır olan lafızlarla nakletmeye son derece ihtimam gösterdikleri halde, murad edilen manayı bazı müteradif lafızlarla ifade ettikleri ve birtakım tasarruflarda buldukları da vakıadır. Bu mesele hadis ilminde Lafzen Rivâyet ve Ma'nen Rivâyet gibi bazı istihlaların teşekkülüne sebep olmuş ve aynı manaya delalet eden, ancak aralarında lafız farklılıkları bulunan hadisler bu iki başlık altında incelenmiştir. Dolayısıyla bir hadisin, birden fazla tarikle rivayet edilen metinlerinde görülen bazı ibareler, hatta metni sevk ederken ravi tarafından kullanılan birtakım ifadeler arasındaki farklılıklar dahi fakihlerin hüküm istinbat etme noktasında muhtelif görüşler serdetmelerine sebebiyet vermiştir.

Teşehhüd Duası hakkında da varid olan muhtelif rivayetlerin ve bunlar arasındaki lafzî farklılıkların da bu bağlamda ele alınması, mezheplerin bunları tercih etme sebeplerini ve bunlara dayalı olarak verdikleri bazı hükümlerin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılacaktır. Bu sebebe dayalı olarak, makalemizde teşehhüd duası ile alakalı -tesbit edebildiğimiz- rivayetlerin tahriri ve tahlili yapılacak, lafızlar arasındaki farklılıklara dikkat çekilecek ve mana ile rivayetin fikhî ihtilaflardaki konumuna da kısmen işaret edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Teşehhüd, dua, mana, rivayet.

GİRİŞ

Hadis tarihine nazar edildiğinde, ilk asırdan günümüze kadar geçen süre içinde muhtelif merhalelerin teşekkül ettiği neticesine ulaşılır. Bu dönemler muhtelif suretlerde taksim edilmişlerse de ana hatlarıyla *tesbît*, *tenvîn*, *tasnîf* ve *tehzîb* safhası olmak üzere dört kısım olarak değerlendirilebilir.¹ Bu merhaleler, rivayet şekilleri bağlamında mülâhaza edildiğinde ise tesbit döneminde biri *lafzen* diğeri *manen* olmak üzere iki tür rivayet tarzının ortaya çıktığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Ancak bu meselenin sadece ilk iki nesil için söz konusu olabileceği, tedvin döneminden -yani *hadislerin kitaplara geçmesinden*- itibaren manen rivayet diye bir şeyin varlığının mevzubahis olamayacağı belirtilmiş, daha sonraki devirlerde yapılan rivayetlerin görünüşte şifahi bir hüviyet taşıyışalar da gerçekte yazılı metinlerden nakledildikleri de ifade edilmiştir.²

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ İbrâhim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 1/6.

² Ali Yardım, *Hadis* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2000), 1/127-128.

Ehâdîs-i Nebevî'nin zabtı ve kaydı vazifesi, vahiy katipleri gibi muayyen sahabelere tevdi edilmiş, bilakis hadisleri talim ve nakil hususunda sahâbe-i kirâm topyekun seferber olmuşlardır. Ancak bu ilmi faaliyet için her sahâbenin Hz. Peygamber (s.a.v.)'le beraberliği, ezber kabiliyeti, nakletme yetisi vs. gibi unsurlar göz önünde bulundurulduğunda, bu durumun onların rivayetlerinde de *-mana ve muhteva aynı olsa da-* bazı lafzî farklılıklara sebep olduğu görülmektedir. Onlar, hadisleri Hz. Peygamber (s.a.v.)'in lisanından döküldüğü lafızların aynısı ile nakletmek için son derece gayret göstermişler, ancak buna rağmen rivayet ettikleri hadislerin lafızlarını gayr-i ihtiyârî değiştirmiş olabilecekleri ihtimalini de göz önünde bulundurarak, hadis rivayet ettikten sonra (أو نحو هذا) *“veya bunun gibi”* veya (أو شبيهه) *“veya bunun benzeri”* ya da (أو قريباً منه) *“veya buna yakın”* gibi kullandıkları ifadelerle buna işaret etmişlerdir.³ Bununla birlikte, bazı sahabelerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelecek, kendisinden işittikleri hadisleri, olduğu gibi nakledemediklerinden dolayı duydukları rahatsızlığı dile getirmeleri üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, *“Helal haram, haramı da helal yapmadığımız ve manada isabet ettiğiniz takdirde bunda bir sakınca yoktur”* buyurması, mana ile rivayete müsaade ettiğine delalet etmektedir.⁴ Zira, hadis naklinde son derece hassas ve dikkatli olan sahâbe-i kirâmın, herhangi bir zaruret olmaksızın hadislerin esas metnini terk edip, bunları keyfi bir suretle başka lafızlarla rivayet ettiği düşünülemez.

Bu makalede,⁵ teşehhüd duası ile alakalı hadisler manen rivayet bağlamında ele alınarak, muhtelif tariklerden nakledilen metinler arasındaki lafız farklılıkları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Buradaki esas gaye lafızlar arasındaki farklılıkları ortaya koymak olduğu için, özellikle metin üzerine durulup, rivayetlerin senetleri zikredilmeyecek, dolayısıyla isnatlarının sıhhatine dair herhangi bir değerlendirme de yapılmayacaktır.⁶ Rivayetlerin isnadı hakkında araştırma yapmak isteyen kimselerin bunlara kolay ve kısa bir şekilde ulaşmaları için, rivayetlerin tahrici ile iktifa edilecektir.

TEŞEHHÜD KELİMESİNİN LÜGAVÎ VE İSTİLÂHÎ MANALARI

“Teşehhüd” (التَّشَهُّد) lügatte; *tahiyyat duasını okumak*;⁷ *şehadet kelimesini söylemek*⁸ gibi manalara gelmekle birlikte, ıstılahta da lügat manasına yakın bir anlamda kullanılmış ve *tahiyyat duasının ta-*

³ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bâ'isü'l-Hasis ilâ İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 141.

⁴ Adurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Dâru Taybe, ts.), 1/534.

⁵ Teşehhüd veya Tahiyyat duası ile alakalı yapılan *-tesbit edebildiğimiz-* bazı çalışmalar şunlardır; Fahrettin Atar'ın Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'nde yayınlanan *“Teşehhüd”* maddesi, Sami Şahin'in *“Tahiyyatta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlîli ve Fıkhî Yaklaşımlar”*, Selim Demirci'nin *“Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri”*, Şenol Saylan'ın *“Teşehhütte Şehadet Parmağıyla İşaret Esmasında Diğer Parmakların Yumulması Hususunda Süphelerin Giderilmesi”*, Mustafa Aydın'ın *“Tahiyyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlîli”* ve Üzeyir Durmuş'un *“Teşehhüdü Mî'râcla İlişkilendiren Rivâyet Üzerine Bir Araştırma”* başlıklı kaleme aldıkları makaleler. Bu değerli çalışmalarda, tahiyyat/teşehhüd ile muhtelif meseleler ele alınmakla birlikte, teşehhüd duası ile alakalı rivayetlere kısmen değinilmiş, ancak makalelerin asıl konusundan ve bağlamından kopmamak için sahâbe-i kirâm tarafından rivayet edilen muhtelif teşehhüd dualarının tamamı zikredilmemiştir. Biz makalemizde *-tespit edebildiğimiz-* farklı sahabelerden nakledilen her bir teşehhüd duasını ayrı ayrı zikrederek, bir rivayetin diğer varyantlarında farklı lafızlar varsa bunlara da temas etmeye ve metinler arasındaki farklılıklara dikkat çekip, bunları mana ile rivayet bağlamında değerlendirmeye çalışacağız. Bununla birlikte, teşehhüd/tahiyyat duası ile alakalı farklı araştırmalar yapmak isteyen kimseler için de söz konusu dua metinlerinin tamamını zikretmek suretiyle, bu dualara toplu bir şekilde ulaşabilme ve her birine aynı anda nazar edip, aralarında bir mukayese ve mülahaza yapma imkanı sunmaya gayret göstereceğiz.

⁶ Teşehhüd ile alakalı bazı rivayetlerin isnad tahlîli ve tenkidi hususunda geniş bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-Habîr fi Tahrici Ehâdisi's-Şerhi'l-Vecîzi'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/641; Muhammed b. Alî b. Âdem el-İsyûbî el-Vellevi Âdem el-İsyûbî, *Zahîratü'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Mücteba* (Dâru'l-Mirâci'd-Devliyye li'n-Neşr / Dâru Âl-i Berûm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424), 14/135, 136. Mustafa Aydın, *“Tahiyyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlîli”*, *Turkish Academic Research Review* 8/1 (ts.), 207-230.

⁷ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî el-Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, ts., “şhd”, 8/257; Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vasîf* (Dâru'd-Da'vet, ts.), “teşehhüd”, 1/497.

⁸ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), “Teşehhüd”, 5/4773.

mami;⁹ *namazda (hususî olan)*¹⁰ *tahiyyât duasını okumak*¹¹ gibi ifadelerle tarif edilmiştir. Bu kelimenin sahabe ve tâbiîn devrinde *tahiyyetü's-salât ve hutbetü's-salât* gibi isimlerle anıldığı, daha sonraki dönemlerde ise bu metnin sonundaki kelime-i şehâdetten dolayı *teşehhüd* ismi verildiği de ifade edilmiştir.¹²

Teşehhüd duasının muhtelif lafızlarla yirmi dört sahabe tarafından rivayet edildiği nakledilmiş¹³ ve bu sahabelerin isimleri şu şekilde zikredilmiştir.¹⁴

1. Ebû Bekir es-Sıddîk (r.a)
2. Ömer b. Hattâb (r.a)
3. Alî b. Ebî Tâlib (r.a)
4. Âişe (r.anhâ)
5. Ebû Musâ el-Eş'arî (r.a)
6. Abdullâh b. Mes'ûd (r.a)
7. Abdullâh b. Abbâs (r.a)
8. Abdullâh b. Ömer (r.a)
9. Ebû Saîd el-Hudrî (r.a)
10. Câbir b. Abdillâh (r.a)
11. Selmân el-Fârisî (r.a)
12. Semûre b. Cündüb (r.a)
13. Abdullâh b. Zübeyr (r.a)
14. Muâviye b. Ebî Süfyân (r.a)
15. Ebû Humeyd es-Sâidî (r.a)
16. Ebû Hüreyre (r.a)
17. Hüseyin b. Alî (r.a)
18. Talhâ b. Ubeydullâh (r.a)
19. Enes b. Mâlik (r.a)
20. Huzeyfe b. Yemân (r.a)
21. Fadl b. Abbâs (r.a)
22. Ümmü Seleme (r.a)
23. Muttalib b. Rebîa (r.a)
24. İbn Ebî Evfâ (r.a)

Ancak teşehhüd hakkında rivayeti bulunduğu ifade edilen bu sahabelerin hepsinin müstakil bir teşehhüd duası naklettiği ettiği söylenemez. Teşehhüd ile alakalı rivayetler bütüncül bir yaklaşımla mülâhaza edildiğinde, bunları muhtevası itibarıyla iki kısım altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan, birinci kısım doğrudan teşehhüd duası ile alakalı olan rivayetler, ikinci kısım ise dolaylı olarak teşehhüd veya tahiyyat ile alakalı rivayetlerdir.

Bu isimlerden *-tesbit edebildiğimiz kadarıyla-* ilk on beş sahabeye isnad rivayetler birinci kısma dahil olup her birinden müstakil bir teşehhüd duası nakledilmişken, geri kalan diğer sahabelerin rivayetleri ise ikinci kısmın altında değerlendirilebilir.

⁹ Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fıkhîyye Lüğaten ve Istilâhen* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1408), "Teşehhüd", 202.

¹⁰ Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kanîbî, *Mu'cemü Lüğati'l-Fukahâ* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1408), "Teşehhüd", 131.

¹¹ Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-Fıkhîyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1324), "Teşehhüd", 57; Kâsım b. Abdillâh Emîr Alî el-Konevî, *Enîsü'l-Fukahâ fî Ta'rifâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ*, thk. Yahyâ Hasen Murâd (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), "Teşehhüd", 28.

¹² "Teşehhüd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ts.

¹³ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm el-Mevsûleti ilâ Büluğî'l-Merâm*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk (Suûd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1433), 2/238; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/114; Muhammed b. Alî b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *el-Bahrü'l-Muhîti's-Seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426), 9/381.

¹⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-Habîr*, 1/641; Âdem el-İsyûbî, *Zahîratü'l-Ukbâ fî Şerhi'l-Mücteba*, 14/133.

Çünkü bu rivayetler, ya *Enes b. Mâlik (r.a.)*'ın¹⁵ rivayetinde olduğu gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in teşehhütten sonra okuduğu bazı muhtelif sığınımına dualarını ihtiva eden veya *Ümmü Seleme*,¹⁶ *Fadl b. Abbâs*¹⁷ ve *Muttalib b. Rabîa (r.anhum)*'un¹⁸ rivayetlerinde olduğu gibi namazda teşehhüd okunması gerektiğine, bu dua terkedilerek kılınan namazın noksan olduğuna delalet eden yahut *Talhâ b. Ubeydullâh (r.a.)*'ın¹⁹ rivayetinde olduğu gibi sahabenin Hz. Peygamber (sav)'e salât ve selâm hakkında sordukları soruları ifade eden veyahut *Ebû Hureyre*,²⁰ *Huzeyfe b. Yemân*²¹ ve *İbn Ebî Evfâ*²² (*r.anhumâ*)'nın rivayetlerinde olduğu gibi herhangi bir şekilde tahiyat duası ile irtibatı bulunan²³ bir mahiyette sahiptirler. *Hüseyn b. Alî (r.a.)*'ın ismi ise, muhtemelen babası Hz. Alî (r.a.)'dan naklettiği teşehhüd duası kendisi tarafından rivayet edildiği için mezkur yirmi dört sahabe arasında zikredilmiş olup, İbn Hacer el-Askalânî'de buna işaret etmektedir.²⁴

İsimleri zikredilen sahabelerin haricinde, dolaylı bir şekilde teşehhüdle alakalı rivayetleri bulunan daha başka sahabeler de bulunmaktadır. *Ka'b b. Ucre*,²⁵ *Beşir b. Sâ'd*,²⁶ *Fedâle b. Ubeyd*,²⁷ *Zeyd b. Hârice*,²⁸ *Büreyde el-Huzâ*²⁹, *Mihcen b. el-Edrâ*³⁰, *Ammâr b. Yâsir*³¹ ve *Usâme b. Umeyr*³² (*r.anhum*)

¹⁵ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404), 5/218; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kutsî, 1414), 2/144.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 23/367.

¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1421), 3/315; 29/68; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395), "Salât", 166.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/66, 70; Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât," 167; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. Alî en-Nesâî, *es-Sünen (El-Müctebâ)* (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348), "Salât," 301; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "İkâmetü's-Salât", 172.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/16; Nesâî, *es-Sünen*, "Sehv", 52.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şüabü'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid - Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 11/227; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *ed-Da'avâtü'l-Kebîr*, thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr (Kuveyt: Şirketü Ğurâs li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2009), 2/71.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/379.

²² Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/140; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *Câmiu'l-Mesânîd ve's-Süneni'l-Hâdî li-Akveini Sünen*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh ed-Dehîş (Beyrût: Dâru Hadr, 1419), 5/60.

²³ Ebû Hüreyra (r.a.)'ın rivayetinden, bu teşehhüd duasının Hz. Peygamber (s.a.v.)'in namazda değil, evine girdiğinde okuduğu bir dua olduğu anlaşılmaktadır. Huzeyfe b. Yemân (r.a.)'nın rivayeti ise kendisinin namazda işittiği bir bazı medh-ü senâ ke-limelerini Hz. Peygamber (s.a.v.)'e haber vermesi ile alakalıdır. İbn Ebî Evfâ (r.a.)'ın rivayetinde ise, müşriklerin Mekke'ye girdiklerinde, tanrılarına "Size selam olsun, hoşnut kalın" dedikleri, bunun üzerine Allâh'u Teâlâ'nun Peygamber'ine tahiyât duasını indirdiği ifade edilmektedir.

²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-Habîr*, 1/641.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, thk. Heyet (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311), "Ehâdis-i Enbiyâ", 13; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar mine's-Süneni bi-Nakli'l-Adli an'il-Adli ilâ Rasûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem*, thk. Ahmed b. Rifâat b. Osmân Hilmi el-Karahisarî vd. (Türkiye: Dâru't-Tabaâtü'l-Âmire, 1334), "Salât", 406.

²⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvattâ-i Mâlik bi Rivâyeti Ebî Mus'ab ez-Zührî*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Muhammed Halîl (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412), "Sehv", 573; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/38; Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, "Salât", 405; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salât", 182; Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 35; Nesâî, *es-Sünen*, "Sehv", 49; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412), "Salât", 86.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/363; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 10; Tirmizî, *es-Sünen*, "Da'vât", 66; Nesâî, *es-Sünen*, "Sehv", 48.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/239; Nesâî, *es-Sünen*, "Sehv", 52.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/92.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/310; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 184; Nesâî, *es-Sünen*, "Sehv", 58.

³¹ Nesâî, *es-Sünen*, "Sehv", 62.

bunlardan bazılarıdır. Ancak bu sahabelerden nakledilen hadislerde doğrudan teşehhüd duası ile alakalı olmayıp, muhtevası itibarıyla ikinci kısma dahil edebileceğimiz rivayetlerdir.

Binaenaleyh, makalemizin ana konusu teşehhüd duaları arasındaki lafız farklılıklarına işaret etmek olması hasebiyle, bunlardan sadece kendilerinden müstakil bir teşehhüd duası nakledilen sahabelerin rivayetlerinin tahriri ve tahlili yapılacak, diğer rivayetlere ise temas edilmeyecektir. Rivayet edilen teşehhüd duası metinlerinin ve bu rivayetin sevkindeki ifadelerin değerlendirilmesi yapılırken, öncelikle kütüb-ü tis'ada yer alan rivayetler esas alınacak, ardından kütüb- tis'a haricindeki hadis kitaplarında nakledilen ilgili rivayetler de taranmak suretiyle, şayet farklı bir ibare veya ifade varsa, parantez içinde yazılarak, kaynağına atıf yapılacaktır.

TEŞEHHÜD DUSASI İLE ALAKALI RİVAYETLER

Abdullâh b. Mes'ûd (r.a.)'ın Rivayeti:

، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ التَّجِبَاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ ،
، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ،
، وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Rivayetlerdeki Dua Metninin Tahlili

Abdullâh b. Mes'ûd (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası, kütüb-ü tis'a müellifinin tamamı tarafından mezkur lafızlarla nakledilmiştir.³³

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Rivayetin farklı varyantlarında dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler, hadisin muhtevasına zarar vermeyecek ve manasını değiştirmeyecek bir mahiyete sahip olup, aralarında bazı farklılıklar mevcuttur;

Bazı rivayetlerde; "...Bizler, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in arkasında namaz kılarken, 'Allâh'a selam olsun' derdik. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün namazını bitirip bize dönerek; 'Allâh'a selâm olsun demeyin. Çünkü selâm Allâh'ın kendisidir (sıfatlarından biridir). Siz sadece şunları söyleyin..." buyurup, mezkur teşehhüd duasını öğrettiği nakledilmiştir.³⁴

Bazı rivayetlerde; "...Bizler, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile beraber (arkasında)³⁵ namaz kılarken 'Allâh'ın salih kullarına' demeden önce 'Selâm, Allâh'a, Cebrail'e, Mikâil'e, (İsrâfil'e)³⁶ (mukarrabûn melekelere)³⁷ (bütün meleklerle)³⁸ falan meleğe, filan salih kula olsun' diye söyledik (melekleri sayardık).³⁹ Rasûlullâh (s.a.v) bunu işittikten sonra, bizlere oturduğumuzda sadece teşehhüd duasını oku-

³² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 1/195; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1411), 3/721.

³³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvattâ-i Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdülvahhâb Abdüllatif (el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), "Salât", (Hadis No. 148); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/28, 121; 7/37, 50, 117, 151, 227, 238, 247, 332, 392, 428; Dârimî, *es-Sünen*, "Salât", 84 (Hadis No. 1379, 1380); Buhârî, *es-Sahih*, "Ezân", 145 (Hadis No. 831), 147 (Hadis No. 835); "Amel fi's-Salât", 4 (Hadis No. 1202); "Bedü's-Selâm", 3 (Hasi No. 6230); İsti'zân", 28 (Hadis No. 6265); "Tevhîd", 5 (Hadis No. 7381); Müslim b. Haccâc, *es-Sahih*, "Salât", (Hadis No. 402); İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkametü's-Salât", 24 (Hadsı No. 899) "Nikâh", 19 (Hadis No. 1892); Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 100 (Hadis No. 289); "Nikâh", 17 (Hadis No. 1105); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadsı No. 967); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbîk", 100 (Hadis No. 1162, 1163, 1164, 1165, 1166, 1167, 1168, 1169, 1170, 1171); "Sehiv", 41 (Hadis No. 1277), 43 (Hadis No. 1279), 56 (Hadis No. 1298).

³⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, (Hadis No. 148); Buhârî, *es-Sahih*, Tevhîd", 5 (Hadis No. 7381); Müslim b. Haccâc, *es-Sahih*, "Salât", (Hadis No. 402).

³⁵ Buhârî, *es-Sahih*, "Ezan", 146 (Hadis No. 831).

³⁶ Dârimî, *es-Sünen*, 2/845 (Hadis No. 1379).

³⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 2/200 (Hadis No. 3064); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 10/43 (Hadis No. 9898).

³⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 10/46 (Hadis No. 9908).

³⁹ Ebû Abdürrahmân Ahmed b. Şuayb. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasen Abdülmünim Şebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), "Sûratül-Haşr", 10 (Hadis No. 11520).

mamızı ve böyle söylediğimiz takdirde yerde ve gökte bulunan Allâh'ın bütün salih kullarına selam vermiş olacağımızı haber verdi...” şeklindeki ifadeyle birlikte mezkur teşehhüd duası zikredilmiş, ⁴⁰ buna benzer bazı rivayetlerde ise; “*...Bizler namazda ne okuyacağımızı bilmiyorduk ve Allâh'â, Cebrâil'e, Mikâil'e selam olsun diyorduk. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) bizlere teşehhüdü öğretti...*”;⁴¹ “*...Bizler Rasûlullâh (s.a.v.)'in arkasında namaz kıldığımızda içimizden biri falancaya selam olsun deyip, ona ayrıcalık verirdi...*”;⁴² “*...Selâm Allâh'ın üzerine, Rabbimizden de bizim üzerimize olsun derdik...*”;⁴³ “*...Kullarından Allâh'a selâm olsun, falancaya selam olsun derdik...*”;⁴⁴ “*...Bizler, Rasûlullâh (s.a.v.) ile beraber namazda oturduğumuzda 'Allâh'ın salih kullarına' demeden önce falancaya, filancaya (isimlerini bildiğimiz şu meleğe, şu peygambere)*⁴⁵ *selam olsun' derdik. Rasûlullâh (s.a.v.) böyle demeyin, sadece şöyle söyleyin diyerek teşehhüd duasını okumamızı, bunu söylediğimiz takdirde yerle gök arasında bulunan bütün salih kullara selamın ulaşacağını haber verdi...*”;⁴⁶ “*...Bizler, 'tahiyyat namaz içindedir' deyip, bazı isimleri söyler ve bazılarımız bazılarına selam gönderirdi. Rasûllâh (s.a.v.) bunu işittiğinde, bizlere -bunun yerine- teşehhüd duasını okumamızı söyledi ve şayet böyle yapmamız durumunda yerde ve gökte bulunan Allâh'ın bütün salih kullarına selam vermiş olacağımızı haber verdi...*”⁴⁷ gibi ifadeler yer almış, “*...Teşehhüd bizlere farz kılınmadan önce, 'Allâh'a, Cebrâil'e ve Mikâil'e selâm olsun' derdik...*” şeklinde nakledilen bir diğer benzer rivayette ise teşehhüdün farz kılındığı ifadesine yer verilmiştir.⁴⁸

Bazı rivayetlerde; “*...Hz. Peygamber (s.a.v.)'e her hayrı açan ve toplayan -veciz- şeyler öğretiliyordu. Biz ise, O öğretilene kadar namazlarımızda ne okuyacağımızı dahi bilmiyorduk. Nihayet bize teşehhüd duasını öğretip, okumamızı buyurdu...*” şeklindeki ifadeden sonra mezkur teşehhüd duası zikredilmiş, ⁴⁹ buna benzer bazı rivayetlerde ise; “*...Muhammed (a.s.)'a her hayrı açan, toplayan ve kapatan -bir takım kelimeler- öğretiliyordu. O bize; 'Her iki rekata oturduğunuzda şunları -teşeddüd- okuyun buyurdu'...*”;⁵⁰ “*...Bizler Rasûlullah (s.a.v.) ile beraberken hiçbir şey bilmiyorduk. O bize namazın her oturuşunda tahiyyat okumamızı söyledi...*”;⁵¹ “*...Bizler -namazdaki oturuşların- her iki rekatında rabbimizi tesbîh, tekbîr, tahmîd (ve zikr)*⁵² *etmekten başka ne okuyacağımızı bilmiyorduk. Rasûllâh (s.a.v.) hayrın başını ve sonunu öğreterek, her rekata oturduğumuzda teşehhüdü okumamızı ve şöyle söylememiz gerektiğini buyurdu...*”;⁵³ “*... Rasûlullâh (s.a.v.) bizlere her iki rekata oturduğumuzda teşehhüd duasını okumamızı öğretiyordu...*”⁵⁴ gibi ifadeler yer almış, “*...Rasûlullâh (s.a.v.)'e başından sonuna kadar hayır olan -veciz sözler- öğretiliyordu. O da bize hutbetü's-salâtı öğretti...*” şeklindeki bir rivayette teşehhüd duası *hutbetü's-salât* olarak;⁵⁵ “*...Bizler namazda ne okuyacağımızı bilmiyorduk. Rasûlullâh (s.a.v.) bizlere cevâmiu'l-kelimi öğretti ve şöyle söyleyin dedi...*” şeklindeki bir rivayette de teşehhüd duası *cevâmiu'l-kelim* olarak tabir edilmiştir.⁵⁶

⁴⁰ İbn Mâce, *es-Sünen*, “İkâmetü's-Salât”, 24 (Hadis No. 889); Nesâî, *es-Sünen*, “Tatbîk”, 100 (Hadis No. 1168, 1169); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/150 (Hadis No. 4064); Buhârî, *es-Sahih*, “İsti'zân”, 3 (Hadis No. 6230).

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/116 (Hadis No. 4017).

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/34, (Hadis No. 3919), 177 Hadis No. 4101), 237 (Hadis No. 4177).

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/35 (Hadis No. 3920).

⁴⁴ Buhârî, *es-Sahih*, “Ezân”, 147 (Hadis No. 835); Nesâî, *es-Sünen*, “Sehv”, 56 (Hadis No.1298).

⁴⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 10/43 (Hadis No. 9896).

⁴⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 181 (Hadis No. 968).

⁴⁷ Buhârî, *es-Sahih*, “Amel fi's-Salât”, 4 (Hadis No. 1202).

⁴⁸ Nesâî, *es-Sünen*, “Sehv”, 41 (Hadis No. 1277).

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/422 (Hadis No. 3877).

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/227 (Hadis No. 4160).

⁵¹ Nesâî, *es-Sünen*, “Tatbîk”, 100 (Hadis No. 1166).

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türki (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432), “Salât”, 262 (Hadis No. 2894).

⁵³ Nesâî, *es-Sünen*, “Tatbîk”, 100 (Hadis No. 1163).

⁵⁴ Tirmizî, *es-Sünen*, “Salât”, 100 (Hadis No. 289).

⁵⁵ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 19 (Hadis No. 1892).

⁵⁶ Nesâî, *es-Sünen*, “Tatbîk”, 100 (Hadis No. 1167).

Bazı rivayetlerde; “...*Rasûlullâh (s.a.v.), ellerimi avuçlarının içine alarak (ellerimi tutarak)*⁵⁷, *Kur’ân-ı Kerîm’den bir sûre öğretir gibi bana teşehhüd duasını öğretti...*” şeklinde müsel olarak nakledilmiştir.⁵⁸

Bazı rivayetlerde; “...*Rasûlullâh (s.a.v.) bana namazın ortasında ve sonunda teşehhüd duası okunması gerektiğini öğretti...*” şeklindeki ifadedden sonra, bu duayı insanların bizzat Abdullâh b. Mes’ûd (r.a.)’ın kendisinden dinleyerek -Kur’ân-ı Kerîm’deki vâv ve elif harflerini ezberledikleri gibi⁵⁹ ezberledikleri, onun da namazın ortasında ve sonunda sol kalçası üzerine oturup, teşehhüd duasını okuyarak fiili olarak da tatbik ettiği nakledilmiştir.⁶⁰

Bazı rivayetler de ise, Abdullâh b. Mesud (r.a.)’ın, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in teşehhüd de mezkur duayı okuduğunu haber verdiği,⁶¹ başka bir rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’in İbn Mesûd (r.a.)’a teşehhüdü bizzat öğrettiği ve onu insanlara da öğretmesini emrettiği,⁶² bazı rivayetlerde İbn Mesûd (r.a.)’ın ‘*Hz. Peygamber (s.a.v.) bana teşehhüdü öğretti*’,⁶³ bazı rivayetler de ise, “*Hz. Peygamber (s.a.v.) bize öğretti*”⁶⁴ şeklinde ifadeler kullandığı nakledilmiştir.

Bazı rivayetlerin sonunda ise, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in İbn Mesûd (r.a.)’a teşehhüd duasını öğrettikten sonra, ziyade olarak “*Bunu söylediğinde veya böyle yaptığında namazını tamamlamış olursun. Şayet kalkmak istersen kalk, oturmak istersen otur.*” ibaresi mevcuttur.⁶⁵

İlk dönem tefsirlerde, bu lafızlarla rivayet edilen teşehhüd duasının vürûd sebebi Mi’râc gecesi ile ilişkilendirilerek şu şekil bir anlatıma yer verilmiştir;

“*Mi’râc gecesi Cebrâil (a.s.), Hz. Peygamber (s.a.v.)’i sidretü’l-müntehâya kadar götürdü ve oraya varınca Rabbine selam vermesini işaret etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) (الْحَيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ لِلَّهِ وَالطَّيِّبَاتُ) ‘Bütün tahiyâtlar, salâtlar ve selamlar ancak Allâhu Teâlâ’yadır’ diye selam verdi. Allâhu Teâlâ’da (السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ) ‘Ey Nebi! Allâh’ın selâmı, rahmeti ve bereketi de senin üzerine olsun’ buyurarak mukabelede bulundu. Hz. Peygamber (s.a.v.) Allâh’ın selamından ümmetinde hissedar olmasını murad etti ve (السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ) ‘Selâm bize ve Allâh’ın salih kulları üzerine olsun’ buyurdu. Bu mukabeleye şahit olan Cebrâil (a.s.) ve bütün semâvât ehli (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ) ‘Şehâdet ederim ki Allâh’tan başka ilah yoktur. ve yine şehâdet ederim ki Muhammed (a.s.) O’nun kulu ve rasûlüdür.’ diyerek şehadet getirdiler.”⁶⁶*

Kütüb-ü Tis’a müelliflerinden sadece Tirmizî’nin tahrir ettiği bir rivayette ise, tâbiinden olan Hu saym isimli bir zatın rüyasında Hz. Peygamber (s.a.v.)’i gördüğü ve kendisine “*Ya Rasûlallâh! İnsanlar teşehhüd hakkında ihtilafa düştüler*” demesi üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in; “*İbn Mesûd’un teşehhüdüne tabi ol*” buyurduğu nakledilmiştir.⁶⁷

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/331 (Hadis No. 4305); Dârimî, *es-Sünen*, 2/846 (Hadis No. 1370).

⁵⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, “İsti’zân”, 28 (Hadis No. 6265); Nesâî, *es-Sünen*, “Tatbîk”, 100 (Hadis No. 1171); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/50 Hadis No. 3935).

⁵⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Muhtasaru’l-Muhtasar mine’l-Müsned anî’n-Nebî Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bi-Nakli’l-Adli anî’l-Adli Mevsûlen İleyhi Sallallâhu Aleyhi ve Sellem min Gayri Kat’i fi’l-İsnâd ve lâ Cerh fi Nâkili’l-Ahbârî’lleti Nezküruhâ bi-Meşîeti’llâhi Teâlâ*, thk. Muhammed Mustafâ el-Azamî (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), “Salât”, 220 (Hadis No. 702).

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/392 (Hadis No. 4382).

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/246 (Hadis No. 4189); Nesâî, *es-Sünen*, “Tatbîk”, 100 (Hadis No. 1170).

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/28 (Hadis No. 3562).

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/49 (Hadis No. 3935); Buhârî, *es-Sahîh*, “İsti’zân”, 28 (Hadis No. 6265); Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, “Salât”, (Hadis No. 402).

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/36 (Hadis No. 3921); Tirmizî, *es-Sünen*, “Nikâh”, 17 (Hadis No. 1105); Nesâî, *es-Sünen*, “Tatbîk”, 100 (Hadis No. 1164).

⁶⁵ Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1424), “Salât”, 44 (Hadis No. 1334); Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Müsnedü Ebî Hanîfe bi Rivâyeti Ebî Nuaym el-İsbahânî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Mektebetü’l-Kevser, 1415), 93.

⁶⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrâhîm es-Semerkandî Semerkandî, *Bahrü’l-Ulûm*, ts., 1/189; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 1436), 16/218.

⁶⁷ Tirmizî, *es-Sünen*, “Salât”, 100 (Hadis No. 289).

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti kütübü tis'a müelliflerinden, Buhârî ve Müslim *Sahîh*'lerinde;⁶⁸ İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî *Sünen*'lerinde;⁶⁹ İmâm Mâlik *Muvattâ*'nda;⁷⁰ Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde⁷¹ tahrir etmişlerdir.

Kütübü tis'a müelliflerinin haricinde bu rivayeti, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân *Sahîh*'lerinde;⁷² Dârekutnî *Sünen*'inde;⁷³ Nesâî ve Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*'larında;⁷⁴ Tayâlîsi, İbn Ebî Şeybe, Bezzâr, Ebû Ya'lâ, Şâşî ve Ebû Hanîfe *Müsned*'lerinde;⁷⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe *Musannef*'lerinde;⁷⁶ İbn Cârûd *Müntekâ*'sında;⁷⁷ Tûsî, Ebû Avâne ve Ebû Nuaym *Müstahrec*'lerinde;⁷⁸ Taberânî *Mu'cem*'inde;⁷⁹ Hâkim en-Nisâbüri *Müstedrek*'inde;⁸⁰ Silefî *Tuyûriyyât*'ında⁸¹ tahrir etmişlerdir.

Abdullâh b. Ömer (r.a.)'ın Rivayeti:

Abdullâh b. Ömer (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası hususunda, *İmâm Mâlik*, *Ebû Dâvûd* ve *Dârekutnî* olmak üzere üç farklı metin nakledilmiştir.

İmâm Malik'in Rivayeti;

، ، النَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ لِلَّهِ وَالرَّكَّاتُ لِلَّهِ بِسْمِ اللَّهِ

، وَشَهِدْتُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، ، شَهِدْتُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Muvatta'nın üç farklı nüshasında aynı senedle nakledilen dua metni, *Muhammed eş-Şeybânî* nüshasında mezkur lafızlarla zikredilmişken, ⁸² *Mus'ab ez-Zührî* ve *Yahyâ el-Leysî* nüshalarındaki ri-

⁶⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, "Amel fi's-Salât", 4; "İsti'zân", 3, 28; "Ezan", 145, 147; "Da'vât", 17; Tevhîd, 4; Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, "Salât", 16.

⁶⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmtü's-Salât", 24; "Nikâh", 19; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181; Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 100; "Nikâh", 17; Dârimî, *es-Sünen*, "Salât", 83; Nesâî, *es-Sünen*, "Tâtbîk", 100; "Sehv", 4143 , 56.

⁷⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, "Teşehhüd fi's-Salât" 148.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/28422 ; 7/34, 49, 108, 116, 151, 177, 227, 238, 246, 331, 392, 428.

⁷² İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/348, 350, 356; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433), 2/66, 83, 86, 87, 394; 4/49; 7/370, 584.

⁷³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/160, 164, 165, 166, 167.

⁷⁴ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/, 374, 375, 376, 377, 378; 2/68, 78; 7/141; 10/295; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/646, 647, 672; 4/5, 57, 615; 14/208.

⁷⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlîsi, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419), 1/201, 219, 241; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Müsned*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/148, 166, 216, 280; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm vel-Hikem, 2009), 4/354; 5/17, 24, 62, 95, 111, 125, 136, 146, 150, 153, 187, 200, 297, 405, 417; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, 9/13, 68, 236; Ebû Saîd el-Heysen b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâşî el-Binkesi Şâşî, Heysen b. Küleyb, *el-Müsned*, ed. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm vel-Hikem, 1410), 1/354, 420; 2/30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38; 2/139, 314; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsned (Ebû Nuaym el-İsbehânî Rivayeti)*, 83, 93, 117.

⁷⁶ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/199, 200; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî (Riyâd: Dâru Künûzi İşbilyâ, 1436), 3/138, 139, 140.

⁷⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. el-Cârûd en-Nisâbüri İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsnedeti an Rasûlillâh Salâllâhu Aleyhi ve Sellem*, thk. Ebû İshak el-Huveynî (Kâhire: Dâru't-Takvâ, 1428), 84/228.

⁷⁸ Ebû Alî el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Muhtasarü'l-Ahkâm el-Müstahrec alâ Câmi'i't-Tirmizî*, çev. Üneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnîsi (Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâ'i-Eseriyye, 1415), 2/161; Yakûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî Ebû Avâne, *el-Müsnedü'l-Mührec alâ Kitâbi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Heyet (Suûd: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1435), 5/392, 395, 397; 11/286; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-Müstahrec alâ Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1417), 2/26.

⁷⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 10/39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56; 13/128.

⁸⁰ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 2/25, 26.

⁸¹ Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî, *et-Tuyûriyyât*, thk. Desmân Yahyâ Meâlî - Abbâs Sahr el-Hasen (Riyâd: Mektebetü'l-Ezvâ'i's-Selef, 1425), 2/410, 745.

⁸² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, "Teşehhüd", (Hadis No. 147).

vayetler birbirleri ile aynı olup, ⁸³ *Muhammed eş-Şeybânî* rivayetiyle farklılık arz etmektedir. Bu iki nüshada (الصَّلَاةُ), (الرَّكْعَاتُ) ve ikinci (شَهْدَتُ) kelimelerinden önceki vav harfi bulunmamakla birlikte, (عَلَيْكَ أَيُّهَا) ibaresi yerine sadece (عَلَى) harf-i cerri zikredilmiştir.

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; “...*Abdullâh b. Ömer (r.a.) -namazda teşehhüd okuyordu ve şöyle söylüyordu...*” ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.⁸⁴ Bir rivayette ise; İbn Cüreyc’in, Nâfi’e “...*İbn Ömer’in teşehhüdü nasıldı?...*” diye sorması üzerine, Nâfi’in cevaben bu teşehhüd duasını söylediği nakledilmiştir.⁸⁵

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti kütübü tis’a müelliflerinden, sadece İmâm Mâlik *Muvatta*’nda⁸⁶ tahrir etmiştir.⁸⁷

Kütübü tis’a müelliflerinin haricinde bu rivayeti, Abdürrezzâk b. Hemmâm *Musanef*’inde;⁸⁸ Beyhakî *es-Sünenü’l-Kübrâ*’sında⁸⁹ tahrir etmişlerdir.

Ebû Dâvûd’un Rivayeti;

اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ ، {وَوَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ} ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Ebû Dâvûd tarafından nakledilen dua metni, Abdullâh b. Mesûd (r.a.)’ın rivayetiyle hemen hemen aynı olmakla birlikte, bu rivayette iki şahadet arasında (وَوَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ) ziyadesi mevcuttur. Ziyade olan bu ibareyi Abdullâh b. Ömer (r.a.)’in bizzat kendisinin ilave ettiğini söylediği nakledilmiştir.⁹⁰

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; “... *Abdullâh b. Ömer (r.a.), Rasûlullah (s.a.v.)’in teşehhüdü hakkında şunu rivayet etmiştir...*” ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.⁹¹ *Heysemî*’nin rivayetinde, senedin ravilerinden Abdullâh b. Bâbey’in; “...*Abdullâh b. Ömer (r.a.)’ın yanında namaz kılmuştum. Namaz bittiğinde eliyle uyluklarıma vurarak, ‘Sana Rasûlullâh (s.a.v.)’in bize öğrettiği şekilde, tahiyatı öğreteyim mi?’ diye sordu ve ardından tahiyat kelimelerini okudu...*” ziyadesi mevcuttur.⁹²

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti kütübü tis’a müelliflerinden, sadece Ebû Dâvûd *Sünen*’inde tahrir etmiştir.⁹³

⁸³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Ebû Mus’ab ez-Zührî Rivayeti)*, “Teşehhüd”, (Hadis No. 500); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvattâ-i Mâlik bi Rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî*, thk. Muhammed Mustafâ el-Azamî (Müessesetü Zâyid b. Sultân Âli Nihyân, 1425), “Teşehhüd”, (Hadis No. 301).

⁸⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, “Teşehhüd”, (Hadis No. 147); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Ebû Mus’ab ez-Zührî Rivayeti)*, “Teşehhüd”, (Hadis No. 500); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivâyeti)*, “Teşehhüd”, (Hadis No. 301).

⁸⁵ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musanef*, 2/203 (Hadis No. 3073).

⁸⁶ Bu rivayet *Muvatta*’ın üç farklı nüshasında da yer almaktadır.

⁸⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, “Teşehhüd”, 147; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Ebû Mus’ab ez-Zührî Rivayeti)*, “Teşehhüd”, 500; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivâyeti)*, “Teşehhüd”, 301.

⁸⁸ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musanef*, 2/203.

⁸⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/656.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 181 (Hadis No. 971).

⁹¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 181 (Hadis No. 971).

⁹² Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, 2/114 (Hadis No. 2866).

⁹³ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 181.

Kütübü tis'a müelliflerinin haricinde bu rivayeti, *Dârekutnî Sünen*'inde;⁹⁴ Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında⁹⁵ tahrir etmişlerdir.

Dârekutnî'nin Rivayeti;

اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ النَّجِيَّاتِ الطَّيِّبَاتِ الرَّائِحَاتِ لِلَّهِ ،
إِلَّا اللَّهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ
، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، { وَحَدَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ } ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Kütüb-ü tis'ada yer almayıp, sadece *Dârekutnî* tarafından nakledilen bu rivayet ise hem İmâm Mâlik'in hem de Ebû Dâvûd'un rivayetine benzemekle birlikte, lafız cihetinden farklılık arz etmektedir. Bu rivayet diğer iki rivayet ile mukayese edildiğinde, iki rivayetin telif edilmiş şeklinde rivayet edildiği izlemi vermektedir.

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; Abdullâh b. Ömer (r.a.)'ın "... *Rasûlullâh (s.a.v.) bize teşehhüdü öğretiyordu...*" dedikten sonra mezkur teşehhüd duasını söylediği nakledilmiştir.⁹⁶

Rivayetin Tahrici

Bu rivayeti sadece *Dârekutnî Sünen*'inde⁹⁷ tahrir etmiştir.

Abdullâh b. Abbâs (r.a.)'ın Rivayeti:

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ الْمُبَارَكَاتِ الصَّلَوَاتِ الطَّيِّبَاتِ لِلَّهِ ،
، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ
، ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Abdullâh b. Abbâs (r.a.)'a isnad edilen dua metni *Müslim*, *İbn Mâce* ve *Ebû Dâvûd*'un rivayetlerinde mezkur lafızlarla nakledilirken, ⁹⁸ *Ahmed b. Hanbel*'in rivayetinde ikinci (السَّلَامُ) lafzı⁹⁹ nekre olarak (سَلَامٌ) şeklinde nakledilmiş ve ikinci (أَشْهَدُ) kelimesi yer almamıştır.¹⁰⁰ *Tirmizî* ve *Nesâî*'nin rivayetlerinde ise her iki (السَّلَامُ) lafzını da nekre olarak (سَلَامٌ) şeklinde zikredilmiştir.¹⁰¹ Kütüb-ü tis'a haricindeki hadis kitaplarındaki rivayetler ise bunlardan herhangi birine benzemekte, farklı bir metinle nakledilmemektedir.

İbn Abbâs (r.a.) tarafından nakledilen teşehhüd rivayetini Ahmed b Hanbel ile birlikte Buhârî'nin haricinde diğer kütüb-ü sitte müelliflerinin tamamı tahrir etmiştir. Bu rivayeti Buhârî'nin *Sahîh*'ine almamasının sebebi, muhtemelen rivayetin senedinde yer alan ravilerden Ebü'z-Zübeyr'in bulunması olabilir. Çünkü Buhârî'nin, Ebü'z Zübeyr'de kendi şartları açısından işkal gördüğü ve buna dayalı olarak kendisinden hiç rivayet almadığı zikredilmiştir.¹⁰²

⁹⁴ *Dârekutnî, es-Sünen*, 2/161.

⁹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/648.

⁹⁶ *Dârekutnî, es-Sünen*, 1/162 (Hadis No. 1330).

⁹⁷ *Dârekutnî, es-Sünen*, 1/162.

⁹⁸ Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, "Salât", (Hadis No. 403); İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24 (Hadis No. 900); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadis No. 974).

⁹⁹ Aynı rivayette, birinci selam lafzının da *Huceyn* tarafından nekre olarak rivayet edildiği ifade edilmiştir.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/407 (Hadis No. 2665).

¹⁰¹ Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 101 (Hadis No. 290); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbîk", 103 (Hadis No. 1174).

¹⁰² Selim Demirci, *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, (ts.), 15/30 (2016), 382.

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; “...*Rasûlullâh (s.a.v.) bize, Kur’ân-ı Kerîm(-den bir sûre)*¹⁰³ öğretir gibi, teşehhüdü öğretiyordu...” ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.¹⁰⁴

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti kütübü tis’a müelliflerinden, Müslim *Sahîh*’inde;¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel *Müsned*’inde;¹⁰⁶ İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî *Sünen*’lerinde¹⁰⁷ tahrir etmişlerdir.

Kütübü tis’a müelliflerinin haricinde bu rivayeti; İbn Huzeyme ve İbn Hibbân *Sahîh*’le-rinde;¹⁰⁸ Dârekutnî *Sünen*’inde;¹⁰⁹ İmâm Şâfiî ve Bezzâr *Müsned*’lerinde;¹¹⁰ Abdürrezzâk *Musannef*’inde;¹¹¹ Nesâî ve Beyhakî *es-Sünenü’l-Kübrâ*’larında;¹¹² Tûsî, Ebû Avâne ve Ebû Nuaym *Müstahrec*’lerinde;¹¹³ Taberânî *Mu’cem*’inde¹¹⁴ tahrir etmişlerdir.

Abdürrezzâk b. Hemmâm ve *Suyûtî*’nin zikrettikleri bir rivayette ise, ¹¹⁵ İbn Abbâs ve İbn Zübeyr (r.anhumâ)’nın teşehhüdde mezkur duaya benzer, başka bir dua daha okudukları nakledilmiştir.¹¹⁶

Ömer b. Hattâb (r.a.)’ın Rivayeti:

، ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ النَّجِيَّاتُ لِلَّهِ الرَّاٰكِبَاتُ لِلَّهِ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ ، ، وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Ömer b. Hattâb (r.a.)’a isnad edilen dua metni, kütüb-ü tis’a müelliflerinden sadece *İmâm Mâlik* tarafından nakledilmiştir. Muvatta’nın üç farklı nüshasında aynı senedle nakledilen bu hadisin metni *Muhammed eş-Şeybânî* ve *Mus’ab ez-Zührî* nüshalarında mezkur lafızlarla zikredilmişken, ¹¹⁷ *Yahyâ el-Leysî* rivayetinde (وَبَرَكَاتُهُ) lafzı bulunmayıp, ¹¹⁸ geri kalan metin diğer iki rivayetle aynıdır.

Hâkim en Nisâbü’rî’nin ve *Beyhakî*’nin, Hz. Ömer (r.a.)’a isnad ederek naklettikleri, benzer rivayetlerde ise bazı ziyadeler ve farklı lafızlar bulunmaktadır;

Hâkim en Nisâbü’rî’nin rivayeti;¹¹⁹

، ، اللَّهُ خَيْرُ الْأَسْمَاءِ ، النَّجِيَّاتُ الرَّاٰكِبَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ بِسْمِ

¹⁰³ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü’s-Salât", 24 (Hadis No. 900); Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, "Salât", (Hadis No. 403).

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/407 (Hadis No. 2665); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadis No. 974); Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 101 (Hadis No. 290); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbîk", 103 (Hadis No. 1174).

¹⁰⁵ Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, "Salât", (Hadis No. 403).

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/407.

¹⁰⁷ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü’s-Salât", 24; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181; Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 101; Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbîk", 103.

¹⁰⁸ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/349; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/394; 7/371, 585.

¹⁰⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/159, 162.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Şirketü Ğırâs, 1425), 1/283; Bezzâr, *el-Müsned*, 11/43, 260.

¹¹¹ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 2/202.

¹¹² Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/380; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/651; 4/613.

¹¹³ Tûsî, *Müstahrecü’t-Tûsî*, 2/162; Ebû Avâne, *Müstahracü Ebî Avâne*, 5/389; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Müstahracü Ebî Nuaym*, 2/26.

¹¹⁴ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 11/46, 175.

¹¹⁵ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 2/202 (Hadis No. 3070); Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Cemu’l-Cevâmî’ (el-Câmiu’l-Kebîr)*, thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. (Kâhire: el-Ezherü’ş-Şerif, 1426), 20/558 (Hadis No. 411).

¹¹⁶ Bu dua metni İbn Zübeyr (r.a.)’ın teşehhüdü bahsinde zikredilecektir

¹¹⁷ "Salât", (Hadis No. 146) Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Ebû Mus’ab ez-Zührî Rivayeti)*, "Cuma", (Hadis No. 499).

¹¹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivâyeti)*, "Salât", (Hadis No. 300).

¹¹⁹ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, 1/398 (Hadis No. 980).

، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ، وَرَسُولُهُ ،

Beyhakî'nin rivayeti;¹²⁰

، النَّجِيَّاتِ الصَّلَوَاتِ الطَّيِّبَاتِ الْمُبَارَكَاتِ لِلَّهِ بِسْمِ اللَّهِ خَيْرِ الْأَسْمَاءِ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; “...Ömer b. Hattâb (r.a.) insanlara minberin üzerinden (Rasûlullâh (s.a.v.)'in minberinde hutbe vererek, namazdaki)¹²¹ teşehhüdü öğretiyordu...” ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.¹²²

Rivayetin Tahrici

Bu rivayeti kütübü tis'a müelliflerinden, sadece İmam Mâlik *Muvatta*'nda tahric etmiştir.¹²³

Kütübü tis'a müelliflerinin haricinde bu rivayeti, Şâfi *Müsned*'inde,¹²⁴ Abdürrezzâk b. Hemâm ve İbn Ebî Şeybe *Musanef*'lerinde;¹²⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî *Müstedrek*'inde;¹²⁶ Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında¹²⁷ tahric etmişlerdir.

Âişe bnt. Ebî Bekr (r.anhâ)'nın Rivayeti:

، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ {وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ} ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، النَّجِيَّاتِ الطَّيِّبَاتِ الصَّلَوَاتِ الرَّاكَيَّاتِ لِلَّهِ ، السَّلَامُ عَلَيْكُمْ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، وَبَرَكَاتُهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Âişe bnt. Ebî Bekr (r.anhâ)'ya isnad edilen dua metni kütüb-ü tis'a müelliflerinden sadece *İmâm Mâlik* iki farklı yerde nakletmiştir. Bir yerde mezkur lafızlarla zikredilirken, ¹²⁸ diğer yerde (وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ) lafzı bulunmayıp¹²⁹ geri kalan metin aynıdır. Bununla birlikte (السَّلَامُ عَلَيْنَا) ibaresi Yahyâ el-Leysî rivayetinde mezkur haliyle zikredilmişken, Ebû Mus'ab ez-Zührî rivayetinde (السَّلَامُ عَلِي) şeklinde nakledilmiştir.

İbn Ebî Şeybe ve *Beyhakî*'nin, Hz. Âişe (r.anhâ)'ya isnad ederek naklettikleri, benzer bir rivayet ise şöyledir;¹³⁰

، ، السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ النَّجِيَّاتِ الطَّيِّبَاتِ الصَّلَوَاتِ الرَّاكَيَّاتِ لِلَّهِ ،

¹²⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 3/660 (Hadis No. 2877).

¹²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1411), 1/398 (Hadis No. 980); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432), 3/656 (Hadis No. 2871). Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1/398 (Hadis No. 980); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/655 (HadisNo. 2871).

¹²² “Salât”, (Hadis No. 146) Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Ebû Mus'ab ez-Zührî Rivayeti)*, “Cuma”, (Hadis No. 499); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivâyeti)*, “Salât”, (Hadis No. 300).

¹²³ “Salât”, 146 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Ebû Mus'ab ez-Zührî Rivayeti)*, “Cuma”, 499; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivâyeti)*, “Salât”, 300.

¹²⁴ Şâfiî, *el-Müsned*, 1/283.

¹²⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musanef*, 2/202; İbn Ebû Şeybe, *el-Musanef*, 3/142.

¹²⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1/398.

¹²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/656, 660, 661, 662.

¹²⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Ebû Mus'ab ez-Zührî Rivayeti)*, “Cuma”, (Hadis No. 501); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivâyeti)*, “Salât” (Hadis No. 302).

¹²⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Ebû Mus'ab ez-Zührî Rivayeti)*, “Cuma”, (Hadis No. 502); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivâyeti)*, “Salât”, (Hadis No. 303).

¹³⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musanef*, 3/142 (Hadis No. 3022); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/663 (Hadis No. 2882).

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ،
وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

İbn Ebî Şeybe'nin rivayetinde (وَبَرَكَاتُهُ) lafzı bulunmayıp, geri kalan metin aynıdır.

Beyhakî'nin, tek başına Hz. Âişe (r.anhâ)'ya isnad ederek naklettiği, benzer bir diğer rivayet ise şöyledir;¹³¹

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، بِسْمِ اللَّهِ ، التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ الرَّاكَيَاتُ لِلَّهِ ،
السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،
السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ،

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; "...Hz. Âişe (r.anhâ) teşehütte şöyle söylüyordu..." ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.¹³² *İbn Ebî Şeybe* ve *Beyhakî*'nin rivayetlerinde ise, "...Hz. Âişe(r.anhâ)(-ı eliyle sayarken gördüm)¹³³ eliyle işaret ederek, bize teşehhüdü öğretiyordu..." ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.¹³⁴ *Beyhakî*'nin tek başına rivayetinde ise, "...Hz. Âişe, namazdaki hem orta hem de son teşehüdde sadece tekbir söz söylüyordu..." ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.¹³⁵

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti kütübü tis'a müelliflerinden sadece İmâm Mâlik *Muvatta*'nda tahrir etmiştir.¹³⁶

Kütübü tis'a müelliflerinin haricinde bu rivayeti, İbn Ebî Şeybe *Musanef*'inde;¹³⁷ *Beyhakî es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında¹³⁸ tahrir etmişlerdir.

Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (r.a.)'ın Rivayeti:

التَّحِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ {الرَّاكَيَاتُ} لِلَّهِ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ،
{وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ} ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (r.a.)'a isnad edilen dua metni *Müslim*, *İbn Mâce*, *Ebû Dâvûd*, *Nesâî* ve *Dârimî*'nin rivayetlerinde mezkur lafızlarla nakledilmiştir.¹³⁹ *Dârekutnî* ve *Nesâî*'nin bazı rivayetlerinde ise, iki şahadet arasında (وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ) ziyadesi mevcuttur.¹⁴⁰ *Beyhakî*'nin bir rivayetinde ise, (الصَّلَوَاتُ) yerine (الرَّاكَيَاتُ) lafzı zikredilmiştir.¹⁴¹ *Bezzâr*'ın rivayetinde ise, sadece tahiyât ve teşehhüd lafızları yer almış, selam lafızları¹⁴² ise zikredilmemiştir.¹⁴³

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Rivayetler sevk edilirken kullanılan ifade hepsinde şu şekildedir; Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (r.a.), ce-maate Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendilerine namazı nasıl kılınacağına dair irad ettiği bir hutbeyi an-

¹³¹ *Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/657(Hadis No. 2873).

¹³² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Ebû Mus'ab ez-Zührî Rivayeti)*, "Cuma", (Hadis No. 501, 502).

¹³³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musanef*, 3/142 (Hadis No. 3022).

¹³⁴ *Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/663 (Hadis No. 2882).

¹³⁵ *Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/657(Hadis No. 2873).

¹³⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (Ebû Mus'ab ez-Zührî Rivayeti)*, "Cuma", 501, 502.

¹³⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musanef*, 3/142.

¹³⁸ *Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/657, 663.

¹³⁹ Müslim b. Haccâc, *es-Sahih*, "Salât", (Hadis No. 404); İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24 (Hadis No. 901); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadis No. 972); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbîk", 23 (Hadis No. 1064), 101 (Hadis No. 1172; "Sehv", 44 (Hads No. 1280); Dârimî, *es-Sünen*, "Salât", 92 (Hadis No. 1398).

¹⁴⁰ Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbîk", 101 (Hadis No. 1173); Dârekutnî, *es-Sünen*, "Salât", 44 (Hadis No. 1332).

¹⁴¹ *Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/614 (Hadis No. 4016).

¹⁴² Selam lafızları: (السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ)

¹⁴³ *Bezzâr, el-Müsned*, 8/63 (Hadis No. 3057).

latmış ve sonunda; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendilerine "...*Namaz kılmak için -teşehhüde- oturduğunuzda, sizden birinizin ilk sözü şu olsun...*"¹⁴⁴ buyurduğunu söyleyerek, ardından teşehhüd duasını nakletmiştir.¹⁴⁵

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti kütübü tis'a müelliflerinden, Müslim *Sahîh*'inde;¹⁴⁶ İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Dârimî *Sünen*'lerinde¹⁴⁷ tahrir etmişlerdir.

Kütübü tis'a müelliflerinin haricinde bu rivayeti, İbn Hibbâb *Sahîh*'inde;¹⁴⁸ Dârekutnî *Sünen*'inde;¹⁴⁹ Beyhakî ve Nesâî *es-Sünenü'l-Kübrâ*'larında;¹⁵⁰ Tayâlisî, Bezzâr ve Ebû Ya'lâ *Müsne'd*'lerinde;¹⁵¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe *Musannef*'lerinde;¹⁵² Ebû Avâne *Müstahrec*'inde¹⁵³ tahrir etmişlerdir.

Câbir b. Abdillâh (r.a.)'ın Rivayeti:

الْحَيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالطَّيِّبَاتُ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ ،
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،
أَسْأَلُ اللَّهَ الْجَنَّةَ ، وَأَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Câbir b. Abdillâh (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası, *İbn Mâce* ve *Nesâî*'nin rivayetlerinde mezkur lafızlarla nakledilmiştir.¹⁵⁴ Ancak *Nesâî*'nin rivayet ettiği farklı bir tarikin metnin de ise ikinci (أَشْهَدُ) lafzı zikredilmemiş,¹⁵⁵ *Hâkim* ve *Beyhakî*'nin bazı rivayetlerinde ise son kısım (نَسْأَلُ اللَّهَ الْجَنَّةَ، وَتَعُوذُ بِهِ مِنَ النَّارِ) şeklinde nakledilmiştir.¹⁵⁶

Rivayetin Sevindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; "...*Rasûlullâh (s.a.v.) bize, Kur'ân-ı Kerîm'den bir sûre öğretir gibi, teşehhüdü öğretiyordu...*"¹⁵⁷ Bir rivayette ise "... *Rasûlullâh (s.a.v.) şunu okuyordu...*" ifadesinden sonra, mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.¹⁵⁸

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti kütübü tis'a müelliflerinden, İbn Mâce ve Nesâî *Sünen*'lerinde tahrir etmişlerdir.¹⁵⁹

Kütübü tis'a müelliflerinin haricinde bu rivayeti, İbn Ebî Şeybe *Musannef*'inde;¹⁶⁰ Nesâî ve Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*'larında;¹⁶¹ Tayâlisî ve Ebû Ya'lâ *Müsne'd*'lerinde;¹⁶² *Hâkim Müstedrek*'inde¹⁶³ tahrir etmişlerdir.

¹⁴⁴ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24 (Hadis No. 902); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbik", 104 (Hadis No. 1175).

¹⁴⁵ Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, "Salât", (Hadis No. 404); İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24 (Hadis No. 901); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadis No. 972); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbik", 23 (Hadis No. 1064); Dârimî, *es-Sünen*, "Salât", 92 (Hadis No. 1398).

¹⁴⁶ Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, "Salât", 404.

¹⁴⁷ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24; Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbik", 23, 101; "Sehv", 44; Dârimî, *es-Sünen*, "Salât", 93; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181.

¹⁴⁸ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/271.

¹⁴⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/163.

¹⁵⁰ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/334, 379; 2/69; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/653; 4/614.

¹⁵¹ Tayâlisî, *el-Müsne'd*, 1/416; Bezzâr, *el-Müsne'd*, 8/63; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsne'd*, 13/190.

¹⁵² Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/201; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/140.

¹⁵³ Ebû Avâne, *Müstahrecü Ebî Avâne*, 4/403; 5/378.

¹⁵⁴ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24 (Hadis No. 902); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbik", 104 (Hadis No. 1175).

¹⁵⁵ Nesâî, *es-Sünen*, "Sehv", 45 (Hadis No. 1281).

¹⁵⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1/399 (Hadis No. 983); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/655 (Hadis No. 2870).

¹⁵⁷ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24 (Hadis No. 902); Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbik", 104 (Hadis No. 1175).

¹⁵⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/141 (Hadis No. 3018).

¹⁵⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 24; Nesâî, *es-Sünen*, "Tatbik", 104; "Sehv", 45.

Alî b. Ebî Tâlib (r.a.)'ın Rivâyeti:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالطَّيِّبَاتُ وَالْعَادِيَّاتُ وَالرَّاحَاتُ وَالرَّاحِيَّاتُ
الطَّاهِرَاتُ لِلَّهِ وَالنَّاعِمَاتُ السَّابِعَاتُ {الْمُبَارَكَاتُ} {الْمُتَّبِعَاتُ}

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Alî b. Ebî Tâlib (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası, kütüb-ü tis'ada yer almayıp, *Taberânî*, *Heysemî* ve *Suyûtî* tarafından rivayet edilmiştir. *Taberânî*'nin¹⁶⁴ rivayetinde mezkur lafızlarla nakledilmişken;¹⁶⁵ *Heysemî*'nin rivayetinde (وَالنَّاعِمَاتُ السَّابِعَاتُ) lafzı zikredilmemekle birlikte (الْمُبَارَكَاتُ) lafzı ziyade edilmiş;¹⁶⁶ *Suyûtî*'nin rivayetinde ise (وَالطَّيِّبَاتُ) lafzı zikredilmemekle birlikte (الْمُتَّبِعَاتُ) lafzı ziyade edilmiştir.¹⁶⁷

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; Hüseyin b. Alî (r.a.)'a, Hz. Alî (r.a.)'ın teşehhüdünün nasıl oluşu sorulmuş, O'da babasına isnad ederek; "...O'nun teşehhüdü, Rasûlullâh (s.a.v.)'in teşehhüdüydü..." diye cevap verip, mezkur teşehhüd duasını zikretmiştir.¹⁶⁸

Rivayetin Tahriri

Bu rivayeti, *Taberânî Mu'cemü'l-Kebîr*¹⁶⁹ ve *Mu'cem'ül-Evsât*'ında;¹⁷⁰ *Heysemî Mecmau'z-Zevâid*'inde;¹⁷¹ *Suyûtî el-Câmiu'l-Kebîr*'inde;¹⁷² *Müttakî el-Hindî Kenzü'l-Ummâl*'ında¹⁷³ tahrir etmişlerdir.

Semûre b. Cündüb (r.a.)'ın Rivayeti:

التَّحِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ وَالصَّلَاةُ {وَالسَّلَامُ} وَالْمَأْكُ لِلَّهِ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Semûre b. Cündüb (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası, kütüb-ü tis'a müelliflerinden sadece *Ebû Dâvûd* tarafından mezkur lafızlarla nakletmiştir.¹⁷⁴ *Taberânî* ve *Suyûtî*'nin, rivayetlerinde ise (وَالسَّلَامُ) ziyadesi mevcuttur.¹⁷⁵

¹⁶⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/141.

¹⁶¹ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/380; 2/70; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/654, 655.

¹⁶² Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/302; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, 4/163.

¹⁶³ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1/398, 399.

¹⁶⁴ *Taberânî*'nin *Mu'cemü'l-Kebîr*'inde rivayet ettiği rivayetinde (وَالنَّاعِمَاتُ السَّابِعَاتُ) lafzı zikredilmemiştir. (*Mu'cemü'l-Kebîr*, 3/134 (Hadis No. 2905))

¹⁶⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avazullâh b. Muhammed - Ebû'l-Fadl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 3/200 (Hadis No. 2917).

¹⁶⁶ *Heysemî*, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2857).

¹⁶⁷ *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 17/515 (Hadis No. 613).

¹⁶⁸ *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, 3/200 (Hadis No. 2917); *Heysemî*, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2857); *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 17/515 (Hadis No. 613).

¹⁶⁹ *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 3/134.

¹⁷⁰ *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, 3/200; *Heysemî*, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/141; *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 17/515.

¹⁷¹ *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, 3/200 (Hadis No. 2917); *Heysemî*, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2857); *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 17/515 (Hadis No. 613).

¹⁷² *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, 3/200 (Hadis No. 2917); *Heysemî*, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2857); *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 17/515 (Hadis No. 613).

¹⁷³ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, thk. Bekrî Hıyânî - Safvet es-Sekâ (Müessesetü'r-Risâle, 1401), 7/479 (Hadis No. 19870).

¹⁷⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 186 (Hadis No. 975).

¹⁷⁵ *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 7/250 (Hadis No. 7019); *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 1/506 (Hadis No. 2519).

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; Semûre b. Cündüb (r.a.), oğluna yazdığı bir mektupta¹⁷⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendilerine “...*Namazın ortasında veya sonunda - oturduklarında- selam vermeden önce şunları okuyun...*” buyurduğunu yazmış ve bu ifadede sonra, mezkur teşehhüd duasını zikretmiştir.¹⁷⁷ Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in teşehhüd duasının ardından; “...*sonra sağınıza, sonra imamınıza ve kendinize selam verin...*”¹⁷⁸ bazı rivayetlerde ise “...*sonra peygamberinize, sonra yakınlarınıza ve kendinize selam verin...*”¹⁷⁹ buyurduğunu nakledilmiştir.

Rivayetin Tahriri

Bu rivayeti kütübü tis'a müelliflerinden sadece Ebû Dâvûd *Sünen*'inde¹⁸⁰ tahrir etmiştir.

Kütübü tis'a müelliflerinin haricinde bu rivayeti Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında;¹⁸¹ Taberânî *Mu'cem*'inde;¹⁸² Sûtûtî *el-Câmiu'l-Kebîr*'inde,¹⁸³ Müttakî *el-Hindî Kenzü'l-Ummâl*'ında¹⁸⁴ tahrir etmişlerdir.

Hz. Ebû Bekr es-Sıddîk (r.a.)'ın Rivayeti:

، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ التَّحِيَّاتُ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Hz. Ebû Bekr es-Sıddîk (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası kütüb-ü tis'a da yer almayıp, *İbn Ebî Şeybe* tarafından mezkur lafızlarla rivayet edilmiştir.¹⁸⁵

İbnü'l-Mülakkın, İbn Hacer Askalânî ve Tahâvî'de, Hz. Ebû Bekr es-Sıddîk (r.a.)'a isnad ederek İbn Ebî Şeybe'nin metnine benzeyen bir teşehhüd duası nakletmişler ve bunun Abdullâh b. Mesûd (r.a.)'ın teşehhüdüne mutabık olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸⁶

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; “...*Hz. Ebû Bekir (r.a.), minberin üzerinden, mektepteki küçük çocuklara öğretir gibi, -insanlara- teşehhüdü öğretiyordu...*” ifadesinden sonra mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.¹⁸⁷

Rivayetin Tahriri

Bu rivayeti, İbn Ebî Şeybe *Musannef*'inde;¹⁸⁸ İbn Hacer Askalânî *Telhisü'l-Habîr*'inde;¹⁸⁹ Tahâvî *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ında;¹⁹⁰ Suyûtî *Câmiu'l-Kebîr*'inde;¹⁹¹ Müttakî *el-Hindî Kenzü'l-Ummâl*'ında¹⁹² tahrir etmişlerdir.

¹⁷⁶ Halîl b. Ahmed b. Mecîd es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezûş-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1427), 4/525.

¹⁷⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 186 (Hadis No. 975).

¹⁷⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 186 (Hadis No. 975).

¹⁷⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 7/250 (Hadis No. 7019); Suyûtî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 1/506 (Hadis No. 2519); Müttakî *el-Hindî Kenzü'l-Ummâl*, 7/477 (Hadis No. 19864).

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 186.

¹⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/74.

¹⁸² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 7/250.

¹⁸³ Suyûtî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 1/506.

¹⁸⁴ Müttakî *el-Hindî Kenzü'l-Ummâl*, 7/477 (Hadis No. 19864).

¹⁸⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/141 (Hadis No. 3019).

¹⁸⁶ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülekkın, *el-Bedru'l-Münûr fî Tahrîci'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vâkıati fî Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebû'l-Gayt vd. (Riyâd: Dâru'l-Hicret, 1425), 4/41; İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisü'l-Habîr*, 1/641; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Cade'l-Hak (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414), 5/1/264 (Hadis No. 1573).

¹⁸⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/141 (Hadis No. 3019).

Selmân el-Fârisî (r.a.)’ın Rivayeti:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ،
{وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ} ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Selmân el-Fârisî (r.a.)’a isnad edilen teşehhüd duası kütüb-ü tis’ada yer almayıp, *Taberânî*, *Bezzâr*, *Heysemî* ve *Suyûtî* tarafından rivayet edilmiştir. *Bezzâr*’ın rivayetinde mezkur lafızlarla nakledilmişken;¹⁹³ *Taberânî*, *Heysemî* ve *Suyûtî*’nin rivayetlerinde iki teşehhüd arasında (وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ) lafzı ziyade edilmiştir.¹⁹⁴

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; Selmân el-Fârisî (r.a.)’a, teşehhüd duası sorulmuş, O’da cevaben; “...*Rasûlullâh (s.a.v.)’in (elimi tutarak)*¹⁹⁵ bana harf harf öğrettiği teşehhü size öğreteyim...” dedikten sonra, mezkur teşehhüd duasını zikretmiştir.¹⁹⁶ *Bezzâr*’ın rivayetinin sonunda, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Selmân el-Fârisî (r.a.)’a şöyle buyurduğu nakledilir; “*Ey Selmân! Bu duayı namazlarında oku. Buna bir harf ziyade etme ve bundan bir harf noksan bırakma.*”¹⁹⁷

Rivayetin Tahrici

Bu rivayeti, *Bezzâr Müsned*’inde;¹⁹⁸ *Taberânî Mu’cemü’l-Kebir*’inde;¹⁹⁹ *Heysemî Mecmau’z-Zevâid*’inde;²⁰⁰ *Suyûtî Câmiu’l-Kebir*’inde²⁰¹ tahric etmişlerdir.

Abdullâh b. Zübeyr (r.a.)’ın Rivayeti:

التَّحِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ ، بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ خَيْرُ الْأَسْمَاءِ ،
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، {وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ} ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،
أُرْسَلْتُ بِالْحَقِّ بِشِيرًا وَتَذِيرًا ، وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا ،
السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ {الْكَرِيمِ} وَرَحْمَةُ اللَّهِ {وَبَرَكَاتُهُ} ،
السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَاهْدِنِي ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Abdullâh b. Zübeyr (r.a.)’a isnad edilen teşehhüd duası, kütüb-ü tis’ada yer almayıp, *Bezzâr*, *Taberânî* ve *Heysemî* tarafından rivayet edilmiştir. *Bezzâr*’ın rivayetinde mezkur lafızlarla nakledilmişken;²⁰² *Taberânî*’nin rivayetinde (اللَّهُ) lafzı (التَّحِيَّاتُ) lafzından sonra gelmiş ve iki şahadet arasında (وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ) lafzı, iki selam arasında da (وَبَرَكَاتُهُ) lafzı ziyade edilmiştir.²⁰³ *Heysemî*’nin rivayeti ise *Suyûtî*’nin

¹⁸⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/141.

¹⁸⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü’l-Habîr*, 1/641.

¹⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, 1/264.

¹⁹¹ Suyûtî, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 14/97.

¹⁹² Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, 8/149.

¹⁹³ *Bezzâr*, *el-Müsneid*, 6/497 (Hadis No. 2535).

¹⁹⁴ *Taberânî*, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 6/264 (Hadis No. 6171); *Heysemî*, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, 2/143 (Hadis No. 2865); *Suyûtî*, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 3/600 (Hadis No. 10343).

¹⁹⁵ *Bezzâr*, *el-Müsneid*, 6/497 (Hadis No. 2535).

¹⁹⁶ *Taberânî*, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 6/264 (Hadis No. 6171); *Heysemî*, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, 2/143 (Hadis No. 2865).

¹⁹⁷ *Bezzâr*, *el-Müsneid*, 6/497 (Hadis No. 2535).

¹⁹⁸ *Bezzâr*, *el-Müsneid*, 6/497.

¹⁹⁹ *Taberânî*, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 6/264.

²⁰⁰ *Heysemî*, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, 2/143.

²⁰¹ *Suyûtî*, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 3/600.

²⁰² *Bezzâr*, *el-Müsneid*, 6/188 (Hadis No 2229).

²⁰³ *Taberânî*, *el-Mu’cemü’l-Evsât*, 3/270 (Hadis No. 3116).

ikinci rivayetine benzemekle birlikte, ikinci (وَأَشْهَدُ) lafzı zikredilmemiş ve (الْكَرِيمِ) lafzından sonra (الْكَرِيمِ) lafzı ziyade edilmiştir.²⁰⁴

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; “...*Abdullâh b. Zübeyr (r.a.), ‘Rasûlullâh (s.a.v.)’in tehhühü şunu (duayı) okumaktı’ derdi...*” ifadesinden sonra mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.²⁰⁵

Abdullâh b. Abbâs (r.a.)’ın teşehhüdü bahsinde geçtiği üzere, *Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Suyûtî’nin naklettikleri bir rivayette*, Abdullâh b. Abbâs ve İbn Zübeyr (r.anhumâ)’nın zikredilenden farklı bir teşehhüd duası daha okudukları ve minberden bunu insanlara öğrettikleri nakledilmiştir.²⁰⁶ Bu iki sahabeye isnad edilen diğer dua şudur;

، ، الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ التَّجِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ لِلَّهِ
، ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ
، وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Rivayetin Tahrici

Bu rivayeti, Bezzâr *Müsned’inde*;²⁰⁷ Taberânî *Mu’cemü’l-Kebîr*²⁰⁸ ve *Mu’cemü’l-Evsât’* inda;²⁰⁹ Heysemî *Mecmau’z-Zevâid’nde*²¹⁰ tahrir etmişlerdir.

Muâviye b. Ebî Süfyân (r.a.)’ın Rivayeti:

، ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ النَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ
، ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ
وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Muâviye b. Ebî Süfyân (r.a.)’a isnad edilen teşehhüd duası, kütüb-ü tis’ada yer almayıp, *Taberânî ve Heysemî* tarafından mezkur lafızlarla rivayet edilmiştir.²¹¹

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; “...*Muâviye b. Ebî Süfyân minberin üzerinde, Rasûlullâh (s.a.v.)’den -öğrendiği- teşehhüdü insanlara öğretiyordu...*” ifadesinden sonra mezkur teşehhüd duası zikredilmiştir.²¹²

Rivayetin Tahrici

Bu rivayeti, Taberânî *Mu’cemü’l-Kebîr*²¹³ ve *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn’inde*;²¹⁴ Suyûtî *Câmiu’l-Kebîr’inde*;²¹⁵ Müttakî *el-Hindî Kenzü’l-Ummâl’ında*²¹⁶ tahrir etmişlerdir.

²⁰⁴ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2858).

²⁰⁵ Bezzâr, *el-Müsned*, 6/188 (Hadis No 2229); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 13/128 (Hadis No. 323); Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2858).

²⁰⁶ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 2/202 (Hadis No. 3070); Suyûtî, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 20/558 (Hadis No. 411).

²⁰⁷ Bezzâr, *el-Müsned*, 6/188.

²⁰⁸ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 13/128.

²⁰⁹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsât*, 3/270.

²¹⁰ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2858).

²¹¹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 19/379 (Hadis No. 891); Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi Sile (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 4/2/135 (Hadis No. 1059).

²¹² Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 19/379 (Hadis No. 891).

²¹³ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 19/379.

²¹⁴ Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, 4/2/135.

²¹⁵ Suyûtî, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 2/600.

Ebû Humeyd es-Sâidî (r.a.)'ın Rivayeti:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ الرَّكِيَّاتُ لِلَّهِ ،
السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ،
وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Ebû Humeyd es-Sâidî (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası, kütüb-ü tis'ada yer almayıp, *Suyûtî* ve *Müttakî el-Hindî* tarafından Taberî'nin *Mu'cemü'l-Kebîr*'inde tahrir edildiği nakledilmiştir.²¹⁷ Ancak atıf yaptıkları eserde Ebû Humeyd es-Sâidî (r.a.) tarafından rivayet edilen herhangi bir teşehhüd metnine ulaşamamıştır. Söz konusu teşehhüd duası, *Suyûtî*'in rivayetinde mezkur lafızlarla nakledilmişken;²¹⁸ *Müttakî el-Hindî*'nin rivayetinde (وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ) ibaresi bulunmamaktadır.²¹⁹ *İbnü'l-Mülakkın*' de, Ebû Humeyd es-Sâidî (r.a.)'a isnad ederek Müttakî el-Hindî'nin metnine mutabık olan bir teşehhüd duası nakletmiştir.²²⁰

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken herhangi bir ifadeye yer verilmemiş, mücerred metin olduğu gibi nakledilmiştir.²²¹

Rivayetin Tahrici

Bu rivayeti, *Suyûtî Câmiu'l-Kebîr*'inde;²²² Müttakî el-Hindî *Kenzü'l-Ummâl*'ında;²²³ İbnü'l-Mülakkın *Bedru'l-Münîr*'inde²²⁴ tahrir etmişlerdir.

Ebû Sâ'id el-Hudrî (r.a.)'ın Rivayeti:

، ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ التَّحِيَّاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ ،
السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ،
، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ،

Rivayetteki Dua Metninin Tahlili

Ebû Sâ'id el-Hudrî (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duası, kütüb-ü tis'a da yer almayıp, *İbn Ebi Şeybe* ve *Suyûtî* tarafından mezkur lafızlarla rivayet edilmiştir.²²⁵

Heysemî ve *Taberânî* bir rivayetlerinde, Ebû Sâ'id el-Hudrî (r.a.)'a isnad edilen teşehhüd duasına işaret etmişler, ancak herhangi bir metin zikretmemişlerdir.²²⁶

Rivayetin Sevkindeki İfadelerin Tahlili

Dua metni sevk edilirken kullanılan ifadeler şu şekildedir; Ebû Sâ'id el-Hudrî (r.a.)'ya, teşehhüd duası sorulması üzerine, cevaben mezkur teşehhüd duasını zikretmiştir.²²⁷ Bazı rivayetler de de Ebû

²¹⁶ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 7/479.

²¹⁷ *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 3/601 (Hadis No. 10347); Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 7/479 (Hadis No. 19871).

²¹⁸ *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 3/601 (Hadis No. 10347).

²¹⁹ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 7/479 (Hadis No. 19871).

²²⁰ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-Münîr*, 4/37.

²²¹ *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 3/601 (Hadis No. 10347); Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 7/479 (Hadis No. 19871).

²²² *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 3/601.

²²³ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 7/479.

²²⁴ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-Münîr*, 4/37.

²²⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/142 (Hadis No. 3020); *Suyûtî*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 22/502 (Hadis No. 627).

²²⁶ *Heysemî*, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/141 (Hadis No. 2855); *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, 3/136 (Hadis No. 2718).

²²⁷ *Taberânî*, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 6/264 (Hadis No. 6171); *Heysemî*, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, 2/143 (Hadis No. 2865).

Saîd el-Hudrî (r.a.)'ın, teşehhüd duasını okuduktan sonra; “...Bizler sadece Kur’ân-ı Kerîmi ve teşehhüd duâsını yazardık...” dediği de nakledilmiştir.²²⁸

Rivayetin Tahrirci

Bu rivayeti İbn Ebî Şeybe *Musannef*’inde;²²⁹ Sûyûtî *Câmiu’l-Kebir*’inde²³⁰ tahrir etmişlerdir.

Teşehhüd Duası ile İlgili Rivayetler Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Teşehhüd duası ile alakalı rivayetler mülâhaza edildiğinde, gerek müstakil dua metinlerinin bizzat kendileri, gerek dua metinlerinin sevindeki ifadeler ve vürûd sebepleri ile alakalı anlatımlar arasında bazı farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Hususi olarak teşehhüd duasını ihtiva eden metinler ele alınacak olursa, teşehhüd metinleri arasındaki farklılıkların tamamının lafız cihetine itibarla oldukları, dolayısıyla bu metinlerin mana cihetine itibarla müşterek sayıldıkları fark edilecektir. Yani her bir teşehhüd metninin muhtevası, birbirine benzer ve yakın birtakım kelimelerle Allâhu Teâlâ’yı medh-ü senâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e salât-ü selâm ve teşehhüd kelimelerinden teşekkül etmektedir. Rivayetler arasındaki lafzî farklılıkları bir arada görebilmek ve bunların mana cihetinden yakınlıklarını mukayese edebilmek için, rivayetlerdeki dua ve övgü kelimeleri tablo halinde verilmiştir.²³¹

Lafız	Mana	Ravi	Lafız	Mana	Ravi
التَّحِيَّاتُ	Mülk ²³² Selam ²³³ Ebedilik ²³⁴	İbn Mesûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Ebû Mûsâ el-Eşârî, Câbir b. Abdillâh, Hz. Alî, Semûre b. Cündüb, Hz. Ebû Bekr, Semân el-Fârisî, İbn Zübeyr, Muâviye, Humeyd es-Sâidî, Ebû Saîd el-Hudrî	الرَّكِيَّاتُ	Medh ²³⁵ Bereket ²³⁶	İbn Ömer, Hz. Ömer, Hz. Âişe, el-Eşârî, Hz. Alî, Humeyd es-Sâidî
الصَّلَوَاتُ	Duâ ²³⁷ Rahmet ²³⁸	İbn Mesûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Âişe, el-Eşârî, Câbir, Hz. Alî, Semûre b. Cündüb, Hz. Ebû Bekr, Semân el-Fârisî, İbn Zübeyr, Muâviye, Humeyd es-Sâidî, Ebû Saîd el-Hudrî	الْمُبَارَكَاتُ	Mukaddes ²³⁹ Saadet ²⁴⁰ Ziyadelik ²⁴¹	İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Alî, İbn Zübeyr

²²⁸ Suyûtî, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 22/502 (Hadis No. 627); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdül-İlm* (Beyrût: İhyâü’s-Sünneti’n-Nebevî, ts.), 93; Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Ebûl-Muâtî en-Nûrî, Muhammed Mehdî el-Müsellemi, Ahmed Abdürrezzak İd, Eymen İbrâhîm ez-Zâmil, Mahmûd Muhammed Halîl, *el-Müsenedü’l-Musannefü’l-Muallel* (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1434), 28/560 (Hadis No. 12957).

²²⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/142.

²³⁰ Suyûtî, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 22/502.

²³¹ Tabloda, aynı sahabeye isnad edilen muhtelif rivayetlerdeki lafızların tamamı bir arada gösterilmiştir.

²³² Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâci’l-Lüga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407), “2328/6, حيا”.

²³³ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 14/216.

²³⁴ Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, thk. Heyet (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1426), 1278.

²³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 14/358.

²³⁶ Zebîdî, *Tâci’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 38/220.

²³⁷ *el-Mu’cemü’l-Vasît*, 1/522.

²³⁸ Zebîdî, *Tâci’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 38/438.

²³⁹ Zebîdî, *Tâci’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 16/359.

²⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/395.

²⁴¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, 932.

الطَّيِّبَاتُ	Temiz ²⁴² Hoş ²⁴³	İbn Mesûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Âişe, el-Eşârî, Câbir, Hz. Alî, Semûre b. Cündüb, Hz. Ebû Bekr, Semân el-Fârisî, İbn Zübeyr, Muâviye, Humeyd es-Sâidî, Ebû Saîd el-Hudrî	الْعَادِيَّاتُ	Gündüz ²⁴⁴ (ibadetleri)	Hiz. Alî
السَّلَامُ	Beraat ²⁴⁵ Selâmet ²⁴⁶ Sulh ²⁴⁷	İbn Mesûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Âişe, el-Eşârî, Câbir, Semûre b. Cündüb, Hz. Ebû Bekr, Semân el-Fârisî, İbn Zübeyr, Muâviye, Humeyd es-Sâidî, Ebû Saîd el-Hudrî	الرَّائِحَاتُ	Gece ²⁴⁸ (ibadetleri)	Hiz. Alî
الرَّحْمَةُ	Şefkat ²⁴⁹ Merhamet ²⁵⁰ Mağfiret ²⁵¹	İbn Mesûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Âişe, el-Eşârî, Câbir, Hz. Ebû Bekr, Semân el-Fârisî, İbn Zübeyr, Muâviye, Ebû Saîd el-Hudrî	النَّاعِمَاتُ	Güzellik ²⁵²	Hiz. Alî
الزَّرَكَاتُ	Saadet ²⁵³ Ziyadelik ²⁵⁴	İbn Mesûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Âişe, el-Eşârî, Câbir, Hz. Ebû Bekr, Semân el-Fârisî, İbn Zübeyr, Muâviye, Ebû Saîd el-Hudrî	السَّائِعَاتُ	Mükemmel ²⁵⁵ Eksiksiz ²⁵⁶	Hiz. Alî
الطَّاهِرَاتُ	Temiz ²⁵⁷ Pak ²⁵⁸	Hiz. Alî	الْمَأْكُ	Güç- Kuvvet ²⁵⁹ Hakimiyet ²⁶⁰	Semûre b. Cündüb

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere, birçok sahabeden nakledilen teşehhüd metinlerinde yer alan kelimelerin tamamı mana ve muhteva cihetinden birbirlerine yakın olan ifadelerden ibaret olup, birbiri ile tehalûf ve tenakuz halinde olan tek bir lafız bile bulunmamaktadır. Her ne kadar dua metninin sevki ile alakalı olan veya vürûd sebebine işaret eden diğer ibareler ve ifadeler arasında mana cihetinden bazı farklılıklar olsa da, bu ihtilaf dua metinleri hakkında söylemez.

Rivayetlerdeki dua ile alakalı metinlere göz atıldığında, bunlar arasındaki farklılığın bazı kelimelerin; takdim veya te'hir edilmesi ya da ziyade veya müradif lafızlarla ifade edilmesine dayandığı anlaşılmaktadır. Bu lafzî değişkenliklerin, anlam kaymasına ve bozulmasına sebebiyet vermedikleri, ancak bunula birlikte fikhî yaklaşımlarda rol oynadıkları da bir gerçektir.

²⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/563.

²⁴³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, 110.

²⁴⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 39/150.

²⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/289.

²⁴⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 32/378.

²⁴⁷ Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga*, 5/1951.

²⁴⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1419), 1/392.

²⁴⁹ Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga*, 5/1929.

²⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/230.

²⁵¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, 1111.

²⁵² Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 33/502.

²⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/395.

²⁵⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, 932.

²⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga*, 4/1321.

²⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/432.

²⁵⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 12/442.

²⁵⁸ *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 2/568.

²⁵⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 27/346.

²⁶⁰ *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 2/886.

Mesela, sadece Semûre b. Cündüb (r.a.) tarikiyle nakledilen teşehhüd ile alakalı rivayetin bazı tariklerinde (ثُمَّ سَلِّمُوا عَلَى قَارِبِكُمْ) “sonra yakınınızdakilere selam verin...” şeklinde yer alan ibare, bazı varyantlarında da (ثُمَّ سَلِّمُوا عَلَى قَارِبِكُمْ) “sonra imamınıza selam verin...” olarak nakledilmiştir.²⁶¹ Sadece *hemze* ve *be* harflerinin yer değiştirmesiyle, mana da değişmiş ve bu tarikle nakledilen rivayeti esas alan bazı fakihler, cemaatle birlikte namaz kılan muktedînin selam verirken imama da niyet etmesinin gerekli olduğu hükmünü istinbat etmişlerdir.²⁶² Aynı şekilde, yalnızca Abdullâh b. Mesûd (r.a.)’ın rivayetin bazı varyantlarında yer alan (إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ ، فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ ، وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ) “Bunu söylediğinde veya böyle yaptığında namazını tamamlamış olursun. Şayet kalkmak istersen kalk, oturmak istersen otur” ifadesini²⁶³ fakihler kendi usullerine göre yorumlayarak namazın son oturuşunda salât okumanın ve selâm vermenin hükmü, bu oturuşun miktarı gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir.²⁶⁴ Yine sadece Abdullâh b. Mes’ûd (r.a.)’ın rivayetin bazı tariklerinde bulunan (كُنَّا نَقُولُ قَبْلَ أَنْ يُفْرَضَ التَّشَهُُّدُ) “...Teşehhüd bizlere farz kılınmadan önce” ibaresine dayanarak bazı fakihler son oturuşta teşehhüd duasını okumanın farziyyetine hükmetmişlerdir.²⁶⁵

Rivayetler arasındaki lafız farklılıkları, fıkıh alimlerinin aynı mesele hakkında farklı hüküm vermelerine sebep olduğu gibi mezhep imamlarının namazda hangi sahabe tarikiyle gelen teşehhüd/tahiyyat duasını tercih edeceklerine de yön vermiştir. Mesela; Şâfiî alimleri İbn Abbâs (r.a.)’ın rivayetinde ziyade olarak bulunan (الْمُبَارَكَاتُ) lafızdan dolayı onu tercihe daha layık görmüşler ve ziyadeliğin noksanlıktan evla olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁶ Aynı şekilde bu rivayetteki (الْمُبَارَكَاتُ) lafzının Kur’ân-ı Kerim’in lafzına²⁶⁷ muvafık olmasının da tercih sebebini kuvvetlendirdiğini ifade etmişlerdir.²⁶⁸ Bunlarla birlikte, İbn Abbâs (r.a.)’ın sahabenin gençleri arasında yer alması sebebiyle zabtının kuvvetli ve bir meselenin en son haline vakıf olması, aynı zamanda ashâbın fakihlerinden sayılması da onun teşehhüdünü tercih etmede etkili olduğu belirtilmiştir.²⁶⁹ Hanefî alimler ise, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, İbn Mesûd (r.a.)’a teşehhüdü öğretirken elini tuttuğunu ve bu rivayetin İbn Mesûd (r.a.)’dan itibaren bu şekilde müsel olarak nakledilmesini göz önünde bulundurarak, onu tercih etmişler, bu sebeple nakli ve zabtı hususunda en sağlam rivayetin bu olduğunu söylemişlerdir.²⁷⁰ Hanbeli alimler de aynı şekilde; isnadının en sahih ve ravisinin en çok olması, bununla birlikte sahabeden bir cemaatin onun teşehhüdü üzerine icmâ’ etmesi gibi sebeplere binaen İbn Mesûd (r.a.)’ın teşehhüdünü tercih etmişlerdir.²⁷¹ Malikî alimler ise Hz. Ömer (r.a.)’ın minberden bütün sahabenin huzurunda teşehhüd duasını okuduğunu, kimsenin bunu inkara gitmediğini ve ona muhalefet et-

²⁶¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 186 (Hadis No. 975).

²⁶² Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfi, Şehâbeddîn, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacı vd. (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 2/202; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hattâb er-Ruaynî Hattâb, *Mevâhibü’l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl* (Dâru’l-Fıkr, 1412), 1/526.

²⁶³ Dârekutnî, *es-Sünen*, “Salât”, 44 (Hadis No. 1334); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsned* (*Ebû Nuaym el-İsbehânî Rivayeti*), 93.

²⁶⁴ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletühü* (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, ts.), 2/850-851; Heyet, *el-Mevsûatü’l-Fıkhîyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûnî’l-İslâmîyye, 1427), 11/316; Ebû Mâlik Kemâl b. Seyyid Sâlim, *Sahîhu Fıkhü’s-Sünne ve Edilletühü ve Tevzihi Mezâhibi’l-Eimme* (Kâhire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, 1435), 1/326.

²⁶⁵ Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, *Vebelü’l-Ğamâmeti fi Şerhi Umdeti’l-Fıkhî* (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1329), 1/286.

²⁶⁶ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, 1/265.

²⁶⁷ Nevevî; Teşehhüd metninde yer alan الْمُبَارَكَاتُ lafzının, Nûr suresinin مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ ayetinde yer Mَبَارَكَةٌ kelimesine muvafık olmasını, İbn Abbas Hz. Peygamber bize Kur’ân-ı Kerim’i öğretir gibi teşehhüd duasını öğretirdi” sözü ile pekiştirdiğini saöylemektedir.

²⁶⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1392), 4/115.

²⁶⁹ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 2/316.

²⁷⁰ Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1414), 1/28.

²⁷¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *el-Muğni*, thk. Heyet (Kâhire: Mektebetü’l-Kâhire, 1389), 1/384.

mediğini dolayısıyla sükût-u icmâ' vaki olmasına itibar ederek onu tercih etmişlerdir.²⁷² Bunların yanında Basra ehlinin Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin rivayet ettiği teşehhüd duasıyla amel ettikleri nakledilmiştir.²⁷³

Mezheb imamlarının bu husustaki ihtilaflarının evleviyet cihetine itibarla olduğu, binaenaleyh namazda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sahih olarak rivayet edilen teşehhüd dualarının herhangi birini okumanın caiz olacağı ifade edilmiştir.²⁷⁴ Aynı şekilde, alimlerin, tercih ettikleri teşehhüd dualarının tamamının caiz ve sahih olduğu hususunda ittifak ettikleri,²⁷⁵ ihtilafın ise ahseniyet ve efdaliyet noktasında olduğu nakledilmiştir.²⁷⁶ Hulasa, aralarında zahiren ihtilaf görünen iki sahih hadisten mer-cuh olanın diğerlerine karşı mutlak üstün olduğu için değil, bir yönüyle diğerlerinden üstün olduğu için tercih edildiğine de dikkat çekilmiştir.²⁷⁷

Mezheb imamlarının haricinde hadis alimleri de teşehhüd rivayetleri hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mesela Tirmizî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den teşehhüd hakkında varid olan rivayetlerin en sahihinin İbn Mesûd (r.a.)'ın rivayeti olduğunu, çünkü onun birçok vecihle nakledildiğini söylemiş, sahabeden ve tâbiinden ilim ehli olan kimselerin bu teşehhüd ile amel ettiklerini ifade etmiştir.²⁷⁸

Görüldüğü gibi imamların teşehhüd metinlerini tercih noktasında, bezen Abdullah b. Ömer (r.a.)'ın rivayetinde olduğu gibi dua metninin bizzat kendisinde bulunan bir lafzı dikkate almışlar, bazen de Abdullâh b. Mesûd ve Hz. Ömer (r.anhumâ)'nın rivayetlerinde olduğu gibi ana metni sevk ederken kullanılan ifadelerle itibar etmişlerdir. Zira, Abdullâh b. Mesûd (r.a.)'ın hadisi müselsel olarak rivayet etmesi ve Hz. Ömer (r.a.) hutbeden irad ettiği teşehhüd duasına hazır bulunanların sükût etmesi gibi bilgiler dua metninin asıl ibaresi olmayıp, onunla ilişkili tali ifadelerdir.

Rivayetlerin farklı varyantlarında yer alan, bir takım ziyade ifade ve ibareler yada ravilerinin kendilerine ait olan bazı kaviller üzerinden, o döneme ait olan birtakım bilgilere de ulaşılabilmektedir. Mesela, Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.)'ın rivayetinde yer alan ve kendine ait olan "*Bizler sadece Kur'ân-ı Kerîm'i ve teşehhüd duasını yazardık*" ziyadesinden,²⁷⁹ hadislerin ilk dönemden itibaren bizzat sahabe tarafından yazıldığına dair bir işaret bulunmaktadır. Aynı şekilde Abdullâh b. Mes'ûd (r.a.) rivayetinin bazı varyantlarında bulunan, insanların kendisinden teşehhüd duasını öğrenirken, Kur'ân-ı Kerîm'deki vâv ve elif harflerini ezberledikleri gibi bu duayı hıfzettiklerini haber veren ifade,²⁸⁰ ilk neslin bu hususta ne kadar hassas ve dikkatli olduklarını göstermektedir. Selmân el-Fârisî (r.a.)'nın rivayetinde bulunan "*Buna bir harf ziyade etme ve bundan bir harf noksan bırakma*" ziyadesinden²⁸¹ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, ashabına hadisleri olduğu gibi nakletmelerini tembihlediği, Abdullâh b. Ömer (r.a.)'nın rivayetinde bulunan "*bunu ben ziyade ettim*" ifadesinden de²⁸² bazı zamanlarda hadisleri manalarını bozmayacak şekilde de tasarrufta bulunarak nakletmelerine müsaade ettiği anlaşılmaktadır. Zira, Abdullâh b. Ömer (r.a.) gibi sünnete ittibasıyla temeyüz etmiş bir sahabenin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in buna müsaadesi olmadan, böyle bir şeye teşebbüs etmesi mümkün değildir.

²⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasari Halîl*, thk. Abdülselem Muhammed Emîn (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1422), 1/381.

²⁷³ Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, 1/28.

²⁷⁴ *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, 12/36.

²⁷⁵ Nevevî, *el-Münhac fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 4/115.

²⁷⁶ Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Muknî'*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1415), 3/539.

²⁷⁷ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen ihtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.), 221.

²⁷⁸ Tirmizî, *es-Sünen*, 2/81.

²⁷⁹ Suyûtî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 22/502 (Hadis No. 627); Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, 93; *Heyet*, 28/560 (Hadis No. 12957).

²⁸⁰ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, "Salât", 220 (Hadis No. 702).

²⁸¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 6/497 (Hadis No. 2535).

²⁸² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadis No. 971).

SONUÇ

Gerek sahabe nesli, gerek daha sonra gelen tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn nesli hadislerin lafzen nakle edilmesine son derece ehemmiyet vermişler, bu hususta büyük bir gayret sarfetmişlerdir. Ancak birçok tarihi bulunan aynı hadisin metinleri arasında bazı lafzî değişikliklerin de vaki olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar bazen hadisin ana metnindeki ibarelerde olurken, bazen de bu metni sevk ederken kullanılan ifadeler de bulunmaktadır. Teşehhüd duası ile alakalı rivayeti bulunan sahabeler tarihiyle nakledilen hadisler bu konuda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim her bir sahabe, rivayet ettiği teşehhüd metnini bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'den öğrendiği halde, muhtelif lafızlarla nakletmiştir. Teşehhüd duası ile alakalı rivayetler, bu bağlamda incelendiğinde lafızlar arasındaki farklılığın muhtemel sebepleri şu şekilde gösterilebilir;

Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına Kur'ân-ı Kerîm'i farklı vecihlerle öğretiyor, iki sahabeden birine bir kıraat, diğerine ise başka bir kıraat üzerine okuyordu. Teşehhüd duasını da aynı bu şekilde muhtelif lafızlarla talim etmiş olabilir.²⁸³ Zira, Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashabına muhtelif suretlerde teşehhüd duasını öğrettiği, mushafın ihtiva ettiği farklı kıraatlerin hepsinin caiz olması gibi, bunların da tamamının caiz olduğu yönündeki görüş buna delalet etmektedir.²⁸⁴ Aynı şekilde, İmâm Şâfiî de Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm (r.anhumâ) arasında cereyan eden Furkân sûresinin muhtelif kıraatlerde okunması ile alakalı meselede, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in her ikisine de müsaade etmesini delil getirerek, yedi harf üzere nazil olan Kitâbullâh hakkında böyle bir şeyin caiz olup, manayı bozulmadığı müddetçe her kıraatle okunabileceğine ruhsat tanınması mümkün ise, bu cevazın ve ruhsatın hadisler hakkında evlâ bi'tarîk bulunması gerektiğini söylemiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in teşehhüd duasını bazı sahabelere ezberlettiğini, onlarında başkalarına öğrettiklerini, bunu yaparken de manayı muhafaza etmek şartıyla, her birinin ezberinde kaldığı ve hatırladığı haliyle okumasına izin verdiğini ifade etmiştir.²⁸⁵ Nitekim Tahâvî'nin de işaret ettiği gibi; Hz. Ömer (r.a.)'ın hutbeden insanlara söylediği teşehhüd duasına kimse muhalefet etmemiş, bununla birlikte diğer dualarla da amel etmeye devam etmişlerdir. Şayet teşehhüd hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.) tek bir rivayet olmuş olsaydı, ya Hz. Ömer (r.a.)'a itiraz ederler yada muhtelif suretlerdeki rivayetleri terk ederlerdi.²⁸⁶

Teşehhüd metinleri arasındaki farklılığın bir sebebi de, ashâb-ı kirâmdan bazılarının Hz. Peygamber (s.a.v.)'den işittikleri teşehhüd kelimelerinin manasını muhafaza ederek, birtakım sebeplere binaen lafızlarında bazı tasarruflar kullanıp, kendi ifadeleriyle nakletmiş olma ihtimalidir. Zira, bazı sahabelerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelerek, kendisinden işittikleri bazı hadisleri, olduğu gibi nakle demediklerinden dolayı duydukları rahatsızlığı dile getirmeleri üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, "Helalî haram, haramı da helal yapmadığınız ve manada isabet ettiğiniz takdirde bunda bir sakınca yoktur" buyurarak mana ile rivayete müsaade ettiğine dair nakillerde bulunmaktadır.²⁸⁷ Geride de zikredildiği üzere, Abdullâh b. Ömer (r.a.)'ın rivayetinde yer alan (زِدْتُ فِيهَا وَبَرَكَاتُهَا) "Teşehhüd duasına - Allâh'ın bereketleri- lafzını ben ziyade ettim" ve (زِدْتُ فِيهَا وَخَدَّةٌ لَا شَرِيكَ لَهُ) "Teşehhüd duasına -O birdir, ortağı yoktur- lafzını da ben ziyade ettim" ifadelerinden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bazı durumlarda buna izin verdiği anlaşılmaktadır.²⁸⁸ Aynı şekilde mananın bir olması durumunda, hadislerdeki rivayet farklılıklarının bir kusur olmadığı, çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, bir hadisi söylerken üç defa tekrar ettiği ve her sahabenin onu işittiği şekilde naklettiği, dolayısıyla rivayetlerdeki bu sebebe bağlı

²⁸³ Nevzat Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 209.

²⁸⁴ İbn Kudâme, *Muvaffakuddîn, el-Muğni*, 2/222.

²⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357), 270-274.

²⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, 5/1/261.

²⁸⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 7/100.

²⁸⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadis No. 971).

olan ihtilafların, mananın bir olması durumunda hadisın derecesini düşürmeyeceği ifade edilmiş, ²⁸⁹ İslâm dinini acemlere kendi dilleri ile anlatma noktasında, hadisleri o dile tercüme edilmesinin caiz olması hususunda icmanın bulunduğu, hal böyle iken Arapça bir kelimeyi başka bir dile çevirmek caiz ise, o kelimeyi yine Arapça olan müradif bir kelime ile ifade etmenin evleviyetle caiz olacağı belirtilmiştir. ²⁹⁰

Bununla birlikte, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sadece tekbir teşehhüd metni öğrettiğine, onun da Hz. Ömer (r.a.)'ın rivayeti olduğuna işaret eden kavillerin mevcut olup ve bu görüş sahiplerinin iddialarını Hz. Ömer (r.a.)'ın birçok sahabenin huzurunda, minberin üzerinden insanlara teşehhüdü öğretmesiyle alakalı rivayete dayandırdıkları ve Hz. Ömer (r.a.)'ın teşehhüdünü mütevatir olarak değerlendirdikleri de nakledilmiştir. Onlar, şayet Hz. Peygamber (s.a.v.)'den farklı lafızlarla rivayet edilen başka bir teşehhüd duası olsaydı, elbette sahabenin ona itiraz ve muhalefet edeceklerine dikkat çekmişler, ashâbın Hz. Ömer (r.a.)'a muvafakat göstermesinin ve ikrar etmesinin başka bir rivayetin mevcut olmadığına delalet ettiği söylemişlerdir. ²⁹¹ Ancak bu görüşe itiraz edilerek, Hz. Ömer (r.a.)'ın minberden insanlar öğrettiği teşehhüdün, diğer teşehhüdlere men ettiği anlamına gelmediği belirtilmiştir. ²⁹² Bu durum, Hz. Ömer (r.a.)'ın nakletmiş olduğu teşehhüdün ikrarı ve diğer teşehhüdlerin nefyi olarak değil, bilakis onların okunmasının caiz ve mümkün olduğu şeklinde değerlendirilebileceği ifade edilmiştir. ²⁹³ Zira, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashâbına teşehhüd duasını muhtelif suretlerde değil de, muayyen olan tek bir lafız halinde öğretmiş olsaydı ve sadece bunu ezberleyip namazlarda okumalarını emretseydi, günde beş vakit namaz içinde defalarca kez okunan bu duanın sahabenin tamamı tarafından zabtedilmesi ve bu şekilde nakledilmesi gerekirdi. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu hususta ashâbına böyle bir şeyi mecbur kılmamış, bilakis bu hususta onları serbest bırakmıştır. ²⁹⁴

Netice olarak, teşehhüd ile alakalı rivayetlerin tamamı, gerek aynı sahabeden rivayet edilen farklı tariklerde ki metinler, gerek başka sahabeler tarafında rivayet edilen diğer metinler mülhaza edildiğinde, bunlar arasında mana yönünden herhangi bir tenakuzun ve tehalüfün bulunmadığı, bilakis birbirlerini takviye ve te'yid eden bir mahiyete sahip oldukları aşikardır. Zira bu lafızlar, ya birbirleriyle aynı anlamı taşıyan veya birbirlerine mana olarak çok yakın olan kelimelerdir. Teşehhüd duasındaki lafız farklılıkları, mana ile rivayet bağlamında değerlendirildiğinde, Ashâb-ı Kirâm (r.anhum)'un, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den işittikleri hadisleri, değiştirmeden nakletmeye azami gayret gösterdikleri, ancak bazı durumlarda da manayı muhafaza etmek suretiyle hadisleri farklı lafızlarla da aktardıkları sonucuna ulaşılabilir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber (s.a.v.), Selmân el-Fârisî (r.a.)'ın rivayetinde görüldüğü gibi öğrettiği duaya bir harf ve ziyade veya noksan yapılmamasını tembih etmiş, ²⁹⁵ teşehhüd duasının sahabelerin bazıları Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.)'ın rivayetinde işaret edildiği yazarak, ²⁹⁶ bazıları da Abdullâh b. Mes'ûd (r.a.)'ın rivayetinde işaret edildiği ezberleyerek ²⁹⁷ muhafaza etmiş, bunların yanında Abdullâh b. Ömer (r.a.)'ın rivayetinden anlaşıldığı üzere bazı sahabeler de manasına zarar vermeyecek şekilde birtakım tasarruflarda bulunmuştur. ²⁹⁸

²⁸⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîd, ts.), 1/139.

²⁹⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazâr fî Tevzîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nüreddîn İtr (Dımaşk: Matbaatü's-Sabbâh, 1421), 97.

²⁹¹ Demirci, 15/30 (2016), 384.

²⁹² Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvattâ* (Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1332), 1/167.

²⁹³ Demirci, 15/30 (2016), 384.

²⁹⁴ Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, 209.

²⁹⁵ Bezzâr, *el-Müsned*, 6/497 (Hadis No. 2535).

²⁹⁶ Suyûtî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 22/502 (Hadis No. 627); Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, 93; Heyet, 28/560 (Hadis No. 12957).

²⁹⁷ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, "Salât", 220 (Hadis No. 702).

²⁹⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 181 (Hadis No. 971).

Ashâb-ı Kirâm'dan Rivayet Edilen Muhtelif Teşehhüd Duaları ve Tahric Edildiği Kaynaklar

Ravi	Teşehhüd Duası	Muharric
Abdullâh b. Mesûd	السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ•التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ •السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ•وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ • وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	<i>Kütüb-ü Tis'a</i>
Abdullâh b. Ömer	•التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ لِلَّهِ وَالزَّكَايَاتُ لِلَّهِ•بِسْمِ اللَّهِ •السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ •وَشَهِدْتُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ•شَهِدْتُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	<i>Mâlik</i>
Abdullâh b. Abbâs	•التَّجِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ أَشْهَدُ•السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ•وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ • وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ•أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	<i>Müslim, Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd Tirmizî, Nesâî</i>
Ömer b. Hattâb	•التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ الرَّكِيَّاتُ لِلَّهِ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ أَشْهَدُ•السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ • وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ•أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	<i>Mâlik</i>
Âişe bnt. Ebî Bekr	•{وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ}•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•التَّجِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ الرَّكِيَّاتُ لِلَّهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ•وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ •السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ	<i>Mâlik</i>
Ebû Mûsâ el-Eş'ârî	•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ•التَّجِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ {الرَّكِيَّاتُ} لِلَّهِ •{وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ}•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ •وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ	<i>Müslim İbn Mâce Ebû Dâvûd Nesâî Dârimî</i>
Câbir b. Abdillâh	السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ•التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ•بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ•وَبَرَكَاتُهُ •عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ • وَأَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ•أَسْأَلُ اللَّهَ الْجَنَّةَ	<i>İbn Mâce Nesâî</i>
Alî b. Ebî Tâlib	وَالنَّاعِمَاتُ السَّابِعَاتُ التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ وَالغَدَايَاتُ وَالرَّيْحَاتُ وَالزَّكَايَاتُ •{الْمُبَارَكَاتُ} {الْمُنْتَابِعَاتُ} الطَّاهِرَاتُ لِلَّهِ	<i>Kütüb-ü Tis'ada tahric edilmemiştir.</i>
Semûre b. Cündüb	•التَّجِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ وَالصَّلَوَاتُ {وَالسَّلَامُ} وَالْمُلْكُ لِلَّهِ	<i>Ebû Dâvûd</i>
Ebû Bekr es-Siddîk	السَّلَامُ•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ•التَّجِيَّاتُ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ •وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ	<i>Kütüb-ü Tis'ada tahric edilmemiştir.</i>
Selmân el-Fârisî	السَّلَامُ•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ•التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ وَأَشْهَدُ أَنْ•{وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ}•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ •مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ	<i>Kütüb-ü Tis'ada tahric edilmemiştir.</i>
Abdullâh b. Zübeyr	{وَحْدَهُ}أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•التَّجِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ•بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ خَيْرَ الْأَسْمَاءِ وَأَنَّ السَّاعَةَ•أُرْسِلَتْ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا•وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ•لَا شَرِيكَ لَهُ{ السَّلَامُ عَلَيْنَا•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ {الْكَرِيمِ} وَرَحْمَةُ اللَّهِ {وَبَرَكَاتُهُ}•آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا •اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَاهْدِنِي•وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ	<i>Kütüb-ü Tis'ada tahric edilmemiştir.</i>
Muâviye b. Ebî Süfyân	السَّلَامُ•السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ•التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ •وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ	<i>Kütüb-ü Tis'ada tahric edilmemiştir.</i>
Ebû Humeyd es-Sâidî	•التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ الرَّكِيَّاتُ لِلَّهِ وَأَشْهَدُ•وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ•أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ•السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ •أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ	<i>Kütüb-ü Tis'ada tahric edilmemiştir.</i>

KAYNAKLAR

- Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr. *Vebelü'l-Ğamâmeti fi Şerhi Umdeti'l-Fıkhi*. 8 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1329.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 12 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.
- Âdem el-İsyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İsyûbî el-Vellevi. *Zahîratü'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Mücteba*. 42 Cilt. Dâru'l-Mirâci'd-Devliyye li'n-Neşr / Dâru Â-i Berûm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1424.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Aşık, Nevzat. *Sahabe ve Hadis Rivayeti*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Aydın, Mustafa. "Tahiyyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlili". *Turkish Academic Research Review* 8/1 (ts.), 207-230. <https://doi.org/10.30622/tarr.1245565>
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *'Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvattâ*. Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1. Basım, 1332.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-. *et-Ta'rifâtü'l-Fıkhiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1324.
- Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Ebü'l-Muâtî en-Nûrî, Muhammed Mehdi el-Müsellemî, Ahmed Abdürrezzak İd, Eymen İbrâhîm ez-Zâmil, Mahmûd Muhammed Halîl. *el-Müsnedü'l-Musannefü'l-Muallel*. 41 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1434.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *ed-Da'avâtü'l-Kebîr*. thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr. 2 Cilt. Kuveyt: Şirketü Ğurâs li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1432.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *Şüabü'l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid - Muhtâr Ahmed en-Nedvî. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1423.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-. *el-Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm vel-Hikem, 1. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmihî*. thk. Heyet. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311.
- Canan, İbrâhîm. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Celâleddîn es-Suyûtî, Adurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Dâru Taybe, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen ihtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, ts.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1424.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1. Basım, 1412.
- Demirci, Selim. *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*. <https://dergipark.org.tr/tr/doi/10.14395/hititilahiyat.285727>
- Ebû Avâne, Yakûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyîni. *el-Müsnedü'l-Mührec alâ Kitâbi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Heyet. 24 Cilt. Suûd: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1435.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430.

- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *el-Müsnedü'l-Müstahrec alâ Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. 4 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 1417.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Müsnedü Ebî Hanîfe bi Rivâyeti Ebî Nuaym el-İsbehânî*. thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1. Basım, 1415.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. Basım, 1404.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî. *Sübülü's-Selâm el-Mevsûleti ilâ Büluğî'l-Merâm*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. 9 Cilt. Suûd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 3. Basım, 1433.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Heyet. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 1411.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Takyîdü'l-İlm*. Beyrût: İhyâ'ü's-Sünneti'n-Nebevî, ts.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1412.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1427.
- Heyet. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Dâru'd-Da'vet, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*. thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kutsî, 1414.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî. 25 Cilt. Riyâd: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 1. Basım, 1436.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Müsned*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *et-Telhisü'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdisi's-Şerhi'l-Vecîzi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 1419.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'n-Nazâr fî Tevzîhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Nûreddîn İtr. Dimaşk: Matbaatü's-Sabbâh, 3. Basım, 1421.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîd, 8. Basım, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *el-Müsnedü's-Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ'*. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Muhtasarü'l-Muhtasar mine'l-Müsned ani'n-Nebî Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bi-Nakli'l-Adli ani'l-Adli Mevsûlen İleyhi Sallallâhu Aleyhi ve Sellem min Gayri Kat'i fi'l-İsnâd ve lâ Cerh fî Nâkili'l-Ahbâri'lleti Nezkürühâ bi-Meşîeti'llâhi Teâlâ*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî. *Câmiu'l-Mesânîd ve's-Süneni'l-Hâdî li-Akvemi Sünen*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh ed-Dehîş. 10 Cilt. Beyrût: Dâru Hadr, 2. Basım, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî. *el-Bâ'isü'l-Hasîs ilâ İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Mukni'*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 30 Cilt. Kâhire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1. Basım, 1415.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. Heyet. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 1389.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. el-Cârûd en-Nisâbüri. *el-Münteka mine's-Süneni'l-Müsnedeti an Rasûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem*. thk. Ebû İshak el-Huveynî. Kâhire: Dâru't-Takvâ, 1. Basım, 1428.
- İbnü'l-Mülekkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdîsi ve'l-Âsârî'l-Vâkıati fî's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebû'l-Gayt vd. 9 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hicret, 1. Basım, 1425.
- Karâfî, Şehâbeddîn, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Hacı vd. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
- Konevî, Kâsım b. Abdillâh Emîr Alî el-. *Enîsü'l-Fukahâ fî Ta'rîfâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ*. thk. Yahyâ Hasen Murâd. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrâhim Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvattâ-i Mâlik bi Rivâyeti Ebî Mus'ab ez-Zührî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Muhammed Halîl. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1412.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvattâ-i Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*. thk. Abdülvahhâb Abdüllatif. el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvattâ-i Mâlik bi Rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi*. thk. Muhammed Mustafâ el-Azamî. 8 Cilt. Müessesetü Zâyid b. Sultân Âli Nihyân, 1. Basım, 1425.
- Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kanîbî. *Mu'cemü Lügati'l-Fukahâ*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1408.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar mine's-Süneni bi-Nakli'l-Adli an'il-Adli ilâ Rasûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem*. thk. Ahmed b. Rıf'at b. Osmân Hilmî el-Karahisarî vd. 8 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tabaâtî'l-Âmire, 1334.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-. *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*. thk. Bekrî Hiyânî - Safvet es-Sekâ. 16 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. Alî en-. *es-Sünen (El-Müctebâ)*. 8 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1. Basım, 1348.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. Alî en-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasen Abdülmünim Şelebî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-. *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Sa'dî Ebû Ceyb. *el-Kâmûsü'l-Fıkhîyye Lüğaten ve Istilâhen*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1408.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri es-. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1. Basım, 1436.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd es-. *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1427.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî. *Bahru'l-Ulûm*, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414.
- Seyyid Sâlim, Ebû Mâlik Kemâl b. *Sahîhu Fıkhü's-Sünne ve Edilletühû ve Tevzihi Mezâhibi'l-Eimme*. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1435.
- Silefî, Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-. *et-Tuyûriyyât*. thk. Desmân Yahyâ Meâlî - Abbâs Sahr el-Hasen. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ezvâi's-Selef, 1. Basım, 1425.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Cemu'l-Cevâmi' (el-Câmiu'l-Kebîr)*. thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. 25 Cilt. Kâhire: el-Ezherü's-Şerif, 2. Basım, 1426.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Müsned*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketü Ğirâs, 1. Basım, 1425.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1357.
- Şâşî, Heysem b. Küleyb, Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâşî el-Binkesî. *el-Müsned*. ed. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm vel-Hikem, 1. Basım, 1410.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-Evsât*. thk. Ebû Muâz Târik b. Avazullâh b. Muhammed - Ebü'l-Fadl Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmeçid es-Silefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî Abdülmeçid es-Selefî Sile. 1405/1984 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-. *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câde'l-Hak. 1414/1994 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1414.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1. Basım, 1419.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Sevre (Yezîd) et-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395.
- Tûsî, Ebû Alî el-Hasen b. Alî et-. *Muhtasarul-Ahkâm el-Müstahrec alâ Câmi'i't-Tirmizî*. çev. Üneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnîsî. 7 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâ'i-Eseriyye, 1. Basım, 1415.
- Vehbe ez-Zuhaylî. *el-Fıkhul-İslâmî ve Edilletühü*. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Vellvî, Muhammed b. Alî b. Âdem el-İtyûbî el-. *el-Bahru'l-Muhîti's-Seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 47 Cilt. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1426.
- Yardım, Ali. *Hadis*. 2 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. Basım, 2000.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî el-. *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *Esâsü'l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 1419.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasari Halîl*. thk. Abdül-selâm Muhammed Emîn. 8 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 1422.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "Teşehhüd", ts. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesehhud>

İbnü'l-Arabî'de Hak ve Halk Dini Ayrımı

Osman Çoban*

ÖZET

Bu bildirinin konusu İbnü'l-Arabî'nin, Fusûsü'l-Hikem adlı eserinin Yakub fassında ileri sürdüğü "Hakk ve halk din" ayrımıdır. Bildirinin amacı felsefi ve irfanî bakış açısının ortaya koyduğu geniş perspektifi kazanmaya çalışmaktır. Onun bu görüşü genel felsefesiyle uyumlu olduğu gibi temel referans noktalarından birisi olan Hadîd süresinin 27. âyetiyle de uyumludur. Bu âyete göre Allah Teâlâ Hıristiyanlara ruhbanlığı vazetmemesine rağmen onlar bunu kendilerine farz kılmış ve Allah Teâlâ da onlardan buna uyanlara ecirlerinin vereceğini bildirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk katındaki dinden maksat O'nun peygamberlere ve vasilerine öğrettiği dindir. Bu din hem zahirî hikmet ve hükümlere hem de ilahi rızaya mutabıktır. İbnü'l-Arabî meseleyi, dar bir açıdan değil geniş bir perspektiften inceler ve yine o, dini tek bir hakikat olması açısından ele alır. O; eğer bir din, din olmanın zâtî özelliklerine sahipse ve fitrata uygunsu onun en azından halk nezdinde karşılık bulduğunu ve bu nedenle Hakk'ın da bu dini itibara aldığını dile getirir. Yani aslında tek bir hakikatten veya tek bir dinden başka bir şey yoktur. Bu görüş onun varlığın birliği düşüncesi yanında Tanrının sonsuz sayıda sıfat ve tecellisi olduğu düşüncesine dayanır. İşte bundan dolayı o, halk katındaki dinin batıl ve anlamsız değil, hakikatten bir pay taşıdığını düşünür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf Metafiziği, İbnü'l-Arabî, Din, Hak Dini, Halk Dini.

GİRİŞ

İbnü'l Arabî'nin en belirgin özelliklerinden biri çok yönlü bir düşünür olmasıdır. Ayrıca o, bir düşünce veya fikir ortaya koyacağı zaman zengin tasvirlerle ve farklı anlatım biçimlerine başvurur. Bu iki durumun arkasındaki temel neden onun mistik tecrübede zirveye ulaşmış olmasıdır. İbnü'l Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserlerini incelediğimizde bunu açık bir şekilde görürüz.¹ Bu, konumuzu teşkil eden din kavramı için de geçerlidir. Şöyle ki o, dini Hakk ve halk katında olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ayrımı gelişigüzel değil, sistematik bir biçimde ve Kur'ân-ı Kerim ayetlerinden hareketle yapmaktadır.

İbnü'l Arabî'nin düşünce ve fikirlerinin anahtar kavramları vahdet-i vücud ve tecelli kavramlarıdır. Bu kavramların ne olduğunu bilmeden onun düşünce dünyasını anlamak pek mümkün değildir. O, görüş ve fikirlerini özellikle vahdet-i vücud (varlığın birliği) penceresinden bakarak oluşturmaktadır. Aynı şekilde din hakkındaki düşüncelerini de bu kavramlar üzerinden temellendirmiştir. Vahdet-i vücud; kısa ve öz olarak müşahade edilen bütün varlığın Allah'ta olmasıdır.² İbnü'l Arabî bunu "Varlıkta Allah'tan başka bir şey yoktur. Hakikat, müşahadede çoğalsa bile varlıkta biridir"³ sözüyle açıklamaktadır. Bu perspektiften baktığımızda o, dini tek bir hakikat olması açısından ele alır. Tecelli ise; gayb-ı mutlak olan Hakk'ın belirli sûretler halinde derece derece görünür hale gelmesi-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 264.

² Suad El-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 641-643.

³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 4/357.

dir.⁴ Yani Hakk'ın gayb sûretinden çıkıp müşahade haline bürünmesidir. Bu perspektiften baktığımızda da İbnü'l Arabî, dinleri zahiri açıdan çeşitlenmiş olarak ele almaktadır. Şu hâlde diyebiliriz ki din evrensel olması açısından tek, görünüm ve tezahürü açısından çoktur.⁵

İbnü'l Arabî dine iki vecihden bakmaktadır. Birinci vecih dinin kavramsal anlamı, ikinci vecih ise şerî anlamıdır. O, kavramsal yönünden dinin ceza, boyun eğmek ve âdet anlamlarına geldiğini ifade eder. Şerî yönden ise dini yine iki kısma ayırmaktadır. Birincisi peygamberlerin vahiy yoluyla insanlara bildirdikleri Hakk katındaki dindir. Bu dinde asla parçalanma veya bölünme olmaz. Bu din Âdem (a.s) ile başlamış ve son peygamber Muhammed (s.a.v)'in getirdiği şeriat ile son bulmuştur. Halk katındaki din ise insanların kendilerine âdet edindikleri dindir; Hıristiyanların kendilerine ruhbanlığı âdet edinmeleri gibi. Bu âdetler ilahi hükümlere uygun olması açısından Allah katında itibar görmüştür.⁶ İlgili başlıklarda Hakk ve halk katındaki din daha detaylı izah edilecektir.

Din kavramı Kuran-ı Kerim'de doksan iki yerde geçmektedir. Âyetlerde geçen din kelimesi birçok anlamda kullanılmıştır. Bunlardan bazıları hüküm, şeriat, itaat, âdet, ceza, boyun eğmek, hesap, tevhid ve İslâm'dır. Allah Teâlâ "*Allah katında din İslâm'dır*"⁷, "*Muhakkak Müslüman olarak ölünüz*"⁸ buyurmaktadır. İslam, teslim olmak ve inkıyat (boyun eğmek) demektir. İnkıyat ise kulun kendi iradesiyle kulluk görevini ifâ etmek için yaptığı amellerdir. O halde diyebiliriz ki din; kulun yapmış olduğu amellerdir.⁹ Yani kulun yapmış olduğu ameller dini inşa etmektedir. Başka bir ifade ile Allah dini vaaz ederken kul da amelleri ile dini meydana getirmektedir. Bunun için İbnü'l Arabî şöyle demektedir: "*O halde din, bütünüyle Allah'a ait olduğu gibi (aynı zamanda) bütünü sendendir. (Bu durumda) asıl anlamıyla olmanın dışında, din Ondan değildir.*"¹⁰

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere din kelimesini tek bir anlam ile sınırlandırmak mümkün değildir. Din; teslimiyeti, itaati, ibadeti, imanı, ceza ve mükâfatı kapsayan çok şümüllü bir kavramdır. Din, Allah tarafından ihdas edilmiş bütün yollara, konulmuş kanunlara, ilahi vahiyle vaaz edilmiş hükümlere ve özel olarak ise İslâm'a işaret etmektedir.¹¹

Dinin itaat anlamından hareketle söylemek gerekirse varlık âleminde her ne varsa Allah'ın koymuş olduğu yasaya itaat etmektedir. Onlar yaratılmış bu yasanın dışına asla çıkamazlar. Çünkü bu yasanın dışında başka bir yasa yoktur. "*Göklerde ve yerde olanların hepsi, isteyerek veya istemeyerek O'na teslim olmuştur ve O'na döndürüleceklerdir.*"¹² âyetin de işaret olunduğu üzere her şey tekvînî emre teslim olmuştur. İşte din kelimesi hem tekvînî emre teslimiyetin boyutunu hem de teşrî emre teslimiyetin boyutunu içermektedir. Başka bir ayette şöyle buyrulmaktadır: "*Hiçbir canlı yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmuş olmasın. Benim rabbim doğru yoldadır.*"¹³ Bu âyette bütün canlıların ilahi tekvînî emre zorunlu olarak boyun eğdiği bildirilmektedir. Teşrî emirde ise insanın iradesi söz konusu olduğu için buna göre ya isyan etmekte ya da boyun eğmektedir.

HAK KATINDAKİ DİN

Yukarıda da değinildiği gibi İbnü'l Arabî dinin şerî açıdan iki çeşit olduğunu şöyle ifade ediyor: "*İki çeşit din vardır: Biri Allah'ın katındadır ve O'nun bildirdiği kişiyle, O'nun ilettiklerinin inandığı din. Diğeri, insanların nazarındaki din. Allah'ın indindeki, O'nun kulları için seçtiği ve yücelttiği dindir.*"¹⁴

⁴ Toshihiko Izutsu, *İbn İbnü'l Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 207.

⁵ Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 1999), 147.

⁶ El-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 149-152.

⁷ Âl-i İmrân 19

⁸ Âl-i İmrân 102

⁹ Ebu'l-Ala Afifi, *Fusus'u'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 192.

¹⁰ Muhyiddin İbn İbnü'l Arabî, *Fusus'u'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2016), 98.

¹¹ William C. Chittick, *İlahi Aşk* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 248.

¹² Âl-i İmrân 83

¹³ Hud 56

¹⁴ İbnü'l Arabî, *Fusus'u'l-Hikem*, 97.

İbnü'l Arabî, Allah katındaki dinde iki gruptan bahsetmektedir. Birinci grup peygamberler, ikinci grup ise âriflerdir. Bu iki grup Allah katındaki dini en iyi bilen ve tanıyanlardır. Hakk Teâlâ şöyle buyurmakta: “*İbrahim ve Yakup çocuklarına şöyle öğüt verdiler; ey oğullarım şüphesiz Allah sizin için bu dini seçti. Sizde ancak Müslüman olarak ölin.*”¹⁵

Din kelimesinin Kur’ân’da “ed-din” (elif lam takılı) şeklinde geçmesi, onun mârife olduğuna yani bilinen tek bir din olduğuna işaret eder. Cenâb-ı Hakk’ın “*Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır.*” sözü de bunu doğrulamaktadır. Bu da teslimiyet ve boyun eğmek anlamına gelir ki o halde din bütünüyle boyun eğmektir (inkıyat).¹⁶ İbnü'l Arabî Hakk katındaki dinin tanımından yola çıkıp insanın kendi iradesiyle boyun eğmesi anlamına ulaşır. Nasıl oluyor da insanın kendi hür iradesiyle yaptığı amel-ler Hakk katındaki din olur? Hakk katındaki dine teslim olmak peygamberlerin getirmiş olduğu şeriatata boyun eğmektir. Peygamberler getirdikleri şeriatı insanlara tanıtmış ve bu şeriatata uymalarını emretmiştir. Çünkü şeriat hem kulların makamlarının derecelerini belirleyen hem de Allah’a yaklaşmak amacıyla ortaya konulan âdetlerdir.¹⁷ O halde insanlar Allah’ın emretmiş olduğu namaz, oruç, hac gibi şer’î ibadetleri hür iradeleriyle yaptığı zaman şeriatata teslim olmuş olurlar. Buradan da anlaşılabilir ki Hakk katındaki din, bireyin uyduğu yani yerine getirmiş olduğu şeriatıdır.¹⁸

“*Şüphesiz ki Allah katında din İslâm’dır*” ayeti Hakk katındaki dinin tek olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada şu soru akla geliyor; Her peygamberin getirmiş olduğu şeriat formları farklılık arz ederken nasıl olur da Hakk katındaki din tek olur? Şöyle ki peygamberler hitap ettikleri zamanın ve toplumun şartlarına göre farklı formlarda şeriat getirmişlerdir.¹⁹ Fakat getirdikleri şeriat formları açısından farklı olsa da özü itibarıyla aynı şeyi izah etmişlerdir. Din aynı izah biçimleri farklı olmuştur. Hz. Âdem’den son peygamber Hz. Muhammed’e kadar bütün nebi ve resullerin ortak daveti tevhitir. Bu ilke hiçbir dönemde değişmemiştir. Değişen tek şey tevhidin izah biçimleri olmuştur. Yukarıda da değinildiği üzere İbnü'l Arabî’nin vahdet-i vücud ve tecelli kavramları yaptığımız izahları doğrulamaktadır. Buna göre Hakk katındaki din birdir ve ancak zamanın peygamberinin getirmiş olduğu şeriatın formuyla farklı tezahür etmiştir. Bunu bir misalle anlatacak olursak; ağacın dalları çok çeşitli olmasına rağmen aynı kökten türemektedirler.

İlahî kaynaktan doğan Hakk katındaki din tarih boyunca özünü korumuştur. Çünkü hakikatin tek olması bunu gerektirir. Biçimsel farklılıklar özün bozulmasına herhangi bir helal getirmediği gibi bunlar hakikatin farklı tezahürleridir.²⁰ Böylelikle öz korunmuş olurken şekil farklı formlar alabilmektedir. Bunun nedeni ise beşerî insanın fıtratındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İnsan bir olayı veya olguyu farklı şekillerde algılayıp farklı şekillerde yorumlayabilir. Allah, peygamberlerle birlikte kutsal kitapları göndermiş, insanlara dini tebliğ etmiştir. Fakat her insan kendi istidadı doğrultusunda dini anlayıp amel etmiştir.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak dinin kaynağı, Hakk’ın kendisi olurken uygulayıcısı ise insandır. Hak açısından din birdir çünkü kaynağı birdir. Buna göre yeryüzünde mevcut bütün dinlerin ilâhî bir kökene dayandığını, ayrıca bütün dinlerin ilke, amaç ve fonksiyonları açısından bir olduğu söylenebilir. Yani Hakk’a bakan yönüyle dinler arasındaki farklılıklar önemini yitirmektedir. İnsanlara bakan yönüyle Allah’ın dini hükümler koymasından maksat genel olarak; toplumsal düzenin sağlanması ve bireyin mistik tecrübe kazanması şeklinde olduğunu ifade edebiliriz. İnsanın da bu hükümlere boyun eğerek (inkıyat) toplumsal düzeni tesis etmesi ve manevi gelişimini sağlaması mümkündür.

¹⁵ Bakara 132

¹⁶ İbnü'l Arabî, *Fususul-Hikem*, 97.

¹⁷ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 9/420.

¹⁸ Ahmet Kamil Cihan, “Fususul-Hikem”de Din Kavramı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 148.

¹⁹ Cihan, “Fususul-Hikem”de Din Kavramı”, 149.

²⁰ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 23-25.

HALK KATINDAKİ DİN

Halk katındaki din herhangi bir ilahi kitabın veya peygamberin emrine dayanmaksızın sırf Allah'ın rızasını kazanmak ve daha çok ibadet etmek maksadı ile insanların kendilerini bir amelle mükellef kılmalarıdır. Başka bir ifade ile Allah'ın herhangi bir şer'i hükmü insanlara farz kılmadığı halde insanların kendilerine farz kıldığı hükümlerdir. Burada "İnsan niçin bunu yapar?" sorusu akla geliyor. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi insanın Allah'ın rızasını kazanmak için daha çok ibadet etme güdüsü bunu yapmaya zorlamıştır. İbnü'l Arabî halk katındaki din görüşünü savunmak için Kuran'dan şu ayeti delil göstermektedir: "*Sonra bunların peşinden artarda peygamberlerimizi gönderdik. Onların arkasından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik, ona İncil'i verdik ve kendisine uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusunu koyduk.(Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Bizde içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu fâsık kimselerdi.*"²¹

Ayette görüldüğü üzere Hz. İsa ruhbanlığı emretmediği halde Hristiyanlar kendilerini bununla mükellef tutmuşlardır. İbnü'l Arabî bunu (ruhbanlığı) hikmet kanunlarından (nevâs-i hikemiyye)²² saymaktadır. Hikmet kanunlarından (nevâs-i hikemiyye) kasıt Allah'ın emretmediği halde insanların geliştirdikleri hüküm ve alışkanlıklardır. Burada da şu soru akla gelmektedir: İnsanların kendilerine edindikleri bu hüküm ve alışkanlıkların Allah katındaki makbuliyeti ne derecededir? İbnü'l Arabî bu hüküm ve alışkanlıkların ancak Allah'ın koymuş olduğu ilahi yasalara uygun olursa geçerliliği olacağını ifade eder.²³ Hristiyanların kendi üzerlerine mükellef kıldıkları ruhbanlık Hz. İsa'nın getirmiş olduğu ilahi yasalara uygun olduğu için Allah da bu yaptıklarını uygun buluyor. Ancak ayette de ifade edildiği üzere kendi üzerlerine edindikleri ruhbanlığı bir kısmı yerine getirirken bir kısmı ise yerine getirmiyor. Allah da ruhbanlığı yerine getirenleri mükâfatlandırırken getirmeyenleri ise kınıyor. Buradan hareketle denilebilir ki İbnü'l Arabî'ye göre insanın ruhunun olgunlaşması, toplumun ıslahı ve rahmet tecellisinin devam etmesi için insanların belirlemiş oldukları hükümler ilahi yasalara uygun olduğu zaman beşerî hükümler ile ilahi yasalar amaç bakımından uyumaktadır. Kaynak ilahî de olsa beşerî de olsa amaç önemli olmamaktadır. Böyle olunca da bireylerin ve toplumun mistik tecrübesi ve aklıyla konulmuş olan yasalar Allah katında değerli oluvermektedir.²⁴

"(Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık." sözünde Allah'ın ruhbanlığı emretmediği açıkça anlaşılmaktadır. Ancak Allah, onların fark etmediği şekilde onların kalpleri ile kendisi arasında inayet ve rahmet kapısını açmış, hüküm koydukları şeyleri (ruhbanlığı) kalplerine yerleştirmiştir.²⁵ Allah kendisinin koymuş olduğu yasanın (şeriatın) dışında insanlar için rahmet kapısı açmıştır. İnsanları sadece kendi koyduğu şeriat kapısıyla sınırlı tutmamıştır. Zaten Allah'a giden yolu tek bir yolla sınırlandırmak insanın fitratına ters bir durumdur. O halde bazı sufilerin de belirttiği gibi Allah'a giden yolların sayısı insanların sayısı kadardır diyebiliriz.

Peygamber efendimiz (s.a.v) bir hadisi şerifinde şöyle buyurmuştur: "*Kim bir âdet (sünnet-i hasene) başlatırsa hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir; yine kim kötü bir âdet başlatırsa kendisine hem o davranışın hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin günahı verilir.*"²⁶ Hadiste, insanı salih amellere teşvik ederken kötü amellerden de sakınılması gerektiğini vurgulamaktadır. İnsanın fitratı ise hem salih amelleri hem de kötü amelleri yapmaya meyilli olarak yaratılmıştır. İnsan tercihini salih amelleri yapmaktan yana kullanırsa Allah da ona mükâfatını verecektir. Kanaatimizce; insanın yapmış olduğu salih ameller ile dinin em-

²¹ Hadid 27

²² İbnü'l Arabî, *Fususul-Hikem*, 98.

²³ İbnü'l Arabî, *Fususul-Hikem*, 98.

²⁴ Cihan, "Fususul-Hikem"de Din Kavramı", 151.

²⁵ İbnü'l Arabî, *Fususul-Hikem*, 98.

²⁶ Murteza Bedir, *Sünnet*, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul:2010)4/150

retmiş olduğu ameller mutabıktır. Bundan dolayı insan tarafından başlatılan âdet (sünnet) Hakk katındaki din ile mutabık olursa halk katındaki din geçerli olmuş olur.

İbnü'l Arabî bir sözünde şöyle der: “Her şahsın Rabbi hakkında bir inancı olmalıdır. Bu inanç vasıtasıyla Hakka döner ve Hakkı onda arar.”²⁷ Her şahsın zihnindeki Rab tasavvurunun aynı olması mümkün değildir. Bütün insanlar Rabbini tasavvur ederken farklı şekillerde tasavvur eder. Hatta insanların sayısınca Rab tasavvuru vardır. Her kişi zihninde oluşturduğu Rab inancıyla irtibata geçmek zorundandır. Bunu da peygamberlerin getirmiş olduğu yasa ve kendilerine edindikleri âdetlerle yaparlar. O zaman bu âdetlerin sayısını sınırlandırmak mümkün değildir. İbnü'l Arabî bu konu şöyle söylemekte: “Öyleyse (ey insan)! Belirli bir inançla sınırlı kalıp diğerlerini inkâr etmekten sakın! Böyle bir şey yaparsan pek çok iyiliği yitirirsin. Bütün inanç biçimlerin heyulası haline gel; çünkü Allah, belirli bir inançla sınırlanamayacağı kadar büyük ve yücedir.”²⁸ Bu pasajda İbnü'l Arabî bir ikazda bulunmaktadır. İkaz, bir kişinin kendi inancı dışındaki inançları yok sayıp inkâr etmemesine yöneliktir. Çünkü Rabbe giden yolun çeşitliliği insanların sayısındadır. İnsanlar kendilerine edindikleri hüküm (halk katındaki din) sayısı da sınırsız olmaktır. Bu açıdan bakılınca hiçbir kimse kendi yolunun tek hakikat olduğunu iddia edemez.

Rab ile insan arasındaki iletişim, Rabden insan ve insandan Rabbe doğru olmak üzere çift yönlüdür. Bu iletişimin tek yönlü olduğunu iddia etmek akıl ve mantık dışıdır. Çünkü insan yaratıldıktan sonra Rabbine olan muhtaçlığı devam eder. Rab ise mahlukatı yarattıktan sonra onları kendi haline bırakmamıştır. Bu konuda bir ayette şöyle buyrulmaktadır: “İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını müzanneder!”²⁹ Peki, Rab ile insan arasındaki iletişim nasıl sağlanmaktadır? Bu iletişimi şifahi ve şifahi olmayan şekilde ikiye ayırabiliriz. Rabden insana doğru olan iletişim hem ontolojik olarak hem de şifahi olan vahiyle gerçekleşmektedir. Allah insanlara iletmek istediklerini vahiy gönderdiği peygamberler vasıtasıyla yapmaktadır. İnsandan Rabbe doğru iletişim ise hem dua (din) hem de şekilsel olan ibadet (şeriat) ile yapılır.³⁰ Dua insanın şifahi olarak yaptığı şekilsiz bir iletişim biçimiyken ibadet ise belirli bir formu olan ve insan tarafından yapıldığı zaman Rab ile insan arasındaki iletişim şeklidir. İbadetlerin formları peygamber tarafından vahiy aracı ile belirlenmesi ilahi hükümler olur ki bu Hakk katındaki dine denk düşmektedir. Çünkü hüküm belirleyici merci Allah'tır. Eğer ibadetlerin formları insan tarafından belirlenirse (ruhbanlık örneğindeki gibi) beşerî hükümler olur ki bu da halk katındaki dine denk düşmektedir. Ancak yukarıda da izah ettiğimiz gibi beşerî hükümler ancak ilahi hükümlere uygun olması durumunda Allah katında itibar görür.

SONUÇ

Yaptığımız bu çalışmada İbnü'l Arabî dini ilk önce kavramsal ve şerî açıdan ikiye ayırdığını daha sonra da şerî açıdan dini “Hakk ve halk katındaki din” şeklinde taksim ettiğini, kavramsal yönden ise din kelimesinin “boyun eğmek, âdet ve ceza (karşılık vermek)” gibi anlamlara geldiğini gördük. O, din kavramını ele alırken “insanı” merkeze koyarak ele almaktadır. Çünkü boyun eğmeği emreden Hak, boyun eğen ise insandır. Bir ameli yapan insan, amelin karşılığını veren ise Hakk'tır. Bu durumda iki özne ortaya çıkar ki din bu iki öznenin eseri olmaktadır. Hakk katındaki dini vaaz eden Hakk'ın kendisi olurken o dini inşa eden insandır. Başka bir ifade din Hak ile halk arasında inşa olmaktadır. Dolayısıyla diyebiliriz ki kul olmadan din hiçbir anlam ifade etmez.

İbnü'l Arabî tasavvuf metafiziğinde otorite bir şahsiyet olduğu için ileri sürdüğü fikirler ayrıca önem kazanmaktadır. O hem manevi tecrübede hem de nazari bilgide çok ileri seviyelere ulaşmış sûfî filozoftur. Bu nedenle onun ortaya koyduğu düşünceler daha dikkatli bir biçimde incelenmelidir. İbnü'l Arabî “Hakk ve halk katındaki din” şeklinde ayrımı yaparken vahdet-i vücud düşüncesine

²⁷ Arabi, *Fususul-Hikem*, 119.

²⁸ Arabi, *Fususul-Hikem*, 119.

²⁹ Kıyamet 36

³⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Mehmet Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 224.

dayanarak yapmaktadır. Vahdet-i vücud, varlığın birliği anlamına gelmektedir ki müşahade ettiğimiz bütün varlıkları Allah'tan geldiğini kabul etmektir. O, bu düşüncesinin bilinciyle hareket ettiği için dinlerin tek bir hakikatten neşet ettiğini ifade eder. Çünkü Hakk'ın mutlak varlığının karşısında başka bir varlığı kabul etmek imkânsızdır.

Şunu ifade etmeliyiz ki Hakk katındaki din ile halk katındaki din mutabakat içerisindedir. Bu ikisinin tamamen farklı şeyler olduğunu söylemek büyük bir yanlış olur. Çünkü İbnü'l Arabî bunları farklı din biçiminde değil daha çok birbirine tamamlayan din anlayışıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi dinin iki öznesi vardır; biri Hakk, diğeri kullardır. Bu ikisi (Hakk ve kul) olmadan dinin varlığından bahsedilemez. Bu iki öznenin ortak iradesi ile din vücud bulur. Şu hâlde halk dini yabana atılacak bir olgu değildir. Kanaatimizce bugün insanlığın geldiği noktada asıl tehlike dinlerin çoğulculuğu değil dinlerin inkâr edilmesidir. Dindarlara düşen görev birbirleriyle savaşmak değil din dışı akım ve ideolojilere karşı savaşmaktır.

İbnü'l-Arabî'nin anlatımlarından çıkartılacağı üzere o, Hak dini halk dininden üstün kabul etmektedir. Çünkü Hak din doğrudan ilâhî bilgi ve tecrübenin ürünü iken halk dini ona nazaran daha düşük bir bilgi ve tecrübe kaynağına dayanır. Bunun için Hadîd sûresindeki ilgili âyette Hıristiyan din adamlarının ruhbanlığı gereği gibi uygulayamadığı dile getirilir.

KAYNAKLAR

- Afifi, Ebu'l-Ala. *Fususul Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Afifi, Ebu'l-Ala. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 1999.
- Arabî, İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Arabî, İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Arabi, Muhyiddin İbn. *Fususul-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
- Chittick, William C. *İlahi Aşk*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Fususul Hikem"de Din Kavramı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 145-159.
- El-Hakîm, Suad. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Mehmet Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Schuon, Frithjof. *İslam ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabettin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Toshihiko Izutsu. *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2005.
- Yılmaz, Abdullah. *Tasavvuf'ta Feyz Kavramı*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisan Tezi, 2016.

El-Müberred'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve El-Fâdıl Ve'l-Mefdûl Kitabının Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İncelenmesi

Ömer Delice*
Prof. Dr. Yusuf Doğan**

ÖZET

Arap dili ve edebiyatı alanında yetkin şahsiyetlerden biri olan Ebu'l-Abbas el-Müberred Zilhicce 210 yılında Basra'da doğmuş, ilk tahsilini burada yapmış ve el-Müberred lakabıyla tanınmıştır. Bu lakabı hocasının sorularına güzel, isabetli, gönle serinlik veren tarzda cevaplar vermesinden dolayı hocası Ebû Osman el-Mâzinî tarafından verildiği belirtilmiştir. el-Müberred, devrindeki ileri gelen alimlerden dil, nahiv, edebiyat, hadis, ensâb, ahhâr, tarih ve şiir alanlarında dersler almış; kendisini dil ve nahiv alanında kanıtlamıştır. O, üstün zekâsı, kuvvetli hafızası, anlayışı, muhakeme gücü sayesinde dil ve nahivdeki bilgisini herkese kabul ettirmiş ve ünü Basra dışına kadar yayılmıştır. Bundan dolayı da Sâmerrâ'ya giderek ilmi ve edebi münazaralara katılmıştır. el-Müberred konuşması fasih, anlatımı etkili olduğundan pek çok kişi ondan ders almış ve aldıkları derslerle de kendilerini yetiştirmişlerdir. el-Müberred yetiştirdiği öğrencilerinin yanında çoğu dil ve edebiyata dair birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerden birisi de inceleyeceğimiz el-Fâdıl olup on altı baktan oluşmuştur. Yazar bu eserinde şiirin fazileti, garip kelimeler, gençlik-ihthiyarlık, cömertlik, haset, hoşgörü, sabır gibi farklı konulara değinmiştir. Bu konuları şiirlerle, mesellerle, hadislerle, hikâyelerle ve ayetlerle açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Müberred, Basra, el-Fâdıl, Arap Dili ve Edebiyatı

GİRİŞ

Arap dili ve edebiyatı alanında birçok çalışmalar yapılmış ve pek çok alim yetişmiştir. Bu âlimlerden biri de Ebu'l 'Abbas el-Müberred'dir. O, Arap dili açısından önemli merkezlerden biri olan Basra'da doğmuş ve burada kendisini yetiştirmiştir. Kendisini yetiştirmek için aynı anda farklı hocaların derslerini takip ettiği belirtilmektedir. Ebu'l 'Abbas el-Müberred kendisini özellikle dil alanında kanıtlamıştır. Onun daha talebelik zamanlarında iyi bir ilim sahibi olduğu hocası el-Mazinî'nin (ö. 249/863) sorularına isabetli cevap vermesinden anlaşılmaktadır. el-Müberred lakabını da bundan dolayı aldığı belirtilmektedir.

el-Müberred iyi bir talebe olduğu gibi hocalığının da mükemmel olduğu belirtilmektedir. Konuşmasının tatlı, akıcı, etkili olmasından dolayı öğrenciler onun ilim halkasına katılmak istemişler. Hatta öyle ki onun ilim halkasını dağıtmak için gelenlerin ondan etkilenerek onun yanından ayrılmadığı belirtilmiştir. O, bu sayede birçok öğrenci yetiştirmiş, aynı zamanda Arapçaya dair birçok eser telif etmiştir.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Arap dili ve edebiyatı alanında çalışma yapmak isteyen ilim talebelerinin başvuracakları kaynaklar el-Müberred gibi alimlerin yazdığı klasik eserler olması tavsiye edilir. İşte bundan dolayı bizde bu çalışmamızda el-Müberred'in eserlerinden *el-Fâdul ve'l-Mefdûl* adlı kitabını incelemeye gayret edeceğiz.

el-MÜBERRED'İN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

el-Müberred'in Hayatı

Ebu'l-'Abbâs el-Muberred'in ismi ve nesebi hakkında çeşitli kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Genel olarak kabul edilen görüşe göre tam adı, Muhammed b. Yezîd b.'Abdi'l- Ekber b. 'Umeyr b. Hâssân b. Suleym b. Sa'd b. Abdillâh b. Yezîd b. Mâlik b. el-Hâris b. 'Âmîr b. Abdillâh b. Bilâl b. 'Avf b. Eslem¹ (O Sümale'dendir) b. AHCen b. Kâ'b b. el-Hâris b. Ka'b b. Abdillâh b. Mâlik b. Naşr b. el-Ezd b. el-Ğavs² en-Nahvî, el-Lüğavî, el-Edip'tir³.

Seçkin bir aileden gelen Ebu'l-'Abbâs el-Muberred, Yemen'den kuzeye göç eden Ezd kabilesinin yukarı Hicaz'a yerleşen Sumâle koluna mensuptur⁴. İlk zamanlarda Yemen'de yaşayan Ezdlilerin Me'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra çeşitli yerlere dağıldıkları ifade edilmektedir. Evs ve Hazrec kolunun Medine'ye yerleştikleri ve İslam öncesi dönemde çoğunlukla putperest olan Ezd kabilesi değişik tarihlerde Medine'ye gelerek İslâm'ı kabul ettikleri belirtilmektedir⁵.

Eb'ul-'Abbas'ın Müberred lakabının çıkışı ve söylenişi ile ilgili farklı rivayetler vardır. Bu rivayetlerden birisi de şudur:

Hocası el-Mâzinî, *Elif ve Lam* kitabını telif ettiğinde kitabın inceliklerini ve kitapta zor olan yerleri Eb'ul-Abbas'a soruyor o da doğru, güzel ve gönle serinlik veren isabetli cevaplar veriyordu. Hocası el-Mâzinî de ona hakkı ispatlayıcı anlamında ra harfinin kesralı okunuşuyla sen Müberridsin demiştir. Kufiyyûn ekolüne mensup olanların da onunla alay etmek için Müberred kelimesindeki ra harfinin kesralı okunuşunu bozarak Müberred şeklinde ra harfini fethalı okudukları belirtilmektedir⁶.

Bir diğer rivayet ise şudur: Basra valisi el-Müberred'in sohbet meclisine gelmesini istemiş o ise gitmek istememiştir. Daha sonra hocası Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/ 868) yanına gitmiş ve valinin elçisi geldiğinde ise hocası ona içinde su soğutulan bir fiçinin içine girip saklanmasını söylemiştir. Elçi gelince evi aramış ancak Müberred'i bulamamıştır. Elçi gidince hocası onu el çırparak "Müberred, Müberred" diye çağırması ve bunun üzerine bu kelime insanlar arasında yayılarak ona lakap olmuştur⁷.

¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1962), 377.

² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Faql İbrâhîm (Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 101; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 2002), 6/603; Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred ve Eseruhû fi 'Ulûmi'l-'Arabiyye* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1985), 7.

³ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. 'İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1993), 6/2678.

⁴ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-Nahviyyîne'l-Başriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdul-Mun'imî Hafâcî (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), 69, 70; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkâdir Çoşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş., 2019), 186; Corci Zeydan, *Târîhu 'Âdabi'l-Luğati'l-'Arabiyye* (İngiltere: Müessesetü Hendâvî, 2013), 2/592; Mehmet Ali Salim, *Ebu'l-'Abbâs el-Muberred ve el-Fâdul Adlı Eserinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Thesis, 2019) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 136 y./14.

⁵ Hüseyin Algül, "Ezd (Benî Ezd)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1993, 6/2678; Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred ve Eseruhû fi 'Ulûmi'l-'Arabiyye*, 9.

⁷ Ebû'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru Şâdir, 1971), 4/321; Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred ve Eseruhû fi 'Ulûmi'l-'Arabiyye*, 7, 8.

Ebu'l-‘Abbas el-Müberred hicri 210 (miladi 826) yılında Basra’da doğdu ve hicri 285 yılının (miladi 898) Şevval ayında Bağdat’ta vefat etti. Ebu'l-‘Abbas el-Müberred’in doğum ve ölüm yılları hakkında farklı rivayetlerde vardır. 201, 206, 207, 216, 220 yıllarında doğduğu 286 yılında vefat ettiği de rivayet edilmiştir⁸. O, Bağdat’ta Bâb’ul-Kûfe kabristanına defnedilmiştir⁹.

İlmî Şahsiyeti

Ebu'l-Abbas el-Müberred hayatının büyük bir bölümünü doğduğu yer olan Basra’da geçirmiş. İlk tahsilini Basra’da yapmış ve devrindeki âlimlerden dil, nahiv, edebiyat, hadis, ensâb, ahbâr, tarih, şiir alanlarında dersler almıştır. Kendisini özellikle dil ve nahiv alanında kanıtlamıştır.

Onun ilim sahibi, edip, ezberi bol, nasihatleri güzel, dili fasih, açıklamada marifetli, meclislerde otorite, cömert, yazdıkları beliğ, hitabı tatlı, el yazısı güzel, mizacı güzel, açıklamaları net, konuşması tatlı bir kişi olduğu belirtilmiştir¹⁰.

el-Müberred, Ebu Hatim es-Sicistanî, Ebû Ömer el-Cermî (ö.225/839) ve Ebû Osman el-Mazinî gibi alimlerden dersler almıştır. Onun nahiv ilminde bu derece meşhur olması Sibeveyh’in (ö.180/796) *el-Kitab*’ını devrin ileri gelen Arap dilcilerinden okuması ve birçok talebeye okutması sebebiyledir. O Sibeveyh’in *el-Kitab*’ının bir kısmını el-Cermî’den okumaya başlamış, el-Cermî’nin ölümünden sonra, geriye kalan kısmını da el-Mazinî’nin yanında tamamlamıştır¹¹.

el-Müberred’in ilmi derinliği ilim tahsil hayatında kendisini göstermiş ve bu durum çevresindekiler tarafından şöyle ifade edilmiştir: “*Ebû Saîd, rahimehullah, el-Müberred devrinde bir grup âlim Sibeveyh’in el-Kitâb’ını okudular. Onlar arasında el-Müberred gibi akıllısı yoktu.*”¹²

el-Mâzinî’den ders aldığı sırada Ebû Hatim es-Sicistanî’nin derslerine de devam etmiş¹³. Derslere devam ettiği bu zamanlarda bir gün Nişabur ehlinden bir genç Ebû Hatim es-Sicistânî’nin yanına gelmiş ve ona “*Senden Sibeveyh’in kitabını okumak istiyorum*” demiş. Ebû Hatim gence “*Eğer okuduklarının faydalı olmasını istiyorsan Muhammed b. Yezid el-Müberred’den oku!*” diye tavsiyede bulunmuştur¹⁴.

el-Müberred’in genç yaşta kazandığı ünü Basra dışına da yayılmıştır. Abbâsî halifesi Vâsiq-Billâh devrinde Sâmerâ’ya davet edilmiş, orada bir yandan Vezir Fâzıl b. Mervân’ın muhasebe işlerini yürütürken bir yandan da Abdullah b. Muhammed et-Tevvezî (ö. 230/844), İbrâhim b. Süfyân ez-Ziyâdî (ö. 249/863), şair Cerîr’in torunu Umâre b. Akîl (ö. 239/853), Abdüssamed b. Muazzel, Muhammed b. Hişâm es-Sa’dî’den (ö. 240/854) sarf, nahiv, lugat, şiir, ahbâr ve edebiyat alanlarında faydalandığı belirtilmiştir. 244 (858) ve 246 (860) yıllarında Mütevekkil-Alellah Ca’fer b. Muhammed ile veziri Feth b. Hâkân el-Fârisî’den aldığı davetle tekrar Sâmerâ’ya giderek sarayda düzenlenen ilmî ve edebî münazaralara katıldığı, gösterdiği üstün başarı sebebiyle zengin hediyelere nâil olduğu, Di’bîl (ö. 246/860), Buhtürî (ö. 284/897) ve Ebû’l-Anbes Muhammed b. İshak es-Saymerî (ö. 275/888) gibi şairlerle tanışmasının da bu sırada gerçekleştiği ifade edilmiştir¹⁵.

⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 186; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâ’u Ebnâ’i’z-Zamân*, 1971, 4/319; Ahmed Abdu’l-Bâkî, *min A’lâmi ‘Ulemâ’i’l-‘Arab fi’l-‘Karni’s-Sâlisi’l-Hicrî* (Beyrût: Dirâsâtü’l-Vahdeti’l-Arabîyyeti, 1990), 170; Muhammed ‘Abdulhâlik ‘Udayme, *Ebu’l-‘Abbâs el-Müberred ve Eseruhû fi ‘Ulûmî’l-‘Arabîyye*, 10.

⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 186; İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi’l-‘Arab*, 377.

¹⁰ ez-Zübeydî, *Tabakâtu’n-Nahvîyyîn ve’l-Luğavîyyîn*, 101.

¹¹ ez-Zübeydî, *Tabakâtu’n-Nahvîyyîn ve’l-Luğavîyyîn*, 101; Ahmed Abdu’l-Bâkî, *Min A’lâmi ‘Ulemâ’i’l-‘Arab*, 173; İsmail Durmuş, “Müberred”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Ahmet Şen, *Ebu’l-Abbas el-Müberred’in el-Muktedab adlı eserinde nahiv ilmine ait görüşleri* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2016) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 292 y./16; Yasin Kâhyaoğlu, “Ebu’l-Abbâs el-Müberred’in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve ‘el-Kâmil’ Adlı Eseri”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* III/10 (2003), 85.

¹² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 188.

¹³ Durmuş, “Müberred”.

¹⁴ ez-Zübeydî, *Tabakâtu’n-Nahvîyyîn ve’l-Luğavîyyîn*, 101.

¹⁵ Durmuş, “Müberred”.

Mütevekkil öldürülünce Bağdat'a gittiği, Kûfe mektebinin lideri olan rakibi Sa'leb'le (ö. 291/904) karşılaştığı ve ilk münazarasının bu sırada cereyan ettiği belirtilmiştir. Buraya gelince kısa zamanda etrafında büyük bir dinleyici ve öğrenci kitlesi oluşmuş, bunu gören Sa'leb, onun halkasını dağıtmak için öğrencileri İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve İbnü'l-Hâik'i (ö. 300/913) göndermiştir. Onlar el-Müberred'in yanına geldiklerinde ona çeşitli sorular sormuşlar ve her sordukları soruya ikna edici cevaplar almışlar, bunun üzerine ez-Zeccâc'ın "Arkadaşlarına siz hocanın yanına dönün ben dönmeyeceğim" diyerek el-Müberred'in yanında kaldığı ve onun derslerine devam ettiği ifade edilmiştir¹⁶.

Hocaları

el-Müberred, fakihi, muhaddisi, edibi, şairi çok olan Bağdat ve Sâmerâ ile yarışan, ilmin baş merkezlerinden biri olan Basra'da doğmuş, buradaki önde gelen hocalardan dersler almış ve kendini geliştirmiştir. el-Müberred'in ilmî hayatında iz bırakmış bir kısım hocalarının biyografisi aşağıda verilmiştir. Bunlardan birincisi Ebû Ömer el-Cermî olmuştur.

Ebû Ömer el-Cermî

Sibeveyh'in *el-Kitab*'ının bir kısmını kendisinden okuduğu Ebû Ömer Salih b. İshak el-Cermî en-Nahvî, dil ve nahivde alim bir kişidir. Doğum tarihi hakkında bilgi bulunmayan Ebû Ömer, Yemen'deki Cerm b. Rabbân kabilesinden dolayı umumiyetle el-Cermî diye tanınmış, himayelerini gördüğü yine Yemen kabilelerinden Becile'ye bağlanmak suretiyle el-Becelî diye de anılmıştır¹⁷.

Onun nahvi Ahfeş el-Evsat'dan (ö. 215/830 [?]) aldığı, Sibeveyh'e yetişemediği ama onun kitabını Ahfeş el-Evsat'a okuduğu, dil ve şiirle ilgili bilgileri el-Asmâî (ö. 216/931), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenna (ö. 209/824 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/930) ve onların emsallerinden aldığı belirtilmiştir¹⁸.

225 (840) yılında vefat eden el-Cermî'nin *Kitâbü'l-Kavâfi*, *Kitâbü't-Tesniye ve'l-Cem'*, *Kitâbü'l-Ferh*, *Kitâbü'l-Ebniye*, *Kitâbü'l-Arûz*, *Kitâbü Muhtasari Nahv li'l-Müteallimîn*, *Kitâbü Tefsîri Garîbi Sibeveyh*, *Kitâbü'l-Ebniye ve't-Tasrîf* adlı eserleri telif ettiği, günümüze kadar ulaşmadığı belirtilmiştir¹⁹.

Ebû Osman el-Mâzinî

Bekir b. Osman el-Mâzinî en-Nahvî el-Basrî'nin 175 (791) yılında Basra'da doğduğu ve orada yaşadığı, el-Asmâî, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd'den ders aldığı, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını Ahfeş el-Evsat'tan ve Ebû Ömer el-Cermî'den okuduğu rivayet edilmiştir. el-Müberred, hocası el-Mâzinî için nahivde Sibeveyh'ten sonra ondan daha alimi yoktur, diyerek onun ilminin derinliğini belirtmiştir²⁰.

el-Müberred, hocası el-Cermî'nin vefatından dolayı Sibeveyh'in *el-Kitab*'ını tamamlayamamış ve tamamlayamadığı kısmı el-Mâzinî'den tamamlamıştır. Hocası el-Mâzinî'den kıraat ve *Tasrifu'l Mazini* adlı kitabını rivayet etmiştir. Ayrıca lügat ve edeb kitaplarında el-Müberred'in el-Mâzinî'den rivayetleri pek çoktur²¹.

249 (863) yılında Basra'da vefat eden el-Mâzinî'nin edebiyat, dil, şiir ve tefsire dair eserleri vardır. Bunlardan bir kısmı şunlardır: *Kitâbü mâ Yelhanü fihî'l-Âmme*, *Kitâbü'l-Kavâfi*, *Kitâbü'l-Elif ve'l-Lâm*, *Kitâbü't-Tasrîf*, *Kitâbü'l-Arûz*, *Kitâbü'd-Dibâc alâ Hilâfi Kitâbi Ebî Ubeyde*²².

¹⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, 108, 109; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/603; Durmuş, "Müberred".

¹⁷ Şükrü Arslan, "Cermî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

¹⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 180; Ahmed Abdu'l-Bâkî, *Min A'lâmi 'Ulemâ'l-'Arab*, 173.

¹⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 180.

²⁰ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. 'İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1993), 3/757, 758; Hüseyin Elmalı, "Ebû Osman el-Mâzinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994); Kâhyaoğlu, "Ebu'l-Abbâs el-Müberred'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve 'el-Kâmil' Adlı Eseri", 85.

²¹ Kâhyaoğlu, "Ebu'l-Abbâs el-Müberred'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve 'el-Kâmil' Adlı Eseri", 85.

²² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 180; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, 1971, 4/319.

Ebû Hâtım es-Sicistânî

el-Müberred'in Arap dili alanında kendisinden faydalandığı es-Sicistânî 165 (781) yılı civarında Sicistan'da veya Tüster'de doğdu. Onun Aslen Tüsterli olduğu Kirman ve Sicistan'da ticaret yaptıktan sonra Sicistan'a yerleşen Fars asıllı zengin ve nüfuzlu bir aileye mensup olduğu, babasından kalan mirası ilim ve ulema yoluna harcadığı belirtilmiştir²³.

Onun, güzel sesli, iyi bir Kur'ân, kıraat, aruz ve tefsir ezbercisi olduğu, Ebû Zeyd el-Ensâri, el-Asmâî, Ebû Ubeyde, Amr b. Kirkire (ö. 248/863 [?]), Ravh b. Ubâde'den (ö. 205/820) dersler aldığı, el-Ahfeş el-Evsat'tan Sibeveyhî'nin *el-Kitâb*'ını iki kere okuduğu belirtilmiştir. Basra ehli üç kitapla övünürlermiş. Bunlardan birisi de onun *Kitâbü'l-Kırâât* adlı eseri olduğu belirtilmiştir²⁴.

255(869) yılında Basra'da vefat eden es-Sicistânî önemli eserler bırakmıştır. Onun önemli eserleri arasında *Kitâbü ma Telhanü fihî'l-Âmme*, *Kitâbü'l-Kırâât*, *Kitâbü'l-Ezded*, *Kitâbü'l-Müzekker ve'l-Mü'ennes*, *Kitâbü's-Şecer* ve *en-Nebât* sayılmıştır²⁵.

et-Tevvezî

Abdullah b. Muhammed b. Harun et-Tevvezî dilcilerin büyüklerindedir. Ebû Ubeyde, el-Asmâî, Ebû Zeyd gibi alimlerden ders aldı. Ebû Ömer el-Cermî'den Sibeveyhî'nin *el-Kitâb*'ını okudu. el-Müberred onun için şiirde ondan daha alimini görmediğini, er-Riyâşî (ö. 257/871) ve el-Mazinî'den daha alim olduğunu söylemiştir. Vefatının 230, 238 tarihlerinde olduğuna dair rivayetler vardır²⁶.

el-Câhiz

150-160 (767-777) yılları arasında Basra'da doğduğu tahmin edilen Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinânî el-Leysî, Basralı meşhur bir alimdir. el-Câhiz lakabıyla bilinmektedir. Bu lakabı da patlak gözlü olmasından dolayı söylendiği belirtilmektedir. Nazzâm olarak bilinen Ebû İshak İbrahim b. Seyyar el-Belhî'nin (ö. 231/845) öğrencisidir. el-Müberred'in kendisinden şiir, hikemiyat, bedvîlere ve tarihi şahsiyetlere dair haberler rivayet ettiği el-Câhiz'in birçok alanda pek çok eser sahibi olduğu belirtilmiştir. Bu eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Beyân ve't-Tebyîn*, *Kitâbu'l-Hayavân*, *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-ezdâd*, *Kitâbu Ahlakî'l-Mülûk*, *Resâilü'l-Câhiz*²⁷.

Hayatının sonuna doğru felç olan el-Câhiz'in ayrıca damla hastalığından mustarip olduğu ve çok yaşlanmış olarak Basra'ya çekildiği, 255 yılı Muharreminde (Ocak 869) doksan beş yaşlarında iken Basra'da vefat ettiği belirtilmiştir²⁸.

el-Muberrred ilmini sadece hocalarından almamış, aynı zamanda kendisinden önce yaşamış diğer alimlerin eserlerini okuyarak da onlardan çokça istifade etmiştir. Ancak Sibeveyhî'nin *el-Kitâb*'ından fazlaca etkilendiği ve onun ilminden daha çok yararlandığı söylenebilir²⁹.

Öğrencileri

el-Müberred'in tatlı dili, nüktedanlığı, güzel üslubu sayesinde çevresinde toplananlar çok olmuştur. İlminin derinliğini görenler ondan ders almak için yanında kalmışlar. O da hocalarından aldığı ilmi en güzel şekilde talebelerine aktararak onların yetişmesine katkıda bulunmuştur. Yaşadığı dönemde el-Müberred'den ders alan önemli ilim adamlarının kısa biyografileri aşağıda verilmiştir.

²³ Zülfikar Tüccar, "Sicistânî, Ebû Hâtım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

²⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1993, 3/1406.

²⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1993, 3/1406.

²⁶ es-Sîrâfî, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Başriyyîn*, 66; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 180; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. 'İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1993), 4/1546.

²⁷ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru Şâdir, 1971), 3/470, 471; Corcî Zeydan, *Târîhu 'Âdabi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 2/572.

²⁸ Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

²⁹ Kâhyaoğlu, "Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve 'el-Kâmil' Adlı Eseri", 86, 87.

ez-Zeccâc

el-Müberred'den Arap grameri, lügati ve Arap edebiyatı alanında dersler alan dil ve nahiv alimi Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc'ın 241 (855) yılında Bağdat'ta doğduğu, gençliğinde cam işleriyle uğraştığından "Zeccâc" lakabıyla tanındığı³⁰, el-Müberred'den sonra Basra dil mektebi-nin riyasetinin ona geçtiği belirtilmiştir³¹.

Hocası gibi kendisini dilde geliştiren Zeccâc'ın 311 (923) yılında Bağdat'ta vefat ettiği, kendisinden işitilen son sözün, "Allah'ım beni Ahmet b. Hanbel'in mezhebi üzerine haşret", olduğu belirtilmiştir³².

İbnü's-Serrâc

el-Müberred'den nahiv dersleri alan Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî'nin 265 (878) yılı civarında Bağdat'ta doğduğu, babası veya dedesi saraç³³ olduğu için İbnü's-Serrâc künyesiyle tanındığı, çocukluk ve gençlik yıllarını Bağdat'ta geçirdiği belirtilmiştir³⁴.

el-Müberred'in en genç talebelerinden, kıvrak zekâlı ve kavrayışı güçlü olan Serrâc'ın ondan Si-beveyh'in kitabını okuduğu, el-Müberred'in ölümünden sonra bir ara musikiyle meşgul olduğu, bir gün Zeccâc'ın huzurunda ona bir mesele sorulduğu, onun da hatalı cevapladığı, bunun üzerine Zeccâc'ın ona "Evimde olsaydın seni döverdüm şimdi burası müsait değil", diyerek kızdığı, bu olaydan sonra dil çalışmalarına tekrar dönen İbnü's-Serrâc'ın Arap dili ve gramerinde önde gelen âlimlerden olduğu belirtilmektedir³⁵.

316 (929) yılında vefat eden İbnü's-Serrâc'ın birçok eser telif ettiği, onlardan en güzel ve en büyüğünün Arapçanın esaslarını topladığı *Kitâbu'l-Usûl* adlı eseri olduğu belirtilmiştir³⁶.

Ali b. Süleyman el-Ahfeş

el-Müberred'in *el-Kâmil* adlı kitabını şerh eden Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman b. el-Fadl en-Nahvî üç meşhur ahfeşten³⁷ el-Ahfeş el-Asğar olarak bilinmektedir. Sa'leb, el-Müberred, el-Yezîdî, Ebû'l-Aynâ (ö. 283/896) gibi hocalardan dersler aldığı belirtilmiştir³⁸.

el-Merzûbânî (ö. 384/994), onun haberleri idrak etmede ve nahiv ilminde yeterli olmadığını, ona bir şey sorulduğunda daralıp sıkıldığını ifade etmiştir³⁹.

Şair İbnü'r-Rûmî'nin (ö. 283/896) hicvederek onu baskıya maruz bıraktığı ve Ahfeş'in de onun sözlerini ezberleyerek ona karşılık verdiği belirtilmiştir. Bunu öğrenen İbnü'r-Rûmî'nin de onu hicvetmekten vazgeçtiği rivayet edilmiştir⁴⁰.

Zilkade ayında 315 veya 316 yılında Bağdat'ta vefat ettiği ve oraya defnedildiği belirtilen⁴¹ Ahfeş'in *Kitâbü'l-Envâ'*, *Kitâbü'l-Vâhid ve'l-cem'*, *Kitâbü't-Teşniye ve'l-cem'*, *Kitâbü'n-Nevâdir*, *Kitâbü'l-*

³⁰ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 1/40; Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³¹ Kâhyaoğlu, "Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve 'el-Kâmil' Adlı Eseri", 87.

³² Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâtu'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Lübnân: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.), 2/413.

³³ Saraç: Koşum ve eğer takımları yapan veya satan kimselere denilmektedir. (Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 9 Nisan 2023. <https://sozluk.gov.tr/>)

³⁴ Hüsyin Yazıcı, "İbnü's-Serrâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

³⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 196; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1993, 6/2535.

³⁶ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Udebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 186.

³⁷ Ahfeş el-Ekber: Ebû'l-Hattâb Abdülhamîd b. Abdilmecîd el-Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793); Ahfeş el-Evsat: Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?])

³⁸ es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, 2/167.

³⁹ Ebû Muhammed Affüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'ibretü'l-Yakzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân* (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/200.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhür-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Ka-hire - Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabiyyi - Müessesetu'l-Kutubu's-Sekafiyye, 1982), 2/277; İnci Koçak, "Ahfeş el-Asgar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

Cerâd, Kitâbü'l-Mesâ'ıyye, Ta'lîkât 'alâ Kitâbi'n-Nebât li'l-Asma'î, Dârâtü'l-'Arab, Kitâbü'l-Emâlî ve el-Mühezzeb gibi eserlerinin olduğu belirtilmektedir⁴².

en-Nehhâs

Dil ve edebiyat alanında el-Müberred'den ders alan Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. el-Murâdî el-Mısri en-Nehhâs Mısırda doğmuş ve orada vefat etmiştir⁴³. en-Nehhâs lakabını babasının da mesleği olan bakırcılıktan aldığı belirtilmiştir⁴⁴.

Müfessir ve edip olan en-Nehhâs'ın Irak'a gittiği ve orada âlimlerle bir araya geldiği bilinmektedir. Birçok eser telif eden en-Nehhâs'ın eserlerinden bazıları şunlardır: *Tefsîrü'l-Kur'ân, İrâbü'l-Kur'ân, Nâsihu'l-Kur'an ve Mensuhuhu, Şerhu ebyâti Sibeveyhi, Me'âni'l-Kur'ân, Şerhu'l-Mu'allakât es-Seb'a*⁴⁵.

İbn Keysân

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (Muhammed) b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî'nin Bağdat'ta doğduğu ve orada yaşadığı⁴⁶, isminin İbrahim ve lakabının ise Keysân olduğu belirtilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Burhan'ın Keysân dedesinin ismi değil babasının lakabıdır, dediğini aktarmaktadır⁴⁷.

Ebu'l-Abbas el-Müberred ve Ebu'l-Abbas Sa'leb'den nahiv dersi alan İbn Keysan bu konuda iki mektebin görüşünü de ezberlediği⁴⁸, bu iki ekolü, birbiriyle harmanlayıp, kendine göre doğruluk derecesi en fazla olanı seçen İbn Keysan'ın kıyas metodunu kullandığı, Basra ve Kûfe ekolleri arasında taassuba kaçmaktan sakındığı belirtilmektedir⁴⁹.

Ebü Bekir b. Mücahit (ö. 324/936), İbn Keysan'ın el-Müberred ve Sa'leb'ten daha iyi olduğunu belirtmiştir⁵⁰.

O nahiv, lügat, şiir, edebiyat, kıraat, tefsir, Kur'an ve hadis ilimlerine dair çok sayıda eser kaleme almıştır. Onlardan bazıları şunlardır: *el-Muhezzeb, Galatu edebi'l-kâtib, el-Hecâ ve'l-hatt, el-Lâmât, el-Hakâ'ik, el-Burhân, Masâbîhu'l-kuttâb, Garîbu'l-hadîs, el-Vakfu ve'l-ibtidâ', el-Kirâ'ât, et-Tasârîf, el-Muzekker ve'l-mu'ennes*⁵¹.

Eserleri

Yaşadığı dönemin önde gelen dil ve edebiyat alimi olan el-Müberred'in çoğu dil ve edebiyata dair kırktan fazla eser telif ettiği ancak bunların pek azının günümüze geldiği, eserlerinde Arapça'nın detaylarına indiği belirtilmektedir⁵². Eserlerinden bazıları şunlardır:

el-Kâmil

el-Müberred'in günümüze kadar gelen bu eseri el-Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn* ile *Kitâbu'l-Hayavan*'ı ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Uyûnu'l-Ahbâr*'ı tarzında ansiklopedik bir eser olduğu, şiir, nesir, emsal, mevâiz, hutbe ve risâlelerden seçme metinleri ihtiva ettiği belirtilmektedir.

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, 1971, 3/302.

⁴² Koçak, "Ahfeş el-Asgar".

⁴³ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/208.

⁴⁴ Muhammed Eroğlu, "Nehhâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁴⁵ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/208.

⁴⁶ İsmail Durmuş, "İbn Keysân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019).

⁴⁷ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. 'İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1993), 5/2307.

⁴⁸ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût-Türki Mustafa (Beyrût: Dâru 'İhyâit-Turâs, 2000), 2/24.

⁴⁹ Salih Zafer Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (31 Aralık 2013), 136.

⁵⁰ ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, 153.

⁵¹ Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", 137.

⁵² Kâhyaoğlu, "Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve 'el-Kâmil' Adlı Eseri", 91.

el-Kâmil'in edebiyat, dil, ahbar ve tarih kaynaklarının en önemlilerinden biri olduğu kabul edilmektedir⁵³.

er-Ravda

el-Müberred'in günümüze kadar gelen bu eserinin hacminin üç büyük risale boyutunda olduğu, el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-1079) eserlerinde bazı kişilerin eleştirisi konusunda ondan nakiller yaptığı belirtilmektedir⁵⁴.

el-Muқтаdab

Günümüze kadar gelen *el-Muқтаdab*, Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ından sonra en orijinal eserlerden biri kabul edilmektedir. Nahiv ve sarf meselelerini basit ve anlaşılır bir üslupla ele alan el-Müberred ilk önce meseleyi özet bir şekilde sunmakta ve daha sonra da şerh etmektedir. Eserde şerh ve basitleştirmeye dayalı öğretim metodunun hâkim olduğu, müellifin Basra ekolüne mensup olması nedeniyle eserde Basra ekolünün görüşü ağırlıkta olduğu belirtilmektedir⁵⁵.

et-Te'âzi ve'l-Merâşî

Müellifin yakın dostu Mâlikî kadısı İsmâil b. İshak el-Ezdî'nin (ö. 282/896) vefatı dolayısıyla 282'de (896) yazılan bu eser günümüze kadar ulaşmıştır ve el-Müberred'in *el-Kâmil*'inin sonunda yer alan ilgili bölüme daha ziyade kadim şairlerden yapılan ilâvelerle meydana getirilmiştir. Esere tâziye ve mersiye ile ilgili kaside, kıta ve beyitler alınmış, bunlar hakkında açıklamalar yapılmış, yer yer de tarihî bilgiler verilmiştir⁵⁶.

Nesebü 'Adnân ve Kahtân

Arap kabileleri ve soylarıyla ilgili bilgiler veren ve Abdülaziz Meymeni'nin tashihiyle yirmi dört sayfalık küçük bir risale olduğu belirtilen bu eser günümüze kadar ulaşmıştır⁵⁷.

er-Red 'alâ Sibeveyhi

Günümüze kadar ulaşan ve *Kitâbu Mesâilî'l-Galat* adıyla da bilinen bu eser, el-Müberred'in gençlik döneminde *Kitâbu Sibeveyh*'deki Sibeveyh'in görüşlerinde düştüğü hataları belirtmek için yazdığı eseridir⁵⁸.

Kitâbu'l-Belâğa

Kitâbu'l-Belâğa, Abbasî halifelerinden Vâsık'ın oğlu Ahmed'in şiirin mi nesrin mi belâgatının daha üstün olduğuna dair sorduğu soruya verdiği cevabı içeren bir risaledir. Günümüze kadar ulaşan bu eser belâgat alanında yazılan ilk telif eser olarak kabul edilmektedir. Eserde belâgatın tanımı, belîğ sözün şartları ve belâğî yönden bazı ayet ve şiir tahlil edilmektedir⁵⁹.

⁵³ M. Sadi Çögenli - Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, 1995), 7.

⁵⁴ Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred ve Eseruhû fi 'Ulûmi'l-'Arabîyye*, 123; Salim, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred ve el-Fâdil Adlı Eserinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*, 28.

⁵⁵ Çögenli - Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 163.

⁵⁶ Durmuş, "Müberred".

⁵⁷ Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred ve Eseruhû fi 'Ulûmi'l-'Arabîyye*, 125, 126.

⁵⁸ Şevkî Dâyf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Dâru'l-Me'ârif, ts.), 124; Salim, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred ve el-Fâdil Adlı Eserinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*, 29.

⁵⁹ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Belâğa*, thk. Ramazan 'Abduttevvâb (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1985), 80-92; Şen, *Ebu'l-Abbas el-Müberred'in el-Muktedab adlı eserinde nahiv ilmine ait görüşleri*, 39, 40.

el-Muzekker ve'l-Mu'ennes

el-Muktedab'tan sonra yazılan *el-Muzekker ve'l-Mu'ennes*, müzekker müennes konusunu etraflıca işlemektedir. Günümüze kadar ulaşan bu eser 1970 yılında Kahire'de Ramazan 'Abdüttevâb (1930-2001) ve Salâhaddîn el-Hâdî tarafından tahkik edilmiştir⁶⁰.

el-Ḳavâfi ve Me'steḳkat Elḳâbühâ minh

el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) aynı konudaki eserinden yararlanıldığı anlaşılan bu çalışmada kafiyeyle ilgili terimler ve kafiyenin çeşitleri örneklerle açıklanmaktadır. el-Müberred'in bu eseri günümüze kadar ulaşmış ve Ramazan Abdüttevâb tarafından yayımlanmıştır⁶¹.

Risâle fî A'câzi Ebyât Tüġnî fî't-Temşîl 'an Şudûrihâ

el-Müberred'in günümüze kadar ulaşan bu eseri câhiliye ve ilk İslâm dönemi şairlerine ait olan ve çoğu nahiv şahidi konumunda bulunan seksen dört meşhur beytin son mısralarının (acüz/a'câz) açıklaması olduğu belirtilmektedir⁶².

Derin ilmi birikime sahip olan el-Müberred'in bunlar dışında şu eserlerinin de olduğu belirtilmektedir: *Kitâbü'l-İştikâk*, *Kitâbü'l-Envâ ve'l-Ezmine*, *Kitâbü'l-Hatt ve'l-Hicâ*, *Kitâbü'l-Medhal ilâ Sibeveyh*, *Kitâbü'l-Maksûr ve'l-Memdûd*, *Kitâbü Me'âni'l-Kur'ân*, *Kitâbü İhticâci'l-Kurâe*, *Kitâbü'r-Risâleti'l-Kâmile*, *Kitâbü Kavâidi's-Şi'r*, *Kitâbü İ'râbi'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-Hass ale'l-Edeb ve's-Sıdk*, *Kitâbü'z-Ziyâdeti'l-Münteze'a min Sibeveyh*, *Kitâbü'l-Medhal fî'n-Nahv*, *Kitâbü Şerhi Şevâhidi Kitâbi Sibeveyh*, *Kitâbü Zarûreti's-Şi'r*, *Kitâbü Edebi'l-Celis*, *Kitâbü'l-Hurûf fî Me'âni'l-Kur'ân ilâ Tâhâ*, *Kitâbü Me'âni Sifâtillâh Celle ve alâ*, *Kitâbü'l-Memâdih ve'l-Mekâbih*, *Kitâbü'r-Riyâzi'l-Mûneka*, *Kitâbü Esmâ'i'd-Devâhi İnde'l-Arab*, [*Kitâbü'l-A'râb*], *Kitâbü'l-Câmi' -tamamlayamadı-*, *Kitâbü't-Te'âzi*, *Kitâbü'l-Veşy*, *Kitâbü Fakri Kitâbi Sibeveyh*, *Kitâbü'l-Arûz*, *Kitâbü Fakri Kitâbi'l-Evsât li'l- Ahfeş*, *Kitâbü'n-Nâtık*, *Kitâbü Şerhi Kelâmi'l-Arab ve Telhîsi Elfâzihâ ve Müzâveceti Kelâmihâ ve Takrîbi Me'ânihâ*, *Kitâbü mâ İttefekât Elfâzuhû ve İhtelefet Me'ânihi fî'l-Kur'ân*, *Kitâbü Tabakâti'n-Nahviyyine'l-Basriyyîn ve Ahbârihim*, *Kitâbü'l-İbâra an Esmâ'illâhi Te'âlâ*, *Kitâbü'l-Hurûf*, *Kitâbü't-Tasrîf*⁶³.

el-Müberred'in inceleyeceğimiz *el-Fâḳıl* adlı eseri, onun *el-Kâmil* adlı eseri gibi bir edebiyat kitabıdır. Müellif bu eserini *Bâbu faḳlî's-şii'r*, *Bâbu nevâdir min garip ve luga*, *Bâb fî'l-cûd ve'l-kerem* vb. başlıklarla bablara ayırmakta, eserinde en seçkin şiir, nesir, hutbe, risâle, dil, ahbâr ve nevâdir örnekleri sunmaktadır.

EBU'L-'ABBÂS el-MUBERRED'İN *el-FÂḲİL* ADLI KİTABI***el-Fâḳıl*'ın Nüshası ve Genel Özellikleri**

Eserin el yazma nüshası İstanbul Süleymaniye kütüphanelerinden Esad Efendi kütüphanesinde 3598 numara altında bulunmaktadır.

El yazması nüshasının sonundaki “كَمَلُ كِتَابِ فَاضِلِ الْمُبَرِّدِ: *el-Müberred'in el-Fâḳıl kitabı sona erdi*” cümlesinden başka kitabın adına dair bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Nedim gibi terâcim kitaplarında Müberred için “*el-Fâḳıl*” adında müstakil bir kitap bulunmadığı, kitapları içerisinde “*el-Fâḳıl ve'l-Mefḳûl*” şeklinde geçtiği belirtilmektedir⁶⁴. Ancak eseri tahkik eden Abdülaziz el-Meymenî (1888–1978) “*el-Fâḳıl ve'l-Mefḳûl*” şeklinde isimlendirmeyi kitabın içeriğine uymadığı için bu şekilde yayınlanmasını kabul etmemekte, iyice incelemelerden, alim ve araştırmacılarla istişareden sonra el yazması nüshanın sonundaki “كَمَلُ كِتَابِ فَاضِلِ الْمُبَرِّدِ: *el-Müberred'in el-Fâḳıl kitabı sona erdi*” cümlesine de da-

⁶⁰ Şen, *Ebu'l-Abbas el-Muberred'in el-Muktedab adlı eserinde nahiv ilmine ait görüşleri*, 40.

⁶¹ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Ḳavâfi ve Me'steḳkat Elḳâbühâ minh*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-Âdâb bi-Câmi'ati 'Ayn Şems, 1973), 1-18; Durmuş, “Müberred”.

⁶² Durmuş, “Müberred”.

⁶³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 186, 188.

⁶⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 188.

yanarak “*el-Fâdıl*” adıyla yayınlanmasını uygun görmüştür. Eser bundan dolayı *el-Fâdıl* adıyla basılmış ve yayınlanmıştır. Umulur ki daha sonra kitabın başlığındaki karışıklığı da gideren başka nüshaları da ortaya çıkar.

el-Fâdıl, bütün yönleriyle el-Müberred’in *el-Kâmil* adlı eserine benzemektedir. Onun gibi bir edebiyat kitabıdır. Bundan dolayı el-Meymenî, *el-Fâdıl* için “*sanki o küçük el-Kâmil’dir*” diyerek onun bu benzerliğini vurgulamıştır.

el-Müberred eserindeki birçok bilgiyi ayetlerden, hadislerden, meşhur dil âlimlerinden -ez-Ziyâdî (ö. 117/735), el-Asmaî (ö. 216/831), et-Tevvezî (ö. 230/844), Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), er-Riyâşî (ö. 257/871)- nakiller yaparak vermiştir.

***el-Fâdıl*’ın Tahkîki ve Neşri**

Eseri Abdülaziz el-Meymenî tahkik etmiş, basılması ve yayınlanması için de Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye’ye vermiştir. Bu eser Abdülaziz el-Meymenî’nin, el-Müberred’in eserlerinden tahkik ettiği üçüncü eseri olduğu, onun bundan önce el-Müberred’in iki tane eserini -*Nesebu Kahtan ve Adnân* ile *Mettefağa Lafzuhû vehtelefe Ma’nâhu mine’l-Şur’âni’l-Mecîd*- tahkik ettiği belirtilmiştir.

Abdülaziz el-Meymenî’nin eseri bulmasının şu şekilde gerçekleştiği aktarılmaktadır: Bir gün Abdülaziz el-Meymenî İstanbul kütüphanelerinden Esad Efendi Kütüphanesi’nde gezindiği esnada eline el yazması bir kitap geçer. Kitabın baş kısımlarında eserin kime ait olduğuna dair bir bilgi bulunamaz. Kitabın sonundaki bir ibareden onun el-Müberred’e ait olduğunu anlar. Sonra onu kendi el yazısıyla kopyalar, tahkik eder ve içeriğindeki şiir, emsal ve haberleri tahric eder, tashih edip esere dipnotlar düşer⁶⁵.

el-Meymenî eserin kopyalanmasını, tahkikini ve esere yaptığı yorumları 1938 yılında Ali-garh’taki evinde tamamlamıştır ve eserin birinci baskısı 1956, ikinci baskısı 1995 yılında yapılmıştır.

Eser basım için hazırlanacağı zaman Abdülaziz el-Meymenî’nin tahkikine yorumlarla, düzeltmelerle, bazı lafızları açıklamalarla, önemli kişilerden müphem olanları tanıtmakla ilavelerin yapılması gerektiği düşünülmüş ve bunu da bu alanın üstadlarından Ahmet Yusuf Necati yapmıştır. Onun eklemelerinin el-Meymenî’nin eklemeleri ile karışmaması için köşeli parantez [] içine alındığı belirtilmiştir.

el-Meymenî eserindeki şairlerin, meçhul şiirlerin, beyitlerin fihristini yapmış. Kalan fihrist çalışmasını da Dâru’l-Kutubu’l-Mısriyye’nin edebi kısmı gerçekleştirmiş ve eser böylece iki hocanın -el-Meymenî ile Ahmet Yusuf Necati- katkılarıyla çoğalmıştır.

Eserin Bab Başlıkları

Eser on altı bab ve son babı oluşturan yedi fasıldan oluşmaktadır. Bablar sırasıyla şöyledir:

- ❖ Şiirin Fazileti Bâbı *بَابُ فِي فَضْلِ الشِّعْرِ*
- ❖ Haberler ve Hadisler Bâbı *بَابُ مِنْهُ (أَخْبَارٌ وَ أَحَادِيثٌ)*
- ❖ Garip Kelime ve Lügat Bâbı *بَابُ نَوَادِرَ مِنْ غَرِيبٍ وَلُغَةٍ*
- ❖ Şiir Bâbı *بَابُ مِنَ الشِّعْرِ*
- ❖ Cömertlik ve İyilik Bâbı *بَابُ فِي الْجُودِ وَالْكَرَمِ*
- ❖ Şiir Bâbı *بَابُ مِنَ الشِّعْرِ*
- ❖ Şiir Bâbı *بَابُ مِنَ الشِّعْرِ*
- ❖ Haberler ve Şiirler Bâbı *بَابُ أَخْبَارٍ وَأَشْعَارٍ*
- ❖ Beğenilen Haberler Bâbı *بَابُ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُسْتَحْسَنَةِ*
- ❖ Belîğ Mersiye, Özlü Öğütler ve Beğenilen Beyitler Bâbı *بَابُ مَرَاتٍ بِلِغَةٍ وَعِظَاتٍ مُوجَزَةٍ وَأَنْبِيَاءٍ مُسْتَحْسَنَةٍ*
- ❖ Uzun Ömürlülerin Haberlerinden Bazıları ve Yaşlılığın Yerilmesi ile Gençliğin Kaybedilmesi Hakkında Modern Arap Şiirleri Bâbı *بَابُ فِي بَعْضِ أَخْبَارِ الْمُعَمَّرِينَ وَأَشْعَارِ الْعَرَبِ الْمُحَدَّثِينَ فِي دَمِّ الشَّبَابِ وَقَفْدِ الشَّبَابِ*

⁶⁵ Salim, *Ebu’l-Abbâs el-Muberrred ve el-Fâdıl Adlı Eserinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*, 41, 42.

- ❖ Şiir, Garip Kelime ve Lügat Bâbı *بَابُ شِعْرِ وَغَرِيبٍ وَأَلْفَاظٍ*
- ❖ Suçsuz Birine Suç Atılması Bâbı *بَابُ فِي الْإِحْطَالَةِ بِالذَّنْبِ عَلَى غَيْرِ الْمُذْنِبِ*
- ❖ Sabır ve Hoş Görü Bâbı *بَابُ فِي الْحِلْمِ وَالْأَنَاءَةِ*
- ❖ İyiliklere Teşekkür Bâbı *بَابُ الشُّكْرِ لِلصَّنَائِعِ*
- ❖ Bölümleri Kapsayan Bâb *بَابٌ يَشْتَمِلُ عَلَى فُصُولٍ*
 - Kıskançlık Faslı *فَصْلٌ فِي الْحَسَدِ*
 - Sırrın Saklanması Faslı *فَصْلٌ فِي كَيْفِيَّةِ السِّرِّ*
 - Büyüklere Saygı Faslı *فَصْلٌ فِي فَضْلِ الْكَبِيرِ*
 - Diğer Fasıl *فَصْلٌ آخَرُ*
 - Fasih Konuşmada Diğer Fasıl *فَصْلٌ آخَرُ فِي الْفَصَاحَةِ*
 - Güzellikte Başka Fasıl *فَصْلٌ آخَرُ فِي الْجَمَالِ*
 - Diğer Fasıl *فَصْلٌ آخَرُ*

el-FÂDİL'İN İÇERİĞİ VE ARAP DİLİ VE EDEBİYATI AÇISINDAN İNCELENMESİ

el-Müberred bu eserinde şiire, dile, nadir ve garip kelimelere, kıskançlık, cömertlik, sabır, iyilik, haset, sırrın saklanması, büyüklere saygı gibi konulara değinmiştir. Eser mukaddimededen ve yukarıda zikredildiği gibi belirli konu başlıklarından oluşan on altı bab ve son babı oluşturan yedi fasıldan oluşmaktadır.

Eserin Mukaddimesi

el-Müberred mukaddimeye Allah'a hamd, Resulü'ne salat-selam ederek başlamış, kulların yaratılış amacıyla ilgili mesajlar vererek devam etmiştir⁶⁶.

Sonra ilmin, âlimin önemini ve ilmin amelle faziletli olduğunu hadis, ayet ve şiirlerden örneklerle açıklamıştır. Örneğin âlimin önemiyle ilgili *إِنَّمَا يُخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* "Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar"⁶⁷ ayeti kerimesini örnek vermiştir. İlim olmadan izzet sahibi olmanın kişiyi zilette düşüreceğini belirtmiştir⁶⁸.

Ardından ilimlerden de en faziletlisinin Kur'an-ı Kerim'in helalini, haramını öğrenmek olduğunu açıklamış, ardından kendisiyle Kur'an'ın okunduğu, haberlerin ve şiirlerin rivayet edildiği, sözün güzelleştirildiği dil bilimin, nahvin ve Arapçanın öneminden bahsetmiştir. Bunlar hakkında da ayet, hadis ve şiirlerden örnekler getirmiştir⁶⁹.

Devamında Arap dili ve edebiyatının ilk evrelerinden şu şekilde bahsetmektedir. Resulullah'ın (s.a.v) ahabının ilk dönemlerinde iraba dikkat edildiğini ama Arap olmayanların onlara karışmasıyla dillerinin değiştiğini yani bozulduğunu belirtmektedir. Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) kendi kızıdan Arapçanın kaidelerine uymayan bir söz işittiğinden, dili korumak için Hz. Ali'den nahiv kaidelerini almasından, Kur'an-ı Kerim'i noktalayan ilk kişinin Ebu'l-Esved ed-Düelî olduğundan bahsetmiştir. Buna ilave olarak, Ebu'l-Esved ed-Düelî'den nahiv ilmi alanları sırasıyla şöyle zikretmiştir: Ebu'l-Esved ed-Düelî'den 'Anbese b. Ma'dân (ö. 100/718), ondan da Meymûn el-'Akrân, ondan da Abdullah b. Ebî İshâk el-Ḥaḍramî (ö. 117/735), ondan da İsa b. Ömer (ö. 149/766), ondan da el-Halîl b. Ahmed el-Furhûdî (ö. 175/791), ondan da Sîbeveyh, ondan da el-Ahfeş (ö. 215/830 [?]) almıştır⁷⁰.

Nahiv ilminin öğrenilmesinin akabinde dinin ve fıkın bilinmesi gerektiğinden, işlerin en güzelinin orta yollu olanının öneminden bahsetmiştir⁷¹.

⁶⁶ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Fâdil*, thk. Abdülazîz el-Meymenî (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1995), 1.

⁶⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 17 Nisan 2023), Fâtr 35/28.

⁶⁸ el-Müberred, *el-Fâdil*, 1, 2.

⁶⁹ el-Müberred, *el-Fâdil*, 4.

⁷⁰ el-Müberred, *el-Fâdil*, 4, 5.

⁷¹ el-Müberred, *el-Fâdil*, 7.

Sonunda da kitabında Arap kelimelerinden bölümleri, ondan rivayet edilenlerin bazılarını, onun haberlerinden düz yazı şeklinde olanları zikredeceğini, bunları eski ve yeni haberlerle ve şiirlerle açıklayacağını belirterek eserin içeriği ile ilgili bilgi vermektedir⁷².

el-Müberred eserinde çeşitli konuları iç içe işlemiştir. Şimdi de eserin içeriğindeki konulara kısaca değinmeye çalışacağız.

Eserin Konuları

Şiir

Yazar Arap dili ve edebiyatı için önemli bir kaynak olan şiirle alakalı birkaç bab oluşturmuş ve söz konusu bablarda şiirin önemini, Hz. Peygamber'in şiir sevgisini, sahabenin şiire olan ilgisini, Kur'an'daki garip kelimeleri şiir örnekleriyle anlattığı görülmüştür. Örneğin şiirin fazilet babında Resulullah'ın (s.a.v) şiiri beğendiğini, onu ehline okuttuğunu ve söyleyenini mükâfatlandığını belirtmiştir⁷³.

Resulullah'ın şairi olan Hasan b. Sabit'in onun için şu şiiri söylediği ve Resulullah'ın şiiri beğenip onu mükâfatlandığı aktarılır⁷⁴:

لَوْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُّبَيَّنَةٌ *** كَانَتْ بَدَاهُنْهُ تُنْبِئُكَ بِالْخَبْرِ

Eğer onda apaçık ayetler olmasaydı, onun sezgileri haberleri sana bildirirdi.

Abdullah b. Abbas'ın "Kur'an'da size bir şey müşkül gelirse şiire başvurun, çünkü o Arap'ın divanıdır", dediği aktarılır. Bununla ilgili bir gün Abdullah b. Abbas'a "والليل وما وسق" *Geceye ve onun topladığı şeylere*⁷⁵ ayeti kerimesi soruluyor. O da "وما وسق" kelimesini "وما جمع" diye açıklıyor ve şu şiiri delil olarak veriyor⁷⁶:

إِنَّ لَنَا قَلَانِصًا حَقَائِقًا *** مُسْتَوْسَقَاتٍ لَوْ يَجِدُنَ سَائِقًا

Bizim gerçek toplanmış dişi develerimiz var. Keşke bir çoban bulsalar!

Aynı şekilde "والساهرة" *Bir de bakarsın kendilerini mahşerde bulmuşlar!*⁷⁷ ayetindeki "والساهرة" kelimesini "بالأرض" diye açıklamış ve şu şiiri delil olarak getirmiştir⁷⁸:

فَذَاكَ جَزَاءُ مَا عَمِلُوا قَدِيمًا *** كُلُّ بَعْدٍ ذَلِكُمْ يَدُومُ
وَفِيهَا لَحْمٌ سَاهِرَةٌ وَنَحْرٌ *** وَمَا فَاهُوا بِهِ لَهُمْ مُعِيمٌ

İşte bu onların geçmişte yaptıklarının karşılığıdır. Bunlardan sonra her şey devam edecektir. Orada karanın ve denizin eti vardır. Canlarının çekip istediği şeyler onlar için kalıcıdır.

Bir başka şiir babında da şu şiiri veriyor ve oradaki bazı kelimeleri açıklıyor⁷⁹:

وَلَسْتُ بِرُؤْيَلَةٍ نَأْتِيَا *** [خَفِي] إِذَا رَكِبَ الْعُودُ عُودًا
وَلَكِنِّي أَحْمِلُ الْمُؤْنِسَاتِ *** إِذَا مَا الرَّجَالِ اسْتَحْفُوا الْحَدِيدَا

Ok yaya bindiği zaman korkak, aciz ve zayıf değilim. Fakat ben erkekler savaştan kaçıp kıymetsiz olduklarında kılıç, mızrak, yay ve kalkan taşıyorum.

"إِذَا رَكِبَ الْعُودُ عُودًا" cümlesinin anlamının "إِذَا رَكِبَ السَّهَامَ عَلَى الْقَسِيِّ" olduğunu, "النَّائِتُ" kelimesinin "الضَّعِيفُ" anlamında olduğunu, "إِذَا مَا الرَّجَالِ" kelimesinden kastın "الرُّمْحُ، الْقَوْسُ، النَّزْسُ" olduğunu, "وَالْمُؤْنِسَاتُ مِنَ السَّلَاحِ" cümlesinden kastın "فِي الْحَرْبِ" olduğunu açıklamış ve sonra şöyle demiştir: "إِذَا فَرَعَ الرَّجَالُ أَوْ" *Erkekler paniğe kapılır veya korkarsa üzerindeki silahlar ağır da olsa kıymetsiz olurlar.*⁸⁰

⁷² el-Müberred, *el-Fâdı*, 8.

⁷³ el-Müberred, *el-Fâdı*, 9.

⁷⁴ el-Müberred, *el-Fâdı*, 10.

⁷⁵ el-İnşikâk 84/17.

⁷⁶ el-Müberred, *el-Fâdı*, 10.

⁷⁷ en-Nâziât 79/14.

⁷⁸ el-Müberred, *el-Fâdı*, 10.

⁷⁹ el-Müberred, *el-Fâdı*, 44.

⁸⁰ el-Müberred, *el-Fâdı*, 44.

Lügat ve Garip Kelime

Yazar lügat ve garip kelime ile alakalı bablarda Arapların kullandığı, şiirde geçen bilinmeyen kelimelerin anlamlarını, ezdadtan olan kelimeyi örneklerle açıklamıştır. Örneğin el-Aşmâi'nin bir bedevinin “جَاءَتْ فُقَيْمٌ تُفَاشُ بِقَبَائِلِهَا” sözünü işittiğini aktarıyor ve buradaki “تُفَاشُ” kelimesinin “تَفَاشُرٌ” anlamında olduğunu söyleyip Cerîr'in şu sözünü delil getiriyor⁸¹:

وَلَا تَفَخَّرُوا إِنَّ الْفَيْاشَ بِكُمْ مُزَّرٌ

Övünmeyin, şüphesiz sizinle övünen hakir görülmektedir.

el-Müberred, bana er-Riyâşî'den “حَبِضَ السَّهْمُ إِذَا قَصَّرَ عَنِ الْهَدَفِ ثُمَّ سَقَطَ” *Ok hedefe ulaşamadığı zaman kıvrıldı sonra düştü*” şeklinde söylendiği haber verildi diyor ve şu şiiri okuyor⁸²:

النَّبَلُ تَهْوِي خَطًّا أَوْ حَبِضًا

Ok yanlış bir şekilde ve iskalayarak düşüyor.

Ayrıca Ebû Zeyd'den şunları aktarıyor: “أَخْرَجَ عَنِ الْوَثْرِ فَوَقَعَ بَيْنَ يَدَيِ الرَّامِي” *Ok kırıktan sonra yalpaladı ve atıcının elleri arasında kaldı*” cümlesinde “الْفَاصِرُ: Hedefe ulaşan sonra düşen ok, الأَصْبُدُ: Hedefe meyilli ok, الأَخْبِضُ: Atıcının önüne düşen ok, الأَصْرُ: Hedefe ulaşamayan ok, الرَّالِجُ: Yere düşüp sonra yükselerek hedefe isabet eden ok, الْمُعْظِطُ: Doğru olmadan kıvrılarak giden ok” anlamlarına geldiğini, ardından şu şiiri söylüyor⁸³:

وَعَظَّطَ مَا أَعَدَّ مِنَ السِّهَامِ

Oklardan hazırlananlar kıvrıldı.

el-Müberred “الْخَيْرَةُ” ve “السَّمَارُ” kelimelerini de açıklıyor. “السَّمَارُ” kelimesinin “ince süt”, “الْخَيْرَةُ” kelimesinin ise hem “yağ” hem de “kesimlik deveden hisse” manasına geldiğini belirtiyor. Bir bedevinin karısına “عَلَيْكَ بِهَذَا الطَّعَامِ فَاخْتَرِيهِ وَلَا تَسْمُرِيهِ” *Bu yemeği yağlı yap, yağsız yapma*” dediğini aktarıyor ve şu şiiri de söylüyor⁸⁴:

إِذَا مَا جَعَلْتَ الْعَنْزَ لِلْقَوْمِ خُبْرَةً *** فَسَأَلَكَ إِنِّي عَامِدٌ لِسُؤُونِي

Keçiyi bir kavim için hisse yapacaksan sen bilirsin. Ben kendi işime bakarım.

Yine el-Müberred Ebû Zeyd'den “الْبَسَلُ” kelimesinin “haram” ve “helal” anlamına geldiğini, onlarca bu kelimenin ezdadtan olduğunu aktarıyor. İbn Hemmâm es-Selûlî'nin Nu'mân b. Bişr el-Ensârî için söylediği şu şiiri aktarıyor⁸⁵:

زِيَادَتِنَا نُعْمَانٌ لَا تَحْرَمُنَا *** تَقَى اللَّهُ فِينَا وَالْكِتَابَ الَّذِي تَنْتَلُو
أَيْبُتُّ مَا زِدْتُمْ وَتَلَقَى زِيَادَتِي *** دَمِي _ إِنْ أَجَلَّتْ هَذِهِ لَكُمْ _ بَسَلُ

Ey Numan! Bize artır. Bizim hakkımızda Allah'tan ve okuduğun kitaptan kork ve bizi yoksun bırakma! Sizin artırdığınız şey kaydolup benim artırmam kenara mı atılıyor? Kanım -sizin için helalsehelaldir.

Şiiri söyledikten sonra şiirdeki “الْبَسَلُ” kelimesinin “helal” anlamında kullanıldığını açıklamıştır⁸⁶.

Ahbâr

el-Müberred, eserinde Resulullah'ın (sav) ve başkalarının yaşadığı olaylarla ilgili birçok ahbârı aktarmaktadır. Örneğin Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali'nin Allah (c.c.) Hz. Peygamber'i (s.a.v) çok güzel bir terbiyeyle terbiye etti, dediğini aktarıyor ve şu ayeti: “كُوِّنَ لَكَ مِنَ الدِّينِ حَدِيدٌ وَإِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” *Ko-laylığı seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma!*⁸⁷ örnek vererek bunu delillendiriyor⁸⁸.

Yine Enes b. Mâlik'in şöyle dediğini aktarıyor: “Resulullah (s.a.v) Medine'ye geldiğinde annem beni Hz. Muhammed'e getirdi ve şöyle dedi: Ya Resulullah işte oğlum, sana hizmet için getirdim. Resulul-

⁸¹ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 18.

⁸² el-Müberred, *el-Fâdıl*, 19.

⁸³ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 20.

⁸⁴ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 20.

⁸⁵ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 79.

⁸⁶ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 79.

⁸⁷ el-A'râf 7/199.

⁸⁸ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 14.

lah'a on sene hizmet ettim. Ondan öf dediğini, yaptığım bir şey için niye yaptın, yapmadığım bir şey için niye yapmadın dediğini işitmedim.”⁸⁹ Vefat ettiği sene annem Resulullah'a geldi ve şöyle dedi: “Ya Resulullah hizmetçin Enes için Allah'a dua et”. Resulullah da “Allah'ım onun ömrünü uzat, çocuğunu ve malını çoğalt ve onu bağışla”⁹⁰ diye dua etti. Enes, “Doksan sekiz veya yüz iki çocuğumu defnettim, senede iki kez ürün aldım, bol kabile gibi çocuklardan torunlar oldu”, dedi⁹¹.

Hz. Aişe'ye Resulullah'ın ahlakı soruldu. O da Kur'an okumuyor musunuz? Dedi ve “وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ: *Sen elbette üstün bir ahlaka sahibsin*”⁹² ayetini okudu⁹³.

Mesud b. Bişr'den şu haberi aktarıyor: Amr b. As kıvrak zekâlı, çok akıllı, hazır cevap ve sözü etkili biriydi. Bir adam, Amr'ın annesinin yaşını sorması için bir dirhem ücrete tutuldu. Adam onun yanına geldi Amr o zaman Mısır emiriydi. Adam, “Allah emiri korusun! Emir in annesini öğrenmek istiyorum dedi. Amr da evet Anze'den sonra da Benî el-Anber'den sonra Cillân'dan bir kadın, ismi Leyla ve kıvrak zekâsıyla bilinir”, dedi. “Sonra da git ve ücretini al” dedi⁹⁴.

Suçsuz Birine Suç İsnat Edilmesi

el-Müberred suçsuz birine suç isnad edilmesi babında dil için önemli konulardan olan darb-ı mesel (atasözüyle) hikayesiyle konuyu açıklamıştır. Bununla ilgili de Lokman b. Âd'ın kızının darbu mesel oluşunu şu şekilde anlatır: Lokman birçok kadınla evlenmiş ve onların hepsi ona ihanet etmiş. Lokman da onların hepsini öldürmüştü. Onların sonuncusunu öldürünce dağdan inmiş ve inince karşılaştığı ilk kişi kızı Şuhr olmuş. “*Sen de kadınsın*” diyerek onu da öldürmüştü. Bu da darbı mesel olmuş. Ardından Hıffaf b. Nedbe'nin şu şiirini söylemiştir⁹⁵:

وَعَبَّاسٌ يَدِبُّ لِي الْمَنَآيَا *** وَمَا أَذُنْتُ إِلَّا ذَنْبَ صُحْرٍ

Abbas beni ölümle cezalandırıyor. Ben suç işlemedim. Ancak Suhr'un suçunu işledim.

Cömertlik ve İyilik

el-Müberred cömertlik ve iyilik babında cömertliği ile tanınan kişileri hikâyeleriyle tanıtmakta, ayrıca onlar hakkında biyografik bilgi vermektedir. Örneğin Ubeydullah b. Abbas b. Abdulmuttalip'e “*Cömert Ubeydullah*” denirmiş. el-Müberred, Ali b. el-Kâsım el-Hâşimî'den şu kıssayı anlatıyor: Abbâs'ın çocukları dört özelliği ile tanınırmış. *Bilge Abdullah, Cömert Ubeydullah, Şehit Ma'bed, Benzeyen Kusem*. Kusem de Resulullah'a çok benzediğinden böyle bir lakapla bilinir olmuş. Abbâs şöyle diyerek ona seslenirmiş⁹⁶:

أَيَا فَسَمَ أَيَا فَسَمَ *** أَيَا شَبِيهَ ذِي الْكَرَمِ
شَبِيهَ ذِي الْأَنْفِ الْأَشَمِّ

Ey Kusem, Ey Kusem, Ey Kerem sahibine benzeyen!

Ey güzellik sahibine benzeyen!

Asırlıkların Haberleri, Yaşlılığın Yerilmesi ve Gençliğin Kaybedilmesi

el-Müberred bu babda Arapların yaşlılıkla ilgili övme veya yerme içeren şiirlerinin olduğunu, ancak yerme ifade eden şiirlerin daha çok olduğunu belirterek asırlık ömür sürenlerden haberler

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Buḥârî, *Saḥîhu'l-Edebu'l-Mufred*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Dâru'l-Şiddik li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997), 120; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsaṭ*, thk. Târık b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Ḥarameyn, ts.), 9/91.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Buḥârî, *Saḥîhu'l-Edebu'l-Mufred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslâmiyye, 1989), 227.

⁹¹ el-Müberred, *el-Fâdı*, 15.

⁹² el-Kalem 68/4.

⁹³ el-Müberred, *el-Fâdı*, 16.

⁹⁴ el-Müberred, *el-Fâdı*, 49.

⁹⁵ el-Müberred, *el-Fâdı*, 86.

⁹⁶ el-Müberred, *el-Fâdı*, 29.

aktarıyor. Örneğin el-Müberred, er-Riyâşî'nin kendisine anlattığı bir olayı şöyle hikâye ediyor: “Yemesi, içmesi, nikahı gitmiş bir yaşlıya ölmeyi arzuluyor musun?” denildi. O da “Hayır”, dedi. “Peki ne istiyorsun?” denildi. “Yaşamayı ve harika şeyleri görmek istiyorum”, dedi⁹⁷.

Bir başka haberde de el-Heysem b. Adî'nin söylediği şu olayı anlatıyor: Bir adam el-Heysem b. el-Esved'le karşılaştı ve ona şöyle dedi: “Kendini nasıl buluyorsun Ey Ebu'l-'Uryân?”, O da: “Sağlıklı buluyorum, siyahlaşmasını istediğim yerlerim beyazlaştı, beyazlaşmasını istediğim yerlerim siyahlaştı, yumuşak olmasını istediğim yerlerim sertleşti, sertleşmesini istediğim yerlerim yumuşadı”, dedi ve şu şiiri söyledi⁹⁸:

إِنِّي سَأُنْبِيكَ بِآيَاتِ الْكِبَرِ *** تَقَارُبِ الْمَشْيِ وَضَعْفِ فِي الْبَصَرِ
وَقِلَّةِ النَّوْمِ إِذَا اللَّيْلُ اعْتَكَرَ *** وَقِلَّةِ الطَّعْمِ إِذَا الرَّأْدُ حَضَرَ
وَتَرْكِي الْحَسَنَاءِ فِي قُبُلِ الطُّهُرِ *** وَكَثْرَةَ التَّسْبِيحِ فِيمَا يُدَكَّرُ
وَالنَّاسُ يَبْلُغُونَ كَمَا يَبْلُغُ الشَّجَرُ *** فَهَذِهِ أَعْلَامُ آيَاتِ الْكِبَرِ

Sana yaşlılığın alametlerini söyleyeyim. Yürümede adımlarda yakınlık ve görmeye zayıflık, gecenin karanlığında uykunun azlığı, azık hazır olduğunda yemenin azlığı, güzel bir kadını öpmeyi terk etme, hatırlananlardaki unutkanlığın çoğalması, insanlar ağacın yıpranması gibi yıpranırlar. İşte bunlar yaşlılığın en belirgin alametleridir.

Hoşgörü ve Sabır

el-Müberred hoşgörü ve sabır konularına özel bir bab ayırmış ve bu babda bu konularla ilgili hikâye, haberler ve şiirler aktarmıştır. Örneğin Muâviye b. Ebû Süfyan hakkında söyleneni aktarıyor ve şöyle diyor: “Muaviye insanların en hoşgörülüsü, en affedicisi, kendisine itiraz edildiğinde ona en çok sabredeni, kendisine muhtaç olduğunda ve direnildiğinde onlara en güzel katlananıdır.”⁹⁹

Yine Ömer b. Abdülaziz'in şu sözünü aktarmıştır: Kimde şu üç şey bulunursa kemâle erer: “Kızdığına kızgınlığı onu haktan çıkarmayan, hoşnut olduğunda hoşnutluğu kendisini batıla sokmayan, güçlü olduğunda affeden ve vazgeçen.”¹⁰⁰

el-Müberred bu konuda: “Cafer b. Muhammed'in affederek pişman olmak cezadan dolayı pişman olmaktan bana daha sevimlidir”, dediğini belirtmiş ve eş-Şa'bî'nin söylediği şu şiiri aktarmıştır¹⁰¹:

لَيْسَتْ الْأَخْلَامُ فِي حَالِ الرَّضَا *** إِنَّمَا الْأَخْلَامُ فِي حَالِ الْعُضْبِ

Rüyalar rıza halinde değildir. Aksine rüyalar öfke halindedir.

İyiliklere Teşekkür Etmek

el-Müberred bu konuyu da haberler ve şiirler aktararak açıklamıştır. Onun Hz. Davud ile ilgili aktardığı bir haber şöyledir: “Yâ Rabbi! Senin nimetine ulaşış şükürüne ulaşamazken sana nasıl şükrederim! Allah azze ve celle şunu vahyetti: Yâ Dâvûd! Nimetten sana geleni benden olduğunu bilmiyor musun? Davud (a.s) biliyorum ya Rabbi, dedi. Allah (c.c) bununla senden şükür olarak razı oldum, dedi.” el-Müberred buna örnek olarak şu şiiri aktardı¹⁰²:

فَلَوْ كَانَ يَسْتَعِينِي عَنِ الشُّكْرِ مَا جِدُّ *** لِعِزَّةِ مَجْدٍ أَوْ عُلوِّ مَكَانٍ
لَمَّا أَمَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ بِشُكْرِهِ *** فَقَالَ اشْكُرُوا لِي أَيُّهَا النَّقْلَانِ

Şayet şükürden vazgeçilseydi. O, mekânının yüksekliği ve şanınun izzetiyle şereflidir

Allah kullarına kendisine şükretmeyi emrettiğinde, Ey insanlar ve cinler bana şükredin, dedi.

Bu konuyla alakalı Ömer b. Abdulaziz'in “Nimetleri şükürle, ilmi yazıyla kaydedin”, dediği, Hint bint. el-Mühelleb'den “Yok olmasından evvel nimetin kıymetini bilin”, sözü aktarılmıştır¹⁰³.

⁹⁷ el-Müberred, *el-Fâdı*, 68.

⁹⁸ el-Müberred, *el-Fâdı*, 70, 71.

⁹⁹ el-Müberred, *el-Fâdı*, 86.

¹⁰⁰ el-Müberred, *el-Fâdı*, 89.

¹⁰¹ el-Müberred, *el-Fâdı*, 89.

¹⁰² el-Müberred, *el-Fâdı*, 95.

¹⁰³ el-Müberred, *el-Fâdı*, 96.

el-Müberred, Mahmut el-Verrâk'ın şu şiirini de aktarıyor¹⁰⁴:

أَعَارَكَ مَالَهُ لِنَقُومَ فِيهِ *** بِطَاعَتِهِ وَتَقْضِي فَضْلَ حَقِّهِ
فَلَمْ تَشْكُرْهُ نِعْمَتَهُ وَلَكِنْ *** قَوَيْتَ عَلَى مَعَاصِيهِ بِرِزْقِهِ
تُجَاهِرُهُ بِهَا عَوْدًا وَبِدَاءً *** وَتَسْتَحْفِي بِهَا مِنْ شَرِّ خَلْقِهِ

(Allah) kendisine itaatini yerine getiresin diye malını sana ödünç verdi. Sende onun hakkını yerine getir! Sen O'nun nimetine şükretmedin. Fakat O'nun verdiği rızıkla O'na isyan üzere güçlendin. Tekrar tekrar isyanları alenen yapıyorsun. Yarattıklarının şerrinden onunla gizleniyorsun.

Kıskançlık

el-Fâdı'l'da özel olarak işlenen konulardan biri de haset etmektir. Burada konuyla ilgili haberler ve şiir aktarılmıştır.

el-Müberred, et-Tevvezi tarafından kendisine anlatılan Muaviye b. Ebû Süfyân'ın şu sözünü aktarmıştır: “Hasetçi dışında her insan nimetle (ihسانla) hoşnut edilebilir. Hasetçi ise nimetin yok olmasıyla hoşnut edilir.”¹⁰⁵

Yine haset konusunda Ömer b. Abdülaziz'in “Hasetçiden daha fazla mazluma benzeyen bir zalim görmedim; zira daimî bir üzüntüsü ve doymaz bir nefsi vardır”, dediği rivayet edilmiştir¹⁰⁶.

Haset konusunda bir başka haberde Arapların “Hasetçi nimet gördüğünde şaşakalır, musibet gördüğünde alay eder”, sözünü zikretmiştir¹⁰⁷.

el-Müberred'in kıskançlıkla ilgili aktardığı şiir şöyledir¹⁰⁸:

حَسَدُوا النَّعْمَةَ لَمَّا ظَهَرَث *** فَرَمَوْهَا بِأَبَاطِيلِ الْكَلِمِ
وَإِذَا مَا اللَّهُ أَسَدَى نِعْمَةً *** لَمْ يَصْرِهُ قَوْلُ حَسَادِ النَّعْمِ

Açık olduğunda nimete haset ettiler ona boş sözler yönelttiler. Allah nimet verdiği zaman nimete haset edenin sözü ona zarar veremez.

Sırrın Saklanması

el-Müberred sırrın saklanması konusunu özel bir fasılda işlemiş ve konuyla alakalı şiirler ve haberler aktarmış ve şu şiiri aktararak da konuya başlamıştır¹⁰⁹:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَحْفَظْ لِنَفْسِكَ سِرَّهَا *** فَسِرُّكَ عِنْدَ النَّاسِ أَفْشَى وَأَصْنَعُ

Sen onun sırrını korumadığın zaman insanlardaki sırrın daha hızlı ifşa olur ve daha hızlı kaybolur.

el-Müberred bu konuyla alakalı fasılda er-Riyâşî'nin kendisine anlattığı şu hikâyeyi aktarmaktadır: Muâviye b. Ebu Süfyan, Osman b. Anbese b. Ebu Süfyan'a bir sır verdi. Osman babası Anbese'ye gelerek “Muaviye bana bir sır verdi onu sana anlatayım mı?”, dedi. Babası “Hayır”, dedi. Osman “Niçin”, dedi. Babası “Çünkü bir adam sırrı sakladığı zaman iş onun lehine eğer onu yayarsa iş onun aleyhine olur ve hürken kendini köle yapma”, dedi. Osman “Peki bu baba ile oğlu arasında da olur mu?” Anbese, “Hayır yavrucuğum, fakat ben sırrı ifşa ederek dilini zelil etmeni istemiyorum”, dedi. Osman, Muaviye'nin yanına gelerek bu diyalogu anlattı. Muaviye de “Kardeşim seni hatanın köleliğinden kurtarmış”, dedi ve şu şiiri okudu¹¹⁰:

دَسَّتْ إِلَى رَسُولًا لَا تَكُنْ عَجَلًا *** وَاحْذَرْ هُدَيْتْ وَأَمْرُ الْحَازِمِ الْخَذَرُ
إِنِّي رَأَيْتُ رَجَالًا مِنْ نَوِي رَجِم *** هُمْ الْعَدُوُّ بِظَهْرِ الْعَنْبِ قَدْ نَدَّرُوا
إِنْ يَقْتُلُوكَ كَفَاكَ الْقَتْلُ قَادِرُهُ *** وَاللَّهُ جَارُكَ مِمَّا يُزْمِعُ النَّقْرُ
فَالسِّرُ يَكْتُمُهُ الْجِلَانُ بَيْنَهُمَا *** وَكُلُّ سِرِّ عَدَا الْجَلِيلِ مُنْتَسِرُ

Bana aceleci olma, dikkatli ol ki hidayet bulasın diye sır olarak bir elçi verildi. Sağduyulunun işi dikkatli olmaktır. Merhametli nice adamlar gördüm, belki de onlar adadıkları meçhul şeylerin arkasın-

¹⁰⁴ el-Müberred, *el-Fâdı'l*, 96.

¹⁰⁵ el-Müberred, *el-Fâdı'l*, 100.

¹⁰⁶ el-Müberred, *el-Fâdı'l*, 100.

¹⁰⁷ el-Müberred, *el-Fâdı'l*, 100.

¹⁰⁸ el-Müberred, *el-Fâdı'l*, 100.

¹⁰⁹ el-Müberred, *el-Fâdı'l*, 101.

¹¹⁰ el-Müberred, *el-Fâdı'l*, 101.

daki düşmanlardır. Seni öldürürlerse onun karşılığında ölüm sana yeter. O topluluğun yapmaya karar verdikleri şeylere karşı senin yanındadır. Sır iki dostun kendi aralarında sakladıklarıdır. Her sır dost olmayanlar arasında yayılır.

Büyükklere Saygı

el-Fâdıl'da özel bir fasılda işlenen konulardan biri de büyükklere saygı konusudur. el-Müberred konuyla alakalı haberler aktarmıştır.

er-Riyâşî'nin bu konuda el-Müberred'e aktardığı bir haber şöyledir: “*Abdümelik b. Mervan'ın çocukları babalarının evlerinden ayrıldıkları zaman onlardan en büyüğünü yolcu edinceye kadar en büyükleriyle yürürlermiş. Onu bıraktıkları zaman sonuncu kişi tek başına dönünceye kadar kalanlar içlerindeki en yaşlıya eşlik ederlermiş.*”¹¹¹

Büyükklere saygı konusunda Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadisi örnek vermiştir¹¹²: “*Büyük kardeşin küçük kardeşi üzerindeki hakkı babanın evlatları üzerindeki hakkı gibidir.*”¹¹³

Bir diğer haberde Ali b. Hüseyin'e şöyle denildiği rivayet ediliyor: “*Sen insanların en takvalısı ve en iyisisin. Annenle birlikte tek bir tabakta yememe hakkında ne düşünüyorsun?*” O da “*Onun gözünün lokmaya düşmesinden hoşlanmam, onun almasına çabalarım, bilmiyorum bu şekilde ona isyan eden bir evlat olabilirim*”, dedi¹¹⁴.

Güzel ve Etkileyici Konuşma

el-Müberred fasih konuşma konusunu özel bir başlıkta, haberler ve şiirlerle işlemiş. Örneğin er-Riyâşî'nin el-Asmâî'den kendisine aktardığı bir olay şöyledir: el-Asmâî, İsa b. Ömer'e “*Ben Me'ad b. Adnan'dan daha fasih konuşurum*” demiş. İsa b. Ömer de ona “*İleri gittin, ben senden daha fasih konuşurum*”, demiş. el-Asmâî de “*Ona peki şu beyit nasıl okunur*”, demiş¹¹⁵.

فَدُكُنْ يَكُنُّنَ الْوُجُوهُ تَسْتُرَا *** فَالَانَ حِينَ بَدَانَ لِلنُّطَارِ

Yüzleri örterek gizliyorlardı. Şimdi seyirciler için görünmektedir.

“*Veya بَدَانَ mı? İsa bana بَدَانَ şeklinde okunur*”, dedi. Ben de “*Ona yanlış söyledin, çünkü o بَدَا بَدَا şeklinde söylenir, ” dedim. “Bir şey inşa edilip ona yeniden başlanıldığı zaman بَدَا الشَّيْءِ بَدَا şeklinde söylenir. Doğrusu حِينَ بَدَانَ şeklinde*” dedi.

Güzel ve etkileyici konuşma konusunda insanların en fasihinin Kureyş'in en kötüsü, Temîm'in en yücesi olduğu zikredilmiş. Ayrıca insanların en fasihlerinin Temîm, Qays, Ezdû's-Serât, Benû 'Uzre, Benû'l-Hâris İbn Ka'b olduğu belirtilmiştir¹¹⁶.

Yine bu konuda İbn Abbas'tan şu bilgiler aktarılmıştır: “*Zî Yezan'ın kızının hasmına هَلُمَّ فَاتَخَنِي yani dediğini işitinceye kadar الْفَتَّاحُ kelimesinin anlamını bilmiyordum. الْحَاكِمُ kelimesinin الْفَتَّاحُ olduğunu öğrendim. Aynı şekilde İbn Abbas kuyunun başında bir bedeviyi işitinceye kadar فَاطِرُ السَّمَوَاتِ kelimesinin anlamını bilmiyordum. Bedevi şöyle diyordu: أَنَا فَطَرْتُهَا (onu ben yaptım, ben inşa ettim) kastediyordu.*”¹¹⁷

Cemâl (Güzellik)

el-Müberred, bu konuda İbn Kunâse'den rivayet edilen şu sözü aktarmaktadır: “*Estetik burundur, güzellik gözlerdedir, zarafet ağızdadır.*”¹¹⁸

¹¹¹ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 103.

¹¹² el-Müberred, *el-Fâdıl*, 103.

¹¹³ Kaynaklarda hadisin tahrîcine rastlanmamıştır. Benzer hadis-i şerif için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 6/210.

¹¹⁴ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 103.

¹¹⁵ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 112.

¹¹⁶ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 113.

¹¹⁷ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 113, 114.

¹¹⁸ el-Müberred, *el-Fâdıl*, 116.

Güzellik konusunda İbn Abbas'a Abbas ailesinden ve Beni Ümeyye'den soruldu. O da “*Biz en yakışıklı, en cömert ve en fasih olanlarız*”, dedi. Konuyla ilgili aktarılan bir şiir şöyledir:¹¹⁹

يُرْوَى حَدِيثٌ عَنْ نَبِيِّ الْهُدَى *** يَحْكِيهِ عَنْ أَسْلَافِنَا حَامِلُوهُ
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ فِي مَجْلِسٍ *** قَالَ وَقَدْ حَفَّتْ بِهِ حَاضِرُوهُ
إِذَا سَأَلْتُمْ أَحَدًا حَاجَةً *** فَأَلْتَمِسُوهَا مِنْ صُبْحِ الْوُجُوهِ

Doğruyu gösteren Nebi'den bir hadis rivayet edilir. Onu taşıyan atalarımızdan nakledilir. Resulullah bir meclisteydi. Orada olanlar kendisini sarmış halde dedi ki eğer birini arzudan dolayı isteyeceğiniz zaman, yüzü güzel olandan isteyin!

Güzellikle ilgili aktarılan bir başka haber de şöyledir: “*Güzellik Kureys'te Mus'ab b. ez-Zübeyr, Talha b. Ubeydullah, Amr b. es-Sa'îd b. el-As'tadır.*”¹²⁰

Yine bu konuda aktarılan diğer bir haber şöyledir: “*Şu üç kişiden -Aişe bint. Talha ile Mus'ab b. ez-Zübeyr, Lübâbe bint. Abdullah ile el-Velîd b. Utbe, Cafer b. Ebu Talip ile Esmâ bint. Umeyy- daha güzel bir çift görülmedi.*”¹²¹

SONUÇ

Arap dili ve edebiyatı için önemli şahsiyetlerden birisinin de Ebu'l-Abbas el-Müberred olduğu anlaşılmıştır. Çünkü o bu alanda kendisini iyi yetiştirmiş ve kendisini yetiştirmek için de farklı hocalardan dersler almıştır. Onun ilminin iyi bir derecede olduğu öğrencilik yıllarında kendisini göstermiş hocaları da bunu belirtmiştir. Onun parlak zekâsı ve anlayışı, güzel konuşması, nüktedanlığı, hazır cevap olması, şâirane tabiatı ve sahip olduğu fesahat ve belâğatı sayesinde çevresine kendisini tez zamanda kabul ettirmiş ve çeşitli şehirlere giderek ilim meclislerine katılmıştır. el-Müberred edindiği ilmi çok sayıda öğrenciye aktararak onların da iyi bir şekilde yetişmesine katkı sağlamıştır.

el-Müberred Arap dili ve edebiyatına dair birçok eser yazmıştır. Bu eserlerden biri de incelemeye çalıştığımız *el-Fâdil ve Mefdûl* adlı eseridir. el-Müberred'in bu eseri onun *el-Kâmil* adlı eseriyle aynı kategoride yazılmış bir eserdir. Ondaki farkı hacminin azlığıdır. Bunu da *el-Fâdil*'i tahkik eden “Abdülaziz el-Meymenî sanki o her yönüyle küçük bir *el-Kâmil*” diyerek bu gerçeği ortaya koymuştur.

el-Fâdil'in Arap dili ve edebiyatı için önemli bir eser olduğu görülmüştür. Yazar eserin mukaddimesinde Arap dilinin önemli konularından nahiv ilminin oluşum aşamasından ve Kur'an-ı Kerim'in noktalanmasından bahsetmiştir. Ayrıca lügat, garip kelime, fesahat gibi konulara değinmiş ve bunları açıklarken de Arap'ın divanı olan şiirden örnekler vermiştir. el-Müberred, Kur'an-ı Kerim'deki herkes tarafından bilinmeyen kelimelerin bedevilerden öğrenildiğini örneklerle açıklamıştır.

Aynı zamanda eserde büyüklere saygı, kıskançlık, hoşgörü, sabır, iyiliklere teşekkür, cömertlik, sırrın saklanması gibi ahlaki konulara da değinilmiştir. Bu şekilde okuyucuya öğüt verilmek amaçlanmıştır. Bu konuları açıklarken Kur'an'dan, hadisten, şiirlerden örnekler vermiştir.

el-Müberred'in eserindeki konuları işlerken çok uzun tutmaması ve bölümler halinde işlemesi okuyucunun sıkılmamasını ve yorulmamasını sağlamıştır.

KAYNAKLAR

Ahmed Abdu'l-Bâkî. *min A'lâmi 'Ulemâ'i-l-'Arab fi'l-Şâirîn's-Sâlisî'l-Hicrî*. Beyrût: Dirâsâtu'l-Vahdeti'l-Arabîyyeti, 1. Basım, 1990.

Algül, Hüseyin. “Ezd (Benî Ezd)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Arslan, Şükrü. “Cermî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Şu'abü'l-İmân*. thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

¹¹⁹ el-Müberred, *el-Fâdil*, 116, 117.

¹²⁰ el-Müberred, *el-Fâdil*, 117.

¹²¹ el-Müberred, *el-Fâdil*, 117.

- el-Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre. *Saḥîhu'l-Edebu'l-Mufred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1989.
- el-Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre. *Saḥîhu'l-Edebu'l-Mufred*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Dâru'l-Şiddik li'n-Neşr ve't-Tevzî', 4. Basım, 1997.
- Corcî Zeydan. *Târîhu 'Âdabi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. İngiltere: Müessesetü Hendâvî, 2. Basım, 2013.
- Çögenli, M. Sadi - Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, 2. Basım, 1995.
- Durmuş, İsmail. "İbn Keysân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Müberred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/430-433. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Elmalı, Hüseyin. "Ebû Osman el-Mâzinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Eroğlu, Muhammed. "Nehhâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmiyyi, 1. Basım, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'î'z-Zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 1971.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'î'z-Zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1962.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. ed. Abdulkâdir Çoşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş., 1. Basım, 2019.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/173-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kâhyaoğlu, Yasin. "Ebu'l-Abbâs el-Muberrid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve 'el-Kâmil' Adlı Eseri". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* III/10 (2003), 83-96.
- el-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire - Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi - Müessesetu'l-Kutubu's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1982.
- Kızıklı, Salih Zafer. "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (31 Aralık 2013), 133-149.
- Koçak, İnci. "Ahfeş el-Asgar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Muhammed 'Abdulḥâlik 'Udayme. *Ebu'l-Abbâs el-Müberred ve Eseruhü fî 'Ulûmi'l-'Arabiyye*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1985.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Ḳavâfi ve Me'steḳkat Elḳâbühâ minh*. thk. Ramazan Abdüttevâb. Kahire: Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-Âdâb bi-Câmi'ati 'Ayn Şems, 13. Basım, 1973.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Belâğa*. thk. Ramazan 'Abdüttevâb. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2. Basım, 1985.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid. *el-Fâḍil*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Basım, 1995.
- es-Safedî, Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût-Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrût: Dâru 'İhyâi't-Turâs, 2000.
- Salim, Mehmet Ali. *Ebu'l-Abbâs el-Muberrid ve el-Fâḍil Adlı Eserinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Thesis, 2019. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp2.isam.org.tr/detayilh-tezt.php?navdil=tr&tidno=24884&tarama=Mehmet+Ali+Salim>
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Aḥbârü'n-Naḥviyyîne'l-Başriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdu'l-Mun'imi Hafâcî. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâtu'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnân: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.

- Şen, Ahmet. *Ebu'l-Abbas el-Muberrred'in el-Muktedab adlı eserinde nahiv ilmine ait görüşleri*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2016. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp2.isam.org.tr/detayillhtezt.php?navdil=tr&tidno=18377&tarama=Ahmet+%C5%9Een>
- Şeşen, Ramazan. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkî Dâyf. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Dâru'l-Me'ârif, ts.
- et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsaf*. thk. Târık b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tüccar, Zülfikar. "Sicistânî, Ebû Hâtım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Yâfî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân. *Mir'âtü'l-Cenân ve 'ibretü'l-Yakẓân fi Marîfeti Havâdisi'z-Zamân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. 'İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1. Basım, 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. 'İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1. Basım, 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. 'İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1. Basım, 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. 'İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1. Basım, 1993.
- Yazıcı, Hüsyin. "İbnü's-Serrâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- ez-Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Faql İbrâhîm. Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.
- Kur'an Yolu*. Erişim 17 Nisan 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Abdülkâdir Geylânî'nin İbadet Fıkfına Dair Görüşleri (El-Gunye Özelinde)

Özgür Ergül*
Doç. Dr. Nazım Hanzade**

ÖZET

Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî veya daha da tanınan ismiyle Abdülkâdir Geylânî, Büyük Selçuklu Devleti döneminde Hicrî VI. yüzyılda yaşamış olup dönemin Hanbeli âlimlerinin önde gelen fakihlerindedir. Aynı zamanda dünyanın çeşitli yerlerinde mensubu bulunan Kadiriyye Tarikatının da kurucusudur. Kendisi tefsir, hadis, fıkf ve tasavvuf gibi birçok İslâmî ilimleri dönemin ilim merkezi olan Bağdat'ta tahsil etmiş ve birçok eseri kaleme almıştır. Aynı kendisine ait medresesinde çeşitli bölgelerden gelen ilim tâliplerine de dersler vermiştir. Onun fıkfi görüş ve anlayışına yer vermesi bakımından en önemli eseri El-Gunye li-Tâlibî Tarîki'l-Hak'tır. Söz konusu olan bu eserini Geylânî kelam, fıkf ve zühd olarak üç bölümde ele almaktadır. El-Gunye eserinin fıkf hariç diğer alanlarda inceleme çalışmaları yapılmış olup, fıkf alanı hakkında bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla eserin fıkf ilimleri açısından tetkik edilmesi son derece elzendir. Bu sempozyumda, eserdeki ibadetlere dair furu fıkf bağlamındaki değerlendirmelerinden Geylânî'nin fâkih kimliği ortaya konmaya çalışılmış, El-Gunye eserinin furu fıkf yönlerinin akademik bir perspektifle gün yüzüne çıkarılması hedeflenmiştir. Bu çerçevede çalışmamızda Abdülkâdir Geylânî'nin tarihî şahsiyeti, ilmî kişiliği, eserleri ve etkilerine kısaca değinilmekle birlikte El-Gunye eserindeki ilmihal niteliği taşıyan konuların incelenmesine dair bilgiler ele alınmaktadır. Eseri incelerken özellikle Geylânî'nin Hanbeli fıkf usulüne ve Mezhep imaminin içtihatlarına bağlılık düzeyi de takip edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Muğni özelinde de kendisinden sonraki Hanbeli fıkfına etkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler; Sünnet, Hanbelilik, Fıkf, Geylânî, el-Gunye.

GİRİŞ***

Tarih boyunca islamî ilimler sahasında hemen hemen sadece bir islamî ilim dalında etkinlik gösteren hiçbir âlim yok gibidir. Neredeyse hemen hepsi en az iki ilim dalında mütehassıs olmuşlardır. Abdülkâdir Geylânî de mütehassıs olan çok yönlü âlimlerimizden biridir. Genellikle tasavvufî yönüyle meşhur olup fıkf, hadis ve tefsir alanlarındaki yetkinliği pek tanınmamaktadır. Bu çalışmamızın gayesi Geylânî'nin mutasavvıf kimliğinin ötesinde onun bir fakih olarak görüşlerinin incelenmesi ve bu sayede onun ilmi şahsiyetinin daha iyi anlaşılmasıdır. Öte yandan Hanbeli mezhebine dair yazmış olduğu El-Gunye eserindeki ibadet fıkfi ile ilgili görüşlerinin değerlendirmesini, fıkfi meselelere bakış açısını ve tercihlerini gün yüzüne çıkarmaktır. Bu şekilde Hanbeli mezhebinin temel kaynakları ile Geylânî'nin görüşleri mukayeseli bir şekilde incelenmektedir.

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

*** Bu bildiri, Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında Doç. Dr. Nazım Hanzade danışmanlığında Özgür Ergül'e ait devam etmekte olan tezden türetilmiştir.

ABDÜLKÂDİR GEYLÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Künyesinin Ebu Muhammed¹ olduğu rivayet edilen Geylânî'nin asıl adı Gavs-ı A'zam Vâhid-i Eşheb Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir b. Ebi Salih Musa ez-Zâhid el-Geylânî el-Hanbelî'dir².

Abdülkâdir Geylânî 470 (1077) yılında Hazar denizinin güneybatısındaki Gilân eyalet merkezine bağlı Neyf kasabasının Büştür köyünde dünyaya geldi. Arapça'da "el-Cîlî, el-Cîlânî", Farsça'da "Gîlî, Gilânî", Türkçe'de ise "Geylânî" şeklinde telaffuz edilen nispetiyle şöhret bulmuştur³. Esasında bu telaffuz farklılığı Geylân'ın Arapça'da cim ile Farsça'da G ile okunmasından kaynaklanmaktadır⁴. Babası Ebû Sâlih Mûsa Cengî-dost dindar bir kimse olduğu bilinmekle birlikte hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır⁵. Annesi Ümmü'l-Hayr Emetü'l-Cebbâr Fâtıma binti Ebî Abdillah es-Savmaî olup, kendisinin salih ve kerâmet sahibi bir kadın olduğu söylenmektedir⁶.

Geylânî'nin nesebi baba tarafından şu silsile ile Hz. Peygamber'e dayanmaktadır:

Ebu Muhammed es-Seyyid Muhyiddin Abdülkâdir İbnü's-Seyyid Ebi Salih Cengi-dost İbni's-Seyyid Yahya ez-Zâhid İbni's-Seyyid Muhammed İbni's-Seyyid Dâvud İbni's-Seyyid Musa İbni's-Seyyid Abdullah Ebi'l-Mekarim İbni's-Seyyid Musa el-Cûn İbni's-Seyyid Abdullah el-Mahz İbni's-Seyyid Hasan Müsenna İbni's-Seyyid el-İmam el-Hümmam Emiri'l-Mü'minin Seyyidina ve Seyyidi Şebâbi Ehli'l-Cenne ve Kurrati A'yuni Ehli's-Sünne el-Hasan es-Sıbt İbni'l-İmam el-Hümmam Esedillahi'l-Galib Mazhari'l-Acâib Fahr b. Galib Emiri'l-Mü'minin Ali b. Ebi Tâlib ve Fatımatiz-Zehra el-Betül binti Muhammed⁷.

Söz konusu olan bu şecereye göre Abdülkâdir Geylânî'nin nesebi Hz. Hasan soyuna dayandığı için şerif olarak kabul edilmektedir.

Seyyid Abdülkâdir Geylânî'nin annesi ise Hz. Hüseyin'in soyundan gelen seyyide bir hanım olup, nesebi Hz. Ali'ye dayanıp, şeceresi şu şekildedir:

Fatıma bintü es-Seyyid Abdullah es-Savmaî ez-Zâhid İbni's-Seyyid Ebi Cemaliddin Muhammed İbni's-Seyyid Kemaliddin İsa İbni'l-İmam es-Seyyid Ebi Alaiddin Muhammed el-Cevad İbni's-Seyyid el-İmam Ali er-Rıza İbni'l-İmam Musa el-Kazım İbni'l-İmam Cafer es-Sadık İbni'l-İmam Muhammed el-Bâkır İbni'l-İmam Zeyni'l-Abidin Ali İbni'l-İmam el-Hemmam Seyyidi's-Şüheda Ebi Abdillah el-Hüseyin İbni'l-İmam el-Hemmam Emiri'l-Mü'minin Ali b. Ebi Tâlib⁸.

Söz konusu olan bu şecereyle birlikte ise Abdülkâdir Geylânî seyyid olarak kabul edilmektedir.

Abdülkâdir Geylânî 91 yaşında iken 561/1166 yılında Rebû'l-âhir ayının 8'inde bir cumartesi geci çok ağır bir hastalık neticesinde vefat etmiştir⁹. Cenazesi, Irak'ın Bağdat kentinde Dicle'nin doğu kıyısında, Rusafa'daki Babul-Şeyh medresesindeki bir türbeye defnedildi. Safevi Şah İsmail I döneminde, Geylânî'nin mezarı yıkıldı. Ancak 1535 yılında Osmanlı Padişahı Kanuni Sultan Süleyman hâlâ ayakta olan türbenin üzerine bir kubbe yaptırmıştır¹⁰.

Eserleri

Geylânî'nin meşhur olan eserlerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- Evrâdü'l-Cîlanî
- Hizbu'r-Recâ ve'l-İntihâ

¹ Abdülkâdir Geylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye*, çev. Muhammed Fâdul Ceylânî, (İstanbul: Ceylânî İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, 2010) 61.

² Dilaver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009) 19.

³ Süleyman Uludağ "Abdülkâdir-i Geylânî", DİA, İstanbul, 1988, I, 234-239.

⁴ Geylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye*, 74.

⁵ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", DİA, İstanbul, 1988, I, 234-239.

⁶ el-Yâfiî, *a.g.e.*, III, 265; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Gıbtatu'n-Nâzir fi Tercemeti eş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî*, Calcutta, 1903, 3.

⁷ Geylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye*, 61-62.

⁸ Geylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye*, 63.

⁹ Geylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye*, 75.

¹⁰ W. Braune, *Abd al-Kadir al-Djilani*, The Encyclopaedia of Islam, Vol. I, 70.

- Duâü'l-Besmele
- El-Gunye li Tâlibi Tarîki'l-Hak
- El-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî
- Fütûhu'l-Gayb
- Hızbü Abdülkâdir Geylânî
- Ed-Delâilü'l-Kâdiriyye
- Beşâirü'l-Hayrat
- Virdü'ş-Şeyh Abdülkâdir Geylânî
- Tefsîru'l-Kur'an (kendi el yazması ile)
- Et-Tukûsu'l-Lâhûtiye
- Cilâü'l-Hâtır¹¹.

ABDÜLKÂDİR GEYLÂNÎ'NİN EL-GUNYE ESERİNDEKİ İLMİHAL NİTELİĞİ TAŞIYAN KONULARIN İNCELENMESİ

Namaz

Namazın Şartları

Taharet konusu genellikle her klasik fıkıh eserlerinin ilk konusunu teşkil etmektedir. Zamanla bu bir gelenek haline gelip, Geylânî de bu geleneğe bağlı kalarak kitabı El-Gunye'ye taharet konusuy-la başlamıştır. Ona göre bunun sebebi, yeni Müslüman olan bir kimsenin kelime-i şehadeti söyleyip, inanarak İslama girdikten sonra artık o kimse o an itibarıyla namazla mükellef olduğu ve namazın da ilk şartının temizlik olmasından kaynaklanmaktadır¹².

Tahareti temiz su ile temizlenip abdest almak, su bulunmaz ise teyemmüm etmek şeklinde tanımlayan Geylânî, bu tanımıyla muteber Hanbeli fıkıh metinlerine muvafakat etmiştir. Abdestin farzlarını Hanbeli mezhebinin zâhir güçlü görüşüne göre on maddede sırasıyla şu şekilde sıralamıştır; Niyet, Abdeste başlamadan önce besmele çekmek, Mazmaza, İstinşak, Yüzü yıkamak, Elleri dirseklerle birlikte yıkamak, Başın tamamını mesh etmek, Ayakları mafsallarla birlikte topuklar da dahil olacak şekilde yıkamak, Tertip, Muvalât'dır¹³.

Geylânî'ye göre abdestin sünnetleri de farzları gibi on tane olup sırasıyla şöyledir; Su kabına elleri daldırmadan önce yıkamak, Misvak kullanmak, Ağzı bol su ile iyice çalkalamak, Oruçlu olmayan kimse için burna bol su çekmek, Sakalı hilâllemek, Gözlerin içinin yıkanması, Abdest azalarını yıkarken sağdan başlamak, Yeni bir suyla kulakları mesh etmek, Boynu mesh etmek, Parmak aralarını ovma¹⁴.

Bilindiği üzere El-Gunye eseri Geylânî'nin bir öğrencisinin isteği üzerine yazmış olduğu bir eser olup, bir fıkıh kitabı değildir. Bu yüzden de fıkhi konuların tamamı bulunmamaktadır. Eserin Taharet Bölümünde ise Adesti Bozan Şeyler konusunu ele almamıştır. Bir fıkıh kitabı olmadığı göz önünde tutulursa bu gayet normaldir.

Geylânî, El-Gunye'de alışlagelmiş fıkıh eserlerinde olduğu gibi teyemmümün teorik konuları olan şartlarına, farzlarına ve sünnetlerine değinmeyip, bunun yerine uygulamaya dönük olan teyemmümün nasıl alınacağı üzerinde durmuştur.

Geylânî, cünüplükten dolayı gusül almanın iki şekilde olabileceğini belirtmiştir¹⁵;

a- Kâmil: Tüm sünnet ve adaplarına riayet edilerek alınan gusül olup öncelikle niyet edilecektir. Bu niyetinde, cünüplükten temizlenmeye niyet edecektir. Öyle ki niyetini sadece kalp ile yapacak olsa bu yeterli olmakla birlikte dil ile de yapsa daha faziletli olur. Ardından besmele çeker ve ellerini

¹¹ Geylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye*, 158.

¹² Abdülkadir Geylânî, *el-Gunye Litalib-i Tariki'l-Hakki ve'd-Din*, thk. Ali Ebu'l-Hayr (Beyrut: Dârul-Hayr, 2005/1426) 5.

¹³ Geylânî, *el-Gunye*, 5.

¹⁴ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

¹⁵ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

üç kere yıkar. Sonrasında üzerindeki necasetleri temizleyip, namaz abdesti alır. Ancak ayaklarının yıkanmasını guslün sonuna bırakır. Sonra başına üç kere su döküp, suyu saç diplerine ulaştırır. Sonrasında bedeninin kalan kısmını ovarak üç kere yıkayıp, bedenin tamamına suyun ulaşmasını sağlar. Gusül alırken sağdan başlamaya özen gösterir. Bu şekilde guslü aldıktan sonra suyun birikmediği bir yerde son olarak ayaklar da yıkanarak gusül tamamlanır¹⁶.

Bu şekilde gusül alan bir kimse şayet abdesti bozacak bir fiilde bulunmamışsa, alınan bu gusülle namaz kılması caizdir. Çünkü bu gusül abdesti ile hem boy abdesti hem de namaz abdesti sağlanmış olmaktadır¹⁷.

Geylânî'nin bu tanımlamasından şu çıkarımlarda bulunabiliriz;

1. Geylânî'ye göre cünüp olan kimsenin besmele çekmesinin caiz olduğu
2. Geylânî'nin burada ifade ettiği guslün keyfiyeti ile Hanbeli mezhebinin muteber kaynaklarından biri olan El-Muğni'nin ifadeleri ile paralellik göstermektedir.
3. Geylânî gusül konusunda da teorik bir şekilde farzları, sünnetleri gibi bir taksim yapmayıp, guslün pratik yönü olan nasıl alınacağı üzerinde durmuştur.
4. Geylânî kâmil olan bu gusül abdesti ile namaz kılmanın caiz olmasını gusül abdestin, namaz abdestini de içeriyor olmasına bağlamaktadır.

b- Kifayet miktarı: Guslün makbul olması için en asgari biçimi olup, kişi önce edep yerini yıkamakla başlar. Sonra niyet edip, besmele çektikten sonra tüm bedenini tek bir defada başını ve vücudunu kuru bir yer kalmayacak şekilde yıkar. Abdestte olduğu gibi ağza ve burna su vermek de vaciptir. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'den iki rivayet vardır. Sahih olanı abdestte olduğu gibi ağız ve burna su vermenin vacip olduğudur. Kişi bu şekilde aldığı gusül ile namaz kılamaz¹⁸.

Geylânî'nin söz konusu olan bu ifadelerinden ise şu çıkarımlarda bulunabiliriz;

1. Hanbeli mezhebinin kaynaklarında guslün farzları niyet ve tüm bedeni yıkamak şeklinde iki iken, Geylânî ağız ve burna su vermeyi de guslün vaciplerinden saymıştır. Burada Geylânî Ahmed b. Hanbel'den gelen, gusülde mazmaza ve istişağın vacip olduğuna dair rivayetin sahih olduğunu söyleyip, kendi tercihinin de bu yönde olduğunu ortaya koymuştur.
2. Geylânî, kifayet miktarınca alınan guslün namaz ibadetini îfa etmek için yeterli görmezken, El-Muğni eserinde İbni Kudame bu şekilde alınan gusülle namaz kılmanın caiz olacağını söyleyip, İbni Abdilber'den ilim ehlinin bu konuda icma ettiğini nakletmektedir¹⁹. Geylânî'nin bu gusülle namaz kılmanın caiz olmadığı görüşü Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki bir rivayetine dayanmaktadır. Kanaatimizce Geylânî bu konuda ihtiyatlı olanı tercih etmiştir.
3. Geylânî bu şekildeki gusülde sadece guslün farzlarını zikretmiş, kâmil olan gusülde olduğu gibi sünnetlere yer vermemiştir.
4. Geylânî besmeleyi hem kâmil hem de kifayet miktarı olan gusülde zikretmekle kendi tercihinin besmeleyi guslün vaciplerinden saydığını göstermektedir. Ancak Hanbeli fakihler Geylânî'nin aksine besmelenin gusülde vacip olmadığını ifade etmişlerdir.

Geylânî abdestte kullanılacak suyun israf olacak şekilde kullanılmasını müstehap olmadığını ifade ederek mezhep içindeki görüşe muvafık düşmektedir.

Setr-i avret örtünmek anlamına gelip, 'örtünecek şey temiz bir giyim eşyasından olmalıdır. Öyle ki namaz kılacak kimse bu elbise ile edep yerlerini ve omuzlarını örter.'²⁰ diyen Geylânî edep yerleri ve omuzlarını örter ibaresi ile edep yerlerinin avreti galizadan olduğuna dikkat çekmiş, omuzların örtünmesinin gerekliliğini de setr-i avret kapsamında zikrederek Hanbeli mezhebinin zahir görüşü-

¹⁶ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

¹⁷ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

¹⁸ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

¹⁹ Kudâme, İ. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Delille-riyle Hanbeli Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*, çev. A. Alpaslan Tunçer (İstanbul: Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, 2015) 1/124.

²⁰ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

ne göre omuzların örtünmesinin vacip olduğu görüşünü zimnen tercih ettiğini söylemiş olmaktadır²¹.

Geylânî'ye göre namaz kılınacak yerin her türlü necasetten uzak olması gerekir. Namaz kılınacak yerde bulunan necaseti rüzgar veya güneş sebebiyle kurumuşsa, oraya bir seccade serilip namaz kılınmasında bir beis yoktur. Bu şekilde kılınan namaz sahihtir. Fakat, sahih olmayacağına dair bir rivayet de bulunmaktadır. Yine Ahmed b. Hanbel'den gelen zayıf bir rivayete göre gasp edilen arazide de kılınan namaz sahihtir²².

Geylânî'nin El-Gunye'deki kible hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade etmiştir; Her kim Mekke-i Mükerreme'de ya da oraya yakın bir yerde bulunuyorsa, Kâbe-i Muazzama'ya dönmesi gerekir. Şayet Mekke'den uzaktaysa içtihat edip Kâbe'ye doğru dönmelidir. Bunu yaparken delillerden, yıldızlardan, rüzgardan yararlanabilir²³.

Namaz için niyet gerekli olup, kalben kılacağı namazı bilmek anlamına gelir. Ayrıca namaz kılan kişi için gösterişe kapılmamak ve namazın başlangıcından itibaren kalp huzurunu muhafaza etmesi de gereklidir, diyor Geylânî namazın şartlarından birinin de niyet olduğunu belirtmiştir²⁴.

Namaz kılacak kimsenin namaz vaktinin geldiğini kesin olarak bilmesi gerekmektedir. Şayet havanın bulutlu olması, rüzgar gibi bir sebepten dolayı kesin olarak vakti bilemeyecek olursa, zannı galibe göre hareket eder, diyor Geylânî vaktin namazın şartlarından olduğunu söylemiştir²⁵.

Namazın Rükünleri

Namazın şartları yerine getirildikten sonra Allah-û Ekber tazim cümlesi ile namaza başlanır. Allah-û Ekber ifadesinin dışında başka bir tazim ifadesini kullanmak caiz değildir, diyor Geylânî Ebu Hanife'nin namaza başlanırken herhangi bir tazim cümlesi ile başlanılabiliyor görüşünün yanlışığına işaret ederek Ebu Hanife ve bu görüşte olan fakihleri üstü kapalı olarak eleştirmiştir. Sonra da namazın rükünlerini on beş rükün olarak saymıştır; Kıyam, İftitah tekbiri, Fatiha okumak, Rükû, Rükûda tumaninet, Rükûdan doğrulmak, Rükûdan kalkınca tumaninet, Secde, Secdede tumaninet, İki secde arası oturmak, Secdeler arası oturmada tumaninet, Namazın sonunda teşehhüt duasını okumak, Son teşehhütte salavat okumak, Selam vermektir²⁶.

Namazın Vacipleri

Geylânî namazın vaciplerini dokuz madde olarak saymıştır; İftitah tekbiri dışında alınan tüm tekbirler, *Semihallahü limen hamideh* demek, *Rabbenâ ve leke'l hamd* demek, Rükûda bir kere *Sübhaner rabbiyel azim* demek, Secdede bir kere *Sübhaner rabbiyel âlâ* demek, İki secde arasında bir kere *Rabbiğ firli* demek, İlk teşehhütte *tahiyyat* okumak, Teşehhüt okurken oturmak, Selam verirken namazdan çıkmaya niyet etmektir²⁷.

Namazın Sünnetleri

Geylânî namazın sünnetlerini on dört madde olarak sıralamıştır; İstiftâh duası ile başlamak, İstiâze okumak, Besmele çekmek, Fatiha'dan sonra *Âmin* demek, Fatiha'dan sonra başka bir sure okumak, *Rabbenâ ve leke'l hamd* duasına *Mülk'üs-semavati vel-arz* ilavesini yapmak, Rükû ve secde-lerdeki tesbihleri birden fazla söylemek, *Rabbiğ firli* duasını birden fazla söylemek, Burnun da alınla birlikte secdeye konması, başka bir rivayete göre burun konmasa da olur. Secdeden sonra istirahat oturduğu yapmak, Cehennem ve kabir azabından, hayat, ölüm ve Deccal'in fitnesinden Allah'a sığın-

²¹ Kudâme, *Delilleriyle Hanbeli Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*, çev. A. Alpaslan Tunçer, 1/291-293.

²² Geylânî, *el-Gunye*, 6.

²³ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

²⁴ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

²⁵ Geylânî, *el-Gunye*, 6.

²⁶ Geylânî, *el-Gunye*, 7.

²⁷ Geylânî, *el-Gunye*, 7.

mak, Son teşehhütte tahiyat ve salavattan sonra dua okumak, Vitir namazında Kunut Duasını okumak, Zayıf bir rivayete göre, sola selam vermektir²⁸.

Geylânî istiftâh ile belli bir açılış duasını zikretmemekle sünnette me'sûr olan herhangi bir dua ile başlanabileceğine işaret etmiştir. Oysa Ahmed b. Hanbel istiftâh duası olarak Subhaneke duasının okunmasını daha güzel bulup, tercih etmiştir. Bununla birlikte me'sûr duaların okunmasını da caiz görmüştür²⁹.

Namazın Heyetleri (Duruş Şekilleri)

Geylânî namazın heyetlerini yirmibeş olarak tespit edip, şu şekilde sıralamıştır; Tahrimde tekbi-rinde elleri kaldırmak, Rükûa varırken elleri kaldırmak, Rükûdan doğrulurken elleri kaldırmak, El-leri kaldırırken parmaklara kadar olan yerinin omuz hizasında olması, Baş parmakların da kulak memesi hizasında olması, Diğer parmakların da kulağın kalan kısmının hizasında olması, Elleri tek-bir için kaldırmanın akabinde elleri yanlara salmak, Sağ eli solun üzerine göbek üstünde bağlamak, Namaz esnasında secde mahaline bakmak, Sesli okunan namazlarda kıraati sesli okumak, Sesli oku-nan namazlarda *Amin* sözünü açıktan yapmak, Gizli okunan namazlarda kıraati gizli okumak, Gizli okunan namazlarda *Amin* sözünü gizli yapmak, Rükû halindeyken elleri diz kapağının üzerine koy-mak, Rükûda sırtı düz tutmak, Rükûda dirseklerini yanlarından uzak tutmak, Secdeye giderken önce dizleri yere koymak, Dizleri yere koyduktan sonra elleri yere koymak, Karnını uyluklarından uzak ve açık tutmak, Dirsekleri de baldır ve bacadan uzak tutmak, Secde halindeyken dizleri birbirine yapıştırmayıp ayrı tutmak, Secdede elleri omuz hizasında yere koymak, İki secde arasında ve ilk te-şehhüd oturduğunda iftiraş yapmak, Son oturuşta teverruk yapmak, Sağ el sağ uyluğun üzerine, sol el de sol uyluğun üzerine konmalı. Ancak sağ elin baş parmağı ile orta parmağı halka yapılarak işaret parmağını dik olarak uzatmalı³⁰.

Geylânî'nin namazın heyetlerine dair zikretmiş olduğu yirmibeş heyet, Hanbeli mezhebinin mu-teber kaynaklarında da aynı şekilde zikredilmektedir. Fakat bu heyetlerin yirmibeş tane olduğu ya da başka bir sayı ile sınırlı olduğuna değinilmemiştir. Ayrıca Geylânî namazların heyetlerinin bazı-sında kendi tercihinde de yer vermiştir. Sözelimi ellerin göbek üstünde bağlanması hakkında Ahmed b. Hanbel'den iki farklı rivayet vardır³¹.

Zekat

Müslüman olan bir kimsenin zekatın şartlarını sağlaması durumunda zekat vermesi farzdır. Ze-katın nisabı ise altın için yirmi miskal, gümüş için iki yüz dirhem, altın ve gümüşün nisabına denk ticaret malında altın ve gümüşün nisab oranı, sâime deve için beş, sâime sığır için otuz, sâime koyun için kırktır. Zekat verilen bu hayvanlarda ve altın, gümüş ve ticaret mallarında bir yılı doldurma şar-tı bulunmaktadır³².

Geylânî zekatın her Müslümana farz olduğunu söyledikten sonra Müslüman mükâteb köleyi bundan istisna edip, onlara zekatın farz olmadığını söylemiştir³³. Ancak zekatın farz olmamasının il-letine değinmemiştir. Oysa kölenin tam mülkiyeti olmadığından dolayı ona zekat gerekmemektedir.

Altın ve gümüşten zekat olarak verilmesi gereken miktar onda birinin dörtte biri kadarını ver-mektir. Buna göre altın için yirmi dinarın onda biri iki olup ikinin de dörtte biri yarım dinar olacak-tır³⁴.

²⁸ Geylânî, *el-Gunye*, 7.

²⁹ Kudâme, *Delilleriyle Hanbeli Fıkhı el-Muğnî Muhtasarı*, çev. A. Alpaslan Tunçer, 1/250.

³⁰ Geylânî, *el-Gunye*, 7.

³¹ Kudâme, *Delilleriyle Hanbeli Fıkhı el-Muğnî Muhtasarı*, çev. A. Alpaslan Tunçer, 1/247-248.

³² Geylânî, *el-Gunye*, 8.

³³ Geylânî, *el-Gunye*, 8.

³⁴ Geylânî, *el-Gunye*, 8.

Develerin zekatı ise 5 devenin zekatı 1 koyundur. Bu koyunun en az altı ayını doldurmuş olması gerekir. Şayet koyun değil de keçi olarak zekatını verecekse en az bir yaşını doldurmuş olması şarttır. 10 deveye 2, 15 deveye 3, 20 deveye ise 4 koyun verilir. 25 deveye ise 1 bint-i Mehad verilir. Bint-i Mehad, bir yaşını doldurup iki yaşına giren yavru dişi devedir. Elinde bint-i Mehad bulunmayan kişi İbn-i Lebun verir. İbn-i Lebun, iki yaşını doldurup üç yaşına giren erkek devedir. 36 deveye 1 Bint-i Lebun verilir. Bint-i Lebun, iki yaşını doldurup üç yaşına giren bir dişi deve yavrusudur. 46 deveye 1 Hıkka verilir. Hıkka, üç yaşını doldurmuş dişi devedir. 61 deveye 1 Cez'a verilir. Cez'a, dört yaşını doldurmuş dişi devedir. 76 deveye 2 Bint-i Lebun verilir. 91 deveye 2 Hıkka verilir. 91-120 arası 2 Hıkka verilir. Deve sayısı 120'den fazla olursa her kırkta bir Bint-i Lebun ilave edilir. Her ellide de bir Hıkka verilir³⁵.

Zekat olarak verilecek koyunların yaşının bir yılı doldurması gerektiği Hanbeli fıkıh kaynaklarında yer almakta iken Geylânî en az altı aylık koyunun da zekat olarak verilebileceğini söylemiştir³⁶.

Sığırlara gelince 30 sığırın zekatı, bir yaşını doldurmuş erkek veya dişi danadır. 40 sığırdan, bir Müsinne verilir. Müsinne, iki yaşını doldurmuş, üç yaşına basmış dişi danadır. 60 sığırdan 2 Tebîa verilir. Tebîa, bir yaşını doldurmuş iki yaşına girmiş danadır. 70 sığırdan yaşını doldurmuş bir erkek dana ile iki yaşını doldurmuş bir dişi dana verilir. Bundan sonra her 30'da yaşını doldurmuş bir erkek dana, her 40'da ise iki yaşını doldurmuş bir dişi dana verilir³⁷.

Koyunlarda ise 40 koyunun zekatı, 120'ye varıncaya kadar 1 koyundur. 121 koyun olunca 200'e kadar 2 koyundur. 201 koyunda 300'e varıncaya kadar 3 koyundur. Bundan sonra her 100'de 1 koyun zekat verilir³⁸.

Bununla birlikte Geylânî, zekat verilecek kimseleri sekiz sınıfta zikretmiştir. Bunlar; fakirler, miskinler, zekat memurları, kalbleri islama ısındırılacak kimseler, köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar ve yolculardır³⁹.

Oruç

Müslüman olan kimseye Ramazan ayında oruç tutmak farzdır. Nitekim Allah'ı Tealâ Bakara suresinde şöyle buyurmaktadır, 'İçinizden her kim, o aya yetişirse oruç tutsun.' (2/185)⁴⁰. Ramazan Hilâl'inin görülmesiyle birlikte oruç farz olur. Hilâli görmek, ya oruç tutacak kimsenin bizzat görmesiyle ya da âdil erkek bir kimsenin şahitliği ile olmaktadır. Bu yollardan biriyle veya havanın kapalı olması, bulut gibi sebeplerden ötürü hilâl görülemeyecek olursa Şaban ayı otuza tamamlanır⁴¹. Havanın kapalı olması durumunda Ahmed b. Hanbel'den Ramazan orucunun tutulup tutulmamasında farklı görüşler rivayet edilmiştir. Ancak Geylânî Şaban ayını otuza tamamlayarak, Ramazan orucunun bulutlu günde tutulmayacağı görüşünü tercih etmiştir⁴².

Oruca niyet ettikten sonra kişi gün boyunca şu davranışlardan kaçınmalıdır; Yemek-içmek, Cinsi münasebette bulunmak, Herhangi bir yolla vücuda bir şey girmesi, Kan aldırma (ister kanı alan isterse kanı veren için), Kusmak, El veya başka bir yolla meninin inzali⁴³.

Bu davranışların herhangi birinin yapılması durumunda oruç bozulur. Şayet oruç bozulunca kişi yememeye ve içmemeye devam ederek günü tamamlar. Sonrasında o günün orucunu kaza eder.

³⁵ Geylânî, *el-Gunye*, 8.

³⁶ Kudâme, İ. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Umdu'tu'l Fıkhi Fi'l Mezhebi'l Hanbelî*, çev. Ebû & Ümmü Muhammed Selefî/Mucâhid bin Muhammed, (İstanbul: Neda Yayınları, 2020), 119.

³⁷ Geylânî, *el-Gunye*, 8.

³⁸ Geylânî, *el-Gunye*, 8.

³⁹ Geylânî, *el-Gunye*, 9.

⁴⁰ Bakara suresi, 185.

⁴¹ Geylânî, *el-Gunye*, 9.

⁴² Kudâme, *Delilleriyle Hanbeli Fıkhi el-Muğni Muhtasarı*, çev. A. Alpaslan Tunçer, 2/61-62.

⁴³ Geylânî, *el-Gunye*, 10.

Fakat ramazan orucunu tutarken kişi cinsî münasebette bulunacak olsa kaza değil kefaret gerekir⁴⁴. Orucun kefareti ise iş yapabilen, bedenî kusurlardan beri mümin bir köle azat etmektir. Şayet köle bulunmazsa peşpeşe iki ay oruç tutmaktır. Eğer oruç da tutamayacak durumda ise altmış fakiri doyurmaktır. Doyurmanın miktarı bir müdd ya da yarım sa' hurma veya arpadır. Eğer ki bunlar bulunamaz ise fitre bahsinde geçtiği gibi kişinin kendi beldesinde yetişen şeylerden verir. Şayet bunu da veremeyecek kadar maddi gücü yoksa kefaret kendisinden düşer ve Allah'tan af ve mağfiret diler⁴⁵.

Hac

Müslüman bir kimseye haccın şartlarını sağlaması durumunda, o kimseye hac farz olmaktadır. Haccın şartları şunlardır; Hür olmak, Buluğ çağına girmiş bulunmak, Yolculukta hem yiyecek hem de binek ihtiyacını karşılayabilmeli, Yol güvenliğinin sağlanmış olması, Bedenin yolculuğu yapabilecek sıhhatte bulunması⁴⁶.

Geylânî'nin haccın şartlarına dair zikrettikleri Hanbeli mezhebinin temel kaynaklarıyla muvafıktır. Ancak alışlagelen klasik konu işleyişinden farklı olarak haccın sıhhat şartları, vücûb şartları ve her ikisinde olan ihtilaflara değinmemiştir. Bununla birlikte Geylânî kadının haccıdan söz etmemiştir. Oysa kadının beraberinde bir mahreminin bulunması şarttır⁴⁷.

Mikât Yerleri şu şekildedir; Şark tarafından gelen hacılar için mikât yeri Zâtu İrk'tır. Mağrip tarafından gelen hacılar için mikât yeri Cuhfe'dir. Medine'den tarafından gelen hacılar için mikât yeri Zû'l Huleyfe'dir. Yemen tarafından gelen hacılar için mikât yeri Yelemlem'dir. Necd tarafından gelen hacılar için mikât yeri Karn'dır⁴⁸.

İhrama girecek kimse öncelikle boy abdesti alır. Şayet su bulamazsa teyemmüm eder. Ardından belinden aşağısı ve belinden yukarısı için iki parça bezle sarınır. Bu bez temiz ve beyaz olmalıdır. Sonra kokulanıp, ihrama girer ve iki rekât namaz kılar. İhrama niyetini ise kalben yapar. Öyle ki haccın en faziletlesi Temettu', İfrâd ve Kırân şeklindedir. Telbiyeyi de ihrama girdikten sonra, beş vakit namazların sonunda, gece veya gündüze girerken, hacılarla karşılaştığında, yüksek bir yere çıktığında ya da bir vadiye indiğinde, telbiye okuyan birini duyunca ve Mescid-i Haram'da ve oradaki mescitlerde okur. Hz. Peygamber'e salât ve kendisi için duada bulunur⁴⁹.

İhramlı Kimsenin Kaçınması Gereken Şeyler; İhrama giren kimse başını örtemez. Dikişli elbise ve mest giyemez. Şayet kasden giyecek olursa bir koyun kurban eder. Bedenine ve elbisesine koku süremez. Şayet kasden sürececek olursa bir koyun kurban eder. Traş olamaz ve tırnaklarını kesemez. Şayet üç tırnak kesecek veya üç tel saç koparacak olsa yine bir koyun kurban eder. Ancak kopardığı veya kestiği üçten az olursa her kıl ve tırnak için birer müdd sadaka verir. Ne kendisinin ne de başkasının nikahını kıyamaz. Ric'î talâktan dönebilir. Cinsî münasebette bulunamaz. Şayet Akabe cemesinden önce bulunacak olsa haccı batıl olur. İstimnâ'da bulunamaz. Şayet bunu yapar ve meni inzal olursa bir koyun kurban eder. İster eti yenen ve yenmeyen hayvanlar olsun ister bunların doğurdukları olsun avlanamaz. Yine gösterdiği ya da boğazlanmasına yardım ettiği av hayvanını yiyeemez. Söz gelimi, kesilirken tutması, emanet bıçak vermesi veya yerini göstermesi gibi. Şayet ihramlı iken av yaparsa, avladığı hayvanın cinsine göre kefaret öder. Nitekim devekuşu avlarsa bir deve, yabani bir eşşek avlamış ise bir sığır, yaban öküzü ve benzeri hayvanlar için bir sığır kurban etmesi gerekir. Aynı şekilde geyik, tilki avlamış ise bir keçi, sırtlan avlamış ise bir koç, tavşan avlamış ise bir dişi oğlak kurban eder. Büyük keler avlayan bir oğlak, güvercin avlayan için ise bir koyun kurban etmesi gerekir. Şayet avlanan hayvanın misli yok ise iki âdil Müslüman kimsenin takdir ettiği kıymet

⁴⁴ Geylânî, *el-Gunye*, 10.

⁴⁵ Geylânî, *el-Gunye*, 10.

⁴⁶ Geylânî, *el-Gunye*, 11.

⁴⁷ Kudâme, *Umdetu'l Fıkhî Fî'l Mezhebi'l Hanbelî*, çev. Ebû & Ümmü Muhammed Selefî/Mucâhid bin Muhammed, 146.

⁴⁸ Geylânî, *el-Gunye*, 11.

⁴⁹ Geylânî, *el-Gunye*, 11-12.

sadaka olarak verilir. İhramlı kimse ehli hayvanı kesebilir ve etinden de yiyebilir. Bununla birlikte ihramlı kimse yılan, akrep, kuduz köpek, yırtıcı hayvan, aslan, kaplan, kurt, pars, fare, alacakarga, dölengeç kuşu, doğan gibi zararlı hayvanları zarar verecekse öldürebilir. Arı, sivrisinek, pire, kene, kertenkele, karasinek ve diğer yer haşerelerini zararlı ise öldürebilir. Bir rivayete göre karınca ve bit öldürülmesi durumunda bunlar için az da olsa sadaka vermesi gerekir. Mescid-i Haram bölgesindeki ağaçlar kesilmez. Şayet büyük bir ağaç kesilmesi durumunda bir sığır, küçük bir ağaç kesilmesi durumunda bir koyun kurban edilmesi gerekir. Medine’de de avlanmamak ve oranın ağaçlarını da kesmemek gerekir. İhramlıya bunları yapmak haramdır⁵⁰.

SONUÇ

Sonuç olarak bu çalışmamız Abdülkâdir Geylânî’nin el-Gunye eserindeki fikhî görüşlerini detaylarıyla incelemekte, onun bir Hanbelî fakih olarak fikhî anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca Geylânî’nin çalışmamıza konu olan bu eseri itikâd, ibadet, tasavvuf gibi çok yönlü interdisipliner bir eser olduğu için araştırma inceleme yapmak isteyen araştırmacılar için özel olarak ele alınması gereken pek çok konuyu da içermektedir.

KAYNAKLAR

- Braune, W, " Abd al-Kadir al-Djilani", The Encyclopaedia of Islam, Vol. I, 70.
- El-Geylânî, Abdülkâdir El-Hüseynî, El-Gunye Litalib-i Tariki’l-Hakki ve’d-Din, thk. Ali Ebu’l-Hayr, Beyrut: Dârul-Hayr, 1426/2005.
- El-Geylânî, Abdülkâdir El-Hüseynî, Nehru’l-Kâdiriyye, çev. Muhammed Fâdil Ceylânî, İstanbul: Ceylânî İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, 2010.
- Gürer, Dilaver, Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Şihabüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, Ğıbtatu’n-Nâzır fî Tercemeti eş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî, Calcutta, 1903.
- Kudâme, İ. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, Delilleriyle Hanbeli Fıkhı el-Muğnî Muhtasarı, çev. A. Alpaslan Tunçer, İstanbul: Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, 2015.
- Kudâme, İ. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, Umdetu’l Fıkhî Fi’l Mezhebi’l Hanbelî, çev. Ebû & Ümmü Muhammed Selefî/Mucâhid bin Muhammed, İstanbul: Neda Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman, “Abdülkâdir-i Geylânî”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1988, c. 1, s. 234-239.

⁵⁰ Geylânî, *el-Gunye*, 12.

Onurlu ve İslami Varoluştan (İslamcılık) Düşünsel ve Entelektüel Sömürgeleştirilmeye Doğru (Post-İslamcılık)

Rabia Bahçeci*

ÖZET

Modern, seküler dünya, devrimci ve iddiası olan bir Müslüman yerine, seküler dünyanın kavramları ile, Müslüman dünyanın sadece kültürel boyuttaki kavramlarını birbirine entegre etmiş, iddiası olmayan, dini sadece kültürel ve bireysel alanda yaşayan bir Müslüman prototipi oluşturmak istedi. Bu ise, modernitenin değerlerinin kabul ederek aynı zamanda dinin de siyasal alana girmesine müdahil olması demek oluyordu.

Halbuki İslam; yeni bir toplum, yeni bir insan, yeni bir tarih oluşturmuşken, yani tarihin öznesi durumunda iken, modern dünyada Müslümanlar yukarıda saydığımız değerleri, inançları ve iddiaları kaybettiği için tarihin nesnesi durumuna gelmiştir. Tarihin nesnesi konumunda olan bir topluluk küresel bir güç haline gelen batının tahakkümü altında durumuna düşmüştür ve sürekli seküler dünya ile uzlaşma yolları aramaktadır. Olması gereken Peygamber (sav)'den Müslüman bir bireye öğretilen duruş; aklı ve kalbini kendisinin yönetebildiği iddiasını kaybetmeyen bir duruş olmuştur. Çünkü iddiası olmayanın gelecek tasavvurunun olması düşünülemez. Seküler dünya ile uzlaşmak demek, siyasal tasavvurları olmayan bir din anlamına gelir ki bu tebliğ de İslamcılık akımı bağlamında gelişen ve modernite ile entegre olan bir topluluğun İslamcılıktan Post- İslamcılığa evrildiği süreç konuşulacaktır.

Yaşanılan bu çağda Müslümanlar onurlu ve özgün bir İslami varoluş ile mi yaşamayı tercih etmiştir yoksa düşünsel ve entelektüel sömürüyü kabul ederek yok oluşu mu tercih etmiştir? Tebliğde İslamcılık akımını ve İslamcı kesimin iddialarını anlatmaya çalışarak, 2000 sonrası ortaya çıkan ve "İslamcılık öldü" başlığında yazarlar ve konuşanların bu söylemleri ile "Post İslamcılık", "Müslümancılık", "Yeni İslamcılık" gibi kavramları gündeme getirmişlerdir. Ortaya çıkartılmış bu kavramlar ile halen iddialı ve ümmetçi bir Müslüman prototipi görülebilir mi yoksa modern dünyanın istediği bir prototip oluşturularak ümmetçi bir anlayıştan bireysel mamada bir din anlayışı mı hâkim olmuştur? Müslüman bir topluluk için tarihin öznesi olarak yaşaması ile tarihin nesnesi konumunda yaşaması günümüz Müslüman bireyi için ne anlam ifade ettiği tebliğ edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepler Tarihi, İslami akımlar, İslamcılık, İzzet arayışı, Yeni İslamcılık, Müslümancılık, Post İslamcılık.

GİRİŞ**

İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda İslami bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları ve İslam dünyasını batı sömürsünden zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, me-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Bu bildiri, çalışılmakta olan Akif Emre'nin İslamcılık Anlayışı başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

denileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyaseti, fikri ve ilmi çalışmaların arayışların bütünü ihtiva eden bir düşünce ve harekettir. ¹ Bu tanım ve İslamcılık ile yapılan birçok tanımlara bakıldığında İslamcılık sadece siyasi alanı değil, tüm alanları ihtiva eden bir akım olmuştur. Varılan noktada İslamcılık, Batılı oryantalistlerin bakış açısıyla sadece “siyasal” bir talebi olan akım olarak yansıtılmaya çalışılmıştır.² Günümüzdeki İslamcılığın evrimleşmesinin temel noktası medya ile olmuştur. Batı, İslam’ı medya aracılığı ile sadece siyasal amaçlarla devleti ele geçirmeye çalışan bir akım olarak göstermiştir. Radikal İslamcı, selefî, irtica, dinci gibi kavramları bilhassa medya aracılığı ile kullanan batı dünyası zihinlerde İslamafobik bir söylemi güçlendirmek istemiştir. 11 Eylül 2001 olaylarından sonra uluslararası gündemi meşgul eden ve siyasal/sosyal/politik alanlarda daha görünür bir hale gelen İslamofobi, İslam’a ve Müslümanlara karşı duyulan negatif duygu ve düşünceleri ifade eder bir hale gelmiştir. Herhangi bir gerçekliğe dayanmadığı halde İslam’dan ve Müslümanlardan çekinme, korkma ve kaçma içgüdüsünü ifade eden İslamofobi, Müslümanların din özgürlüğünü ve sivil hürriyetini, insan haklarını ihlal eden; ayrımcılığa, ön yargılara ve nefret suçlarına yol açan tahrik edici söz ve eylemler olarak tanımlanmaktadır.³ Ki batı ve medya bu söylemleri ile İslamcılığı sadece Avrupa Merkezci bir bakış açısı ile bakmalarını sağlayarak toplumların kendi değer ve bakış açılarının modern batı paradigması ile görmelerini sağlamayı amaçlamıştır.

İslamcılık akımının araçları, stratejileri, üslupları değişse de İslamcılar dışarıya (düşmana) hep bir izzet arayışı, içeriye karşı ise bir ıslah çabası içerisinde olmuşlardır.⁴ İslamcılığın en büyük alamet-i farikası muhalif olması ve ulus devlet sınırlarını aşan “ümme olma” vasfına sahip olmasıdır.⁵

İşte İslamcılığın bu izzet arayışını, muhalif tutumunu ve ümmet eksenli anlayışını self oryantalist bir bakış açısına çevirmek için hem Türkiye’de hem İran’da hem de Ortadoğu’da İslamafobik çalışmalar yapılmıştır. Bu islamafobik çalışmalar ile modernizme entegre olmuş bir İslamcı anlayışı ortaya çıkartmak istenmiştir. Bu çıkış İslamcılığı, muhalif duruşundan muhafazakâr bir duruşa, ümmet eksenli bir anlayıştan ulus devlet anlayışına çekmiştir. Bu İslamofobik söylemlerden kurtulmaya çalışan İslamcı kesim ise Batı kavramlarına kendini entegre ederek yeni bir İslamcılık anlayışı ortaya çıkartmak istemiştir. Bu da batı zihniyetinin yapmak istediğine ulaştığını göstermektedir.

Birinci ve ikinci nesil İslamcıların belki de en büyük yanılgıları modern devleti bir araç olarak ithal ederken amaç ile araç arasındaki o gizli dönüştürücü gücü fark edememiş olmalarıdır.⁶ Şöyle ki: Birinci nesil İslamcılığı olarak tanımlanan 1924-1945 tarihlerine bakıldığında, bu dönemin en belirgin özelliği İslâm’ı siyasal alanlarda konuşmaktan ziyade İslâm’ı korumaya çalışan bir alanda hareket etmiş olmalarıdır.⁷ İkinci nesil İslamcılığı ise 1951’den sonra çok partili rejim ile birlikte muhafazakâr ve dinci akımların siyasete karışması ile birlikte İslamcılıkta devletçilik, milliyetçilik, sağcılık gibi kavramların belirginleştiği görülür. Birinci nesil İslamcıların “İslam için tecdit “hareketi varken bu dönemde “devlet için modernleşme” bir amaç olarak kendini göstermiştir. Bu iki dönemin ardından Tercüme faaliyetleri dönemi vardır. Bu dönemde milliyetçi muhafazakâr bir anlayıştan ümmet eksenli bir anlayışa tekrardan bir geçiş olduğu görülmektedir. 1979 İran İslam Devrimi ile birlikte bu dönem, İslamcılık anlayışını zirve noktaya taşımıştır. İran Devrimi’yle daha da güç kazanan Türkiye İslamcılarını Millî Görüş ile birlikte siyasete girmiş oldular. İşte tüm bu yaşananlar ve İslamcılarının siyasete girmesi İran devriminde etkili olmasından rahatsızlık duyan Batı emperyalizmini ve yerlede de solcu laaik kesimi rahatsız eder hale getirmiştir. Bu ise İslamafobik söylemin medya aracılığı ile gündeme gelmesi demek oluyordu.

¹ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler I*, İstanbul 1986, 15.

² Alev Erkilet, *Mazlum Doğu’nun Mağrur Çocukları İslamcı Portreler ve Türkiye’de İslamcılığın Seyri* (Büyüyenay, 2018).

³ Mustafa Temel, “Türkiye’de Basın-İktidar İlişkileri Çerçevesinde İslamofobik Söylem”, 29.06.2020 1/3 (29 Haziran 2020), 39-59.

⁴ Ali Haydar Beşer, “Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde ‘Yeni İslamcılık’ Tartışmaları”, (ts.), 1-23.

⁵ Akif Emre, *Müstağrip Aydınlar Yüzyılı Gölgele Kelimeler, Ödünç Alınmış Hayaller* (Büyüyenay, 2017), s. 21.

⁶ Ali Haydar Beşer, “Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde ‘Yeni İslamcılık’ Tartışmaları”.1-23

⁷ Hulusi Şentürk, *İslamcılık- Türkiye’de İslami Oluşumlar Ansiklopedisi* (Çıra Yayınları, 2019), 32.

1990'lı yıllarda siyasetten sivil toplum çalışmalarına, sinemadan müziğe, yayıncılıktan kültürel organizasyonlara kadar hemen her alanda çok canlı ve etkili olan İslamcılık, 28 Şubat ile birlikte devlet tarafından sadece siyasal alanda değil toplumsal alanda da bir tehdit olarak görülmüş ve geri-letilmek maksadıyla bir dizi politika uygulanmıştır. Bu İslamafobik söylemin yerel uygulaması olmuştur. Yapılan yeni kamusal alan tanımı ve sınırlarıyla, toplumsal hayatın neredeyse tamamı belirlenmeye, İslami her türlü görünürlüğe engel olunmaya çalışılmıştır.⁸ 11 Eylül ikiz kulelere saldırı ise küresel çapta İslamafobik söylemin yayılmasının baş aktörü olmuştur.

1990'lardaki İslamcılıktaki canlılık post modern darbe ile sekteye uğratılmıştır. Bu dönemde İslamcılar siyasal alandan geri çekilmek zorunda kalarak daha çok toplumsal alana odaklanmışlardır. İslamcılar siyasal taleplerini geri çekmek zorunda kalmışlardır.⁹ Yerelde 28 Şubat post modern darbe küresel çapta ise 11 Eylül ikiz kule saldırıları Müslümanları daha çekimser bir duruma getirmiştir. Ayrıca 1989 Humeyni'nin vefatıyla İslami bir uyanış olarak nitelenen devrim, Batının emperyalist projesi ile mezhepsel bir algıya dönüştürülerek Şii ufka kapatılmak istenmiştir. Tüm bunlar sonucunda İslam ve Müslümanlar üzerinde İslamofobik söylemler ve medya vasıtası ile Müslümanlar terörize edilmiştir. Yerelde 28 şubatın getirmiş olduğu ağır şartlar mütedeyyin kesimin gündelik hayatında zorlukların yanısıra hak ve özgürlük söyleminin artması sonucunda gündeme getirmiştir. Geline nokta İslamcılığın taleplerindeki bu zorunlu daralma onları daha "ılımlı bir İslamcılık" evresine getirmiştir. Başta izettli, iddialı, onurlu bir anlayış ile yola çıkan İslamcılık akımı, Batı emperyalizminin oyunları ile bu iddia ve izzet arayışından uzaklaşan bir anlayışa getirmiştir. Türkiye'de bu ılımlı İslamcılığın adı "Yeni İslamcılık", "Müslümanlık" gibi kavramlarla isimlendirilirken, küresel çapta "Post İslamcılık" kavramı ile ifade edilmiştir.

İşte "İslamcılık öldü" ve "İslamcılık yaptıkta ne oldu" söylemini dile getiren İslamcı kesim Batı emperyalizminin amaçladığı daha ılımlı bir din anlayışını benimsemesine ve bu şekilde hareket etmesi gerektiği düşüncesini benimsemeye başlamıştır. Bu şekilde sessiz, sakin ve ılımlı bir yol tutan İslamcılık sisteme entegre olarak Post İslamcılığa evrim sürecine geçmiştir. Post modern darbenin sert yumuşak darbesi karşısında pes ediveren ilkesizlik, ödünç kavramların dillendirilmesine ve özümsemesine sebep olacaktır. Post modern darbeye kavga bitmese de kavgaya neden olan kimlik tanımı buharlaşacak, ödünç kavramlar olarak nitelenen yeni tanımlar, yeni kimlikler içselleştirilmeye başlanacak nerede durulacağı belli olmayan bir sürece girilecektir.¹⁰

Gelişen Yeni İslamcılık diğer adlandırma ile Müslümanlık anlayışıyla belirli bir duruşu temsil eden İslamcılığın arasındaki farkları tesbit edebiliriz:

"İslamcılık, belli bir dünya görüşünü temsil eden siyasi bir akım olarak belli iddialara sahiptir... Bu anlamda İslamcılık hayata ve dolayısıyla siyasete dair kendine özgü proje sunan duruşun, iddianın adıdır..." "Müslümanlık" son derece pragmatist bir siyasi tavrın adı olarak İslamcılığın tam da muhalifi bir duruşu temsil eder".¹¹

Yani İslamcılık yerine geliştirilen Müslümanlık siyaset, Müslümanlıklarından dolayı siyaset hayatını erteleyen iddiasız, ideoloji yokluğu ve yoksunluğunu kapatan sağ bir muhafazakâr dile karşılık gelmektedir. İslamcılık yerine bir dayanışma söylemi, ılımlı bir şekilde ortaya çıkan Müslümanlık siyaset tarzı ideolojik çelişkinin fark edemeyecek kadar iktidara ayarlı haldedir. Dış politikadan iç siyasete, toplumsal taleplerden kültür politikalarına kadar her alanda değerlerinden koparılan kitleler kolayca dünya sistemine eklemenebilmiştir. Bu siyaset tarzı iktidar ilişkilerinin çürütücü cazibesi karşısında ilke ve ahlaki kaygılarını bir kenara koyarak dinden beslenen kültürün şekillendirdiği kitlenin sekülerleşmesini de beraberinde getirmiştir.¹²

⁸ Ali Haydar Beşer, "Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde 'Yeni İslamcılık' Tartışmaları", 1-23.

⁹ Ali Haydar Beşer, *1990 Sonrası İslamcıların Siyasal Söylem Farklılığı* (Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

¹⁰ Akif Emre, "İslamcılık mı Müslümanlık mı?", <https://www.yenisafak.com/yazarlar/akif-emre/islamcilik-mi-muslumancilik-mi-37815>

¹¹ Akif Emre, "İslamcılık mı Müslümanlık mı?", <https://www.yenisafak.com/yazarlar/akif-emre/islamcilik-mi-muslumancilik-mi-37815>

¹² Akif Emre, "Bizden olanlar siyaseti", Text, *Yeni Şafak* (Yeni Şafak) (Yeni Şafak, Erişim 09 Nisan 2023).

Müslümanlık, batının adlandırmasıyla post İslamcılık; modern hayata entegre olmuş, bir yandan da bu hayatı kutsal olana tabi kılmaya çalışan bir kimliktir.¹³ Modernitenin tarihini okuyan bir kimse, batının değer ve ilkelerini alarak Müslüman dünyaya geçirmenin çokta masum bir şey olmadığını anlayacaktır. Şöyle izah etmek gerekirse; modernite, rönesansla başlayan Protestan reformu ile devam edegelen bilimsel inkılapların yapıldığı, sanayileşme, kentleşme gibi kavramlarında içinde barındırdığı bir olgudur. Batı bu kavramı tepeden inme, sömürgecilik ve ırkçılık yolu ile ve ideolojik bir üslupla evrensel hale getirmek istemiştir. Kültürler birbirleriyle alışveriş yapması ve etkileşimde bulunması tabî ve güzel bir şeydir. Fakat burada bir dayatma söz konusu olduğu için Müslüman zihin bu dayatmayı kabul edemez.¹⁴ Bu manada modernite masum değildir. Oysaki İslamcılığın modern hayata karşı bir duruşu vardır. Modern hayat ile uyum içerisinde olan Müslümanlarla bu hayata karşı bir duruşu olan İslamcılarının gündelik hayatlarını incelediğimizde nasıl bir fark olduğunu idrak edebiliyoruz.

Şöyle ki: İslamcı kesim kendini siyasetten çekmek durumunda kalınca din/devlet/siyaset ilişkisi akidevi mesele olmaktan çıkmış, halkın dini yaşayışı yeterli görülmüştür. Hiç olmazsa dinin yaşanması, önündeki engellerin kalkmasının yeterli olduğu düşüncesi ile hareket edilmeye başlanmıştır. İslamcılarının bu çekimsiz tavırları daha sonra onların aşağılık duygusu içine çekmesine sebep olmuştur. Televizyonlarda İslamcı simalardan çok liberal kişilikler görünür olmaya başlamıştır. Yukardan aşağıya bir İslamcılık anlayışından sivil İslamcılığa yani aşağıdan yukarıya bir İslamcılık benimsenmiştir. İslamcı kesim devletten çok sivil toplum kuruluşlarında faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.¹⁵ Artık İslamcılar dikkatlerini devletten çok topluma çevirmişlerdir. İslamcılığın geldiği bu noktada gücünü halktan alan bir anlayış hâkim olmuştur. Devletin toplumu dönüştüren bir unsur olduğufikri yerine toplumu takip etmesi gereken, halka uyan bir araç anlayışı benimsenmiştir.¹⁶ Yaşadığımız şu dönemde Yeni İslamcılık düşüncesinin ve hareketinin genel yöntem ve karakteri, sosyal değişimlerle birlikte genellikle Batı dünyasının ‘yükselen değerler’ine göre biçimlenmekte olduğunu görmekteyiz. Şuan dikkatleri en çok celbeden ödünç kavramlardan birisi olan batının değerv anlam yüklü kavramlarından birisi olan demokrasinin devlet kanalı ile nasıl da yüceltildiğini görebilmekteyiz. Topluma uyan değil, yukarıda bahsettiğimiz modern aydınlatma mutlakiyetçiliğın dayatmış olduğu kavramları devlet eliyle insanlara kendi özgür iradeleri ile seçiyormuş algısı ile benimsetilmek istenmiştir. Fakat bilinmesi gereken ise tüm modernist uygulamalar Müslümanları kendi tarihi tecrübelerinden koparan bir yapıya sahiptir. Gelinek noktada Müslümanların kendi kutsal değer yargılarının toplum nazarında önemsizleşerek, modern unsurların daha popüler bir hâl aldığını görebilmekteyiz. İslamcılığın geldiği en son noktada yeni İslamcılık ve yahuatta post- İslamcılık ile Müslümanlar muhalif olma özelliğini ve iddiasını kaybetmiş bir durumda kendilerine sunulacak şeylerin önlerine gelmesini bekleyerek hayatlarını ikame ettiriyorlar.

SONUÇ

Girşte anlatmaya çalıştığımız Birinci Nesil İslamcılığı, İkinci Nesil İslamcılığı ve Tercüme Faaliyetleri İslamcılığında hep bir izzet arayışı varolagelmıştır. Fakat 1990 sonrasında ortaya çıkan İslamcılık öldü diyenlerin üretmiş olduğu proje ile İslamcılığı çekmek istedikleri bir yer olmuştur ki bunun adına “Müslümanlık, Yeni İslamcılık, Post İslamcılık demişlerdir. Her ne kadar bu anlayışlarla izzet arayışını sürdürmek istediklerini ifade etmiş olsalar da modern dünyanın kavramlarını benimsemiş ve melez bir hayatı yaşamayı tercih ettikleri için bu evrim geçiren akım, en temel iki alâmeti fârikası olan muhalif duruşunu ve ümmet olma bilincini kaybetmiştir.

¹³ Neslihan Çevik, *Türkiye ve Ötesinde Müslümanlık: Modern Dünya’ da Din* (Hece Yayınları ve Dergileri, 2018), 121.

¹⁴ Atasoy Müftüoğlu, “Atasoy Müftüoğlu İle İran İslâm Devrimi Üzerine Söyleşi” (Görüşmecî: Nail Elhan) (Erişim 09 Nisan 2023).

¹⁵ Ali Haydar Beşer, *1990 Sonrası İslamcılarının Siyasal Söylem Farklılığı*.

¹⁶ Ali Haydar Beşer, “Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde ‘Yeni İslamcılık’ Tartışmaları”, (ts.), 1-23.

Post İslamcılık (Müslümancılık)'ı benimseyenlerin alternatif bir arayışları olmadığı için liberal ulus devlet anlayışına razı gelmişlerdir. Müslümanların dini toplumsallıktan uzak, bireyselde yaşama mahkûm edildikleri, kutsal metinlerin ise tarihselleştirildiği bir din anlayışı ortaya çıkmıştır. Aslında Post İslamcılıktan beklenen de bu anlayışı oluşturmaktır. Dinin protestanlaştırılması ile Müslümanların kendi tarihi tecrübelerini unutturulması modern unsurları kabul etmiş bir tip oluşturmuştur. İslâm'ı, kültürel kimliğe bağımlı olarak gören, seküler ve gayri müslim ile etkileşimi ise kabul etmekte bir mahzur görmeyen bir tip oluşmuştur. İşte bugün gelinen noktada maruz kaldığımız bu zihinsel sömürü ile marjinalize edilmiş, bölük pörçük bir din algısı oluşmuştur. Pratik ve gündelik hayat alanlarında ise İslâmın temel şiarları görülmemektedir.

Duygusal ve mistik bir din anlayışına maruz kaldığımız için artık bunlardan rahatsızlık duymamakla birlikte bilinçli bir zihin dünyasını kabul bile etmiyoruz. Yaşadığımız özgüven kaybı bizi hastalıklı bir aşağılık kompleksine dönüştürmüş durumdadır. Ümmet bilincini kaybettiğimiz için aidiyetimizi ve bütünlüğümüzü kaybetmiş bulunmaktayız.

Müslümanların, İslamcıların günümüz dünyasında bilinçli en üst seviyesine ulaşmaları hayati bir sorumluluktur. Kendimizi en güzel ve en etkili yollarla anlatmanın yollarını / imkânlarını çoğaltabilmeliyiz. Vakur, bağımsız, onurlu duruş / varoluş sahibi olabilmeliyiz. İslâmın hayatımız üzerindeki etkisinin duygusal bağlamla sınırlı hale gelmesine izin vermemeliyiz. İslâmın sınırları dışında kalan bir amacımızın olmaması gerektiğinin farkında olmalıyız. İçeride dönük kişisel eğilimler, kişisel takva yaklaşımları bizleri toplumsal sorumluluklara yabancılaştırmamalıdır. İslami inançlarımızla hayatımız arasındaki mesafeyi kaldırarak, Ümmet'in tümünü kapsayacak kültürel ve siyasal bir gündem oluşturmalıyız. Bu doğrultuda bir gündem oluşturabilmek için aziz İslam Ümmetinin bütün farklı unsurlarının mümessili olacak genç kuşakların/kadroların entelektüel ve psikolojik yeterlilik kazanarak ortak sorumluluk almalarını sağlamalıyız. Aziz İslam'ı bireysel dindar alanından toplumsal alana taşıyarak, batı emperyalizminin farketmeden uyguladığı despotluğunu da ortadan kaldırmış olacağız.

İslamcılık öldü ve İslamcılık yaptık da ne oldu söylemlerini dile getirenlerin Post İslamcılık ve eşdeğer kavramları ile günümüzde geldikleri noktada İslam'ın izzetinden çok zillere düştüklerini görmüş olduk. İslamcılık akımının tekrardan izzetli bir duruşa sahip olabilmesi için en başta zikrettiğimiz muhalif duruşunu ve ümmet olma anlayışını kabul ederek, modern Batı emperyalistlerinin üstten dayatmayla kabul ettirdikleri batı kaynaklı kavramları (demokrasi, laiklik vs.) ve seküler dili tamamen reddederek, İslâm'ın tarihini ve yetilerini canlı tutarak, hiçbir komplekse girmeden eleştirel bakış açısını kullanarak, dünyaya alternatif olma misyonlarını müşteri olma haliyle değiş tokuş ederek tekrardan izzeti elde edeceklerdir.

KAYNAKLAR

- Beşer, Ali Haydar. *1990 Sonrası İslamcıların Siyasal Söylem Farklılığı*. Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Erdoğan Coşkun, Aynur. "Müslüman-cılık vs. İslamcılık". *Düşünen Şehir Akif Emre Özel Syısı 6* (Haziran 2018), 72.
- Beşer, Ali Haydar. "Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde 'Yeni İslamcılık' Tartışmaları", 1-23.
- Çevik, Neslihan. *Türkiye ve Ötesinde Müslümanlık: Modern Dünya' da Din*. 121. Hece Yayınları ve Dergileri, 2018.
- Emre, Akif. "Bizden olanlar siyaseti". Text. *Yeni Şafak*. Yeni Şafak. Yeni Şafak. Erişim 09 Nisan 2023. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/akif-emre/bizden-olanlar-siyaseti-12515>
- Emre, Akif. "İslamcılık mı, Müslümancılık mı? - Akif Emre | Yeni Şafak". Gazete. *Yenişafak.com*. Erişim 28 Nisan 2023. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/akif-emre/islamcilik-mi-muslumancilik-mi-37815>
- Emre, Akif. *Müstağrip Aydınlar Yüzyılı Gölgele Kelimeler, Ödünç Alınmış Hayaller*. Büyüyenay, 2017.
- Erkilet, Alev. *Mazlum Doğu'nun Mağrur Çocukları İslamcı Portreler ve Türkiye'de İslamcılığın Seyri*. Büyüyenay, 2018.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler I*. İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

Müftüoğlu Atasoy. “Atasoy Müftüoğlu ile İran İslâm Devrimi Üzerine Söyleşi” (Görüşmeci: Nail Elhan). Erişim 09 Nisan 2023. <https://islamianaliz.com/haber/7440949/atasoy-muftuoglu-ile-iran-islam-devrimi-uzerine-soylesi>

Şentürk, Hulusi. *İslamcılık- Türkiye’de İslami Oluşumlar Ansiklopedisi*. Çıra Yayınları, 2019.

Temel, Mustafa. “Türkiye’de Basın-İktidar İlişkileri Çerçevesinde İslamofobik Söylem”. 29.06.2020 1/3 (29 Haziran 2020), 39-59.

Kur'an Kıraâtlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar; Ignaz Goldziher Örneği

Recep Tayyib Kaleli*

ÖZET

Oryantalizm, Fransızca "orient" kelimesinden türemiştir. Kendini Batının kültür oluşumuna ait hisseden bir kişinin, Doğu olarak ifade ettiği kültür hakkında bilgi-belge araştırması ve bunlar üzerinde gerekli çalışmaları gerçekleştirdikten sonra "Doğu" dediği imge hakkında yazması, konuşması ve birtakım yargılara varmasıdır. Bahsi geçen çalışmalara "Oryantalizm" bu çalışmaları yapanlara "Oryantalist" denir. Hz. Peygamberin hayatı, Arap dili, hadis, tasavvuf ve tefsir gibi ilim dallarıyla ilgilenen müsteşriklerin araştırmalarındaki ilgi alanı son yıllarda genellikle Kur'an'ı Kerim olmuştur. 19. ve 20. yüzyıla kadar oryantalistlerin Kur'an'ı Kerim özelinde yaptıkları çalışmalar genel olarak Kur'an tercümesi, Kur'an'ın kaynağı ve Kur'an'ın korunmuşluğu hakkındadır. Bin yılı aşkın tarihî geçmişe sahip olan bu hareket, süreç içerisinde ilâhî kitabı birçok Batı diline tercüme etmelerine rağmen Kur'an kıraatlerini ve Kur'an'ın metinleşme sürecini neredeyse gündemlerine hiç almamışlardır. Kıraat ilminin oryantalistleri ilgilendirmeye başlaması söz konusu ilmin, Kur'an'a dair tek bir metnin olduğu yönündeki inancını sarsabilecek önemli bir kanıt olarak görülmesinden daha sonradır. 19. yüzyıldan itibaren Kur'an tarihi, metinleşme süreci ve yazım özellikleri üzerinde yaptıkları ciddi araştırmalar, oryantalistleri kıraat ilmi üzerinde durmaya ve bu ilmi tanımaya yönelik çalışmaları yapmaya götürmüştür. İlk olarak 1857'de "Parisien Academie des Inscrition et Belles-Lettre" 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.¹

Kur'an tarihinin kapsamlı olarak incelendiği Geschichte des Qurâns (Tarihü'l-Kur'an) isimli kitabın yazarı Theodor Nöldeke bu kitabında kıraat 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 kıraat-resm ilişkisi, bir kıraatın kabulü için öne sürülen gramere uygunluk, sahîh senet ve Mushaf hattına uygunluk gibi şartların yanında amme prensibi ile kıraatlerin birleştirilmesi konularını ele almaktadır. Yazdığı Die Richtungen der Islamischer Koranauslegung (Mezâhibü't-tefsiri'l-İslami) isimli eserinde kıraatlere özel başlık açan diğer bir müsteşrik Ignaz Goldziher, konu üzerinde ciddiyetle durmuştur. Goldziher Kur'an'ı, Allah kelâmı olarak kabul etmediği gibi, kıraatlerin Arap yazısının karakterinden ortaya çıktığını ve âlimlerin bazı tercihlerinden ibaret olduğunu iddia eder. O, Hz. Peygamberin vefatından sonra oluşturulan bu kitabın ittifak edilmiş bir metninin olmadığını ve Kur'an'ın subutiyesi konusunda ciddi şüpheler olduğunu söylemektedir. Bu

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Koyuncu, Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler, Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği", s.560

görüşünü temellendirmek içinde Mushaflar ve kıraatler arasındaki farklılıkları getirir.² Bizde bu çalışmamız içerisinde; Prof. Dr. Abdurrahman Çetin'in Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler-Oryantalistlerin Görüşleri- isimli kitabından faydalanarak oryantalistlerin kıraatlerle ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

GİRİŞ

Yahudi ve Hristiyan dünyasının İslam'a bakışında ve Müslümanlarla ilişkisinde en büyük problem Kur'an'ın kendisi ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsiyeti olmuştur. Kur'an'ı Kerim'in okunması anlamında kullanılan "Kıraat İlmî" asırlarca Yahudilik ve Hristiyanlık dünyasının oryantalistik araştırmalarında ilmi öncelikler arasında yer almamıştır. Kıraat ilmi ile dolaylı ilgisi olan "Kur'an'ın metinleşme süreci" ve "Kur'an metninin güvenilirliği ve mevsukiyeti", 19. ve 20. yüzyıldan önceki müsteşriklerin(oryantalistlerin) gündemlerinde hiç yer almamıştır. Yapılan araştırmalara bakıldığında ilk dönemlerde Kur'an'ın kaynağı ile ilgili bazı bilgilere rastlanmaktadır. Farklı Kur'an okuyuşları anlamındaki Kıraat ilminin oryantalistleri ilgilendirmeye başlaması, Kur'an'a dair tek bir metnin olduğu yönündeki inancı etkileyebilecek en önemli etken olarak görülmeye başlanmasından sonradır. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse; ümmetin üzerinde fikir birliği yaptığı bir Kur'an metni olduğu gerçeğini sarsmanın ve tartışılır hale getirmenin en iyi yollarından birisinin farklı Kur'an okuyuşlarını gerekçe göstermek, zihinleri bulandırmaya çalışmak ve "tek bir Mushaf olmadığı" iddiasında bulunmak olduğu fark edilmiştir. Üstelik Kur'an kıraatlerinin herhangi bir aslı olmadığı ve sonradan icat edildiği gibi bir düşüncüyü dillendirmek, akılları bulandırmayı ve zihinlerde soru işareti bırakmayı daha da kolaylaştırmaktadır.³

ORYANTALİZM

Oryantalizm ve Oryantalist kelimeleri; "doğu, şark" anlamına gelen "*Orient*" kelimesinden türemiştir. Doğu dillerini bilen uzmanı, Doğulu toplumların gelenekleri, göreneklere ve coğrafyaları hakkında bilgi sahibi akademisyeni ya da Doğulu toplumları resmeden ressamı tanımlamak için oryantalist sözcüğü kullanılsa da Oryantalizmi, genellikle, masum bir akademik merak saikiyle oluşturulmuş bir araştırma disiplini olarak değerlendiren bu türlü yaklaşımların dışında, Hristiyan misyonerliği ve Avrupalı sömürgecilikle iş birliği içerisinde değerlendiren yaklaşımlar da mevcuttur. Edward W. Said *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu* isimli kitabında oryantalizm hakkında: "Oryantalizm Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şarkı tasvir eder, tedris eder, iskân eder, yönetir; kısacası 'Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için' Batı'nın bulduğu bir yoldur." demiştir.⁴

Dünyanın Doğu'su ile Batı'sı arasındaki sınırın nereden başlayıp nerede bittiğinin cevabı çok net değildir. Bir görüşe göre "Asya", "asu" (doğu) ve "Avrupa", "ereb" (batı) kelimelerinden türemiştir. 7. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'nun büyük bir kısmının Müslümanların eline geçmesiyle bu kavram yeni bir şekil almıştır. 1096-1291 yılları arasında dokuz defa gerçekleşen Haçlı seferleri zamanında ise, Doğu denince daha ziyade İslam Dünyası anlaşılmıştır. Türkler Anadolu ve Balkanlar üzerinde hakimiyet kurduktan sonra Osmanlı İmparatorluğu da doğu kavramının kapsamına girdi.⁵

Oryantalizmin temeli "biz-onlar" ayrımına dayanır. Oryantalizmin inceleme alanı her ne kadar bütün Doğu'yu kapsıyor gibi algılsa da E.Said'in de ifade ettiği gibi gerçekte İslam'ı, İslam dininin

² Koyuncu, Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler, Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği", s.560

³ Abdülhamit Birışık, "Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 16 - 18 Kasım 2012, İstanbul, ts., 159.

⁴ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:15.04.2023)

⁵ Bulut, Yücel, "Oryantalizm'in Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dergisi*, yıl 2, sayı 3, kış 2002, s. 14-15.

tarih ve coğrafyasını konu edindiği, müsteşriklerin ortaya koyduğu çalışmalardan ziyadesiyle anlaşılmaktadır.⁶

İslam dinine yönelik pek çok oryantalist araştırmacının arka planında; Müslümanların “değerleri” hakkında şüphe uyandırmak, İslamiyet’i asılsız veya yetersiz gösterip, Batı’nın üstünlüğünü zihinlere yerleştirmek, kendi toplumlarını da İslam’ın etkisinden uzak tutmak, İslam ve Müslümanlar aleyhine ortaya koydukları bilgi ve düşünceleri ülkelerinde yaymak suretiyle, İslam’ın özenilecek, benimsenecek bir din olmadığını, kendi dinlerinin daha üstün ve kendilerine yeterli olduğunu, kendi halklarına ifade etmektir.⁷

İslamiyet Üzerinde Oryantalist Çalışmaların Serencamı

Batı’nın İslamiyet üzerindeki gerçek akademik çalışmaları, 12. yüzyılın ortalarından itibaren ve ilk iş olarak da Kur’an-i Kerim’i tercüme etmekle başlamıştır. Bu çalışmaları Cluny Başrahibi Pierre le Venerable (1156)-İspanya kralı tarafından İspanya’ya davet edilmiş bir Fransız olan Muhterem Peter- başlatmış; kurduğu bir ekibi, “İslam’a yapılacak entelektüel savaş için ilmi temel oluşturacak bir dizi çalışma” yapmakla görevlendirmiştir. Bu çalışmanın ilk ürünü de Kur’an’ın 1143 yılında tamamlanan Latince çevirisi olmuştur. Heyet hem de birçok Arapça metni de tercüme etmiştir. Daha çok polemik amaçlar güden parçalar yazılmış ve hiçbir tefsir yapılmamıştı. Pek çok hatasının bulunmasına karşın bu Kur’an tercümesi İslam araştırmalarında bir dönüm noktası olmuştur. 1698’de İtalyan Ludovico Marracci’nin yaptığı tercümeyle kadar Avrupa dillerindeki diğer tercümelere kaynaklık eden bu eserle birlikte Batı dünyası, ilk defa ciddi bir İslam araştırması için malzemeye ve araca sahip oluyordu.⁸

Haçlı Seferleri sonrası Avrupa’daki bütün mücadele ve amaç savaşla veya savaşız İslam’ın inanç ilkelerini çürütmektir. Bu nedenle İslam’ı daha derinden tanımak, bunun için de dil bilmek gerekliydi. Bacon, Lull ve başka kilise mensuplarının 1250’lerden beri sınırlı fakat ısrarlı bir biçimde talep ettikleri dil okulları, 1312’de ani bir kararla Viyana Konsülü’nde Batı kilisesinin resmi politikası haline geldi. Bu karara göre Paris, Oxford, Bologna, Avignon, Roman Curia ve Salamanca’da Arapça, Grekçe, İbranice ve Süryanice kürsüleri kurulacaktı. Bu dönemde, ilk dönemin İslam’a karşı saldırgan tutumuna geri dönüldüğü görülür. İslam’ın çürütülmesi için Kur’an-i Kerim’in incelenmesi gerektiğini düşünen ve bunun için de sağlıklı bir Kur’an tercümesine ihtiyaç duyan Kardinal John Segovia (1400-1458) da bu uğurda birçok çalışma yapmıştır.⁹

16. yüzyılda Doğu’yu gezen seyyah ve misyonerlerin sayısında artış gözlemlenir. Bunun nedeni siyaset ve ticaret idi. Bu dönemde İslam’la ilgilenme sistematik bir karalama özelliği göstermez. Bu şartlar altında Avrupa’da ilk Arapça kürsüsü Paris’te College de France’da 1539 yılında Guillaume-Postel (1510-1581) adına kurulmuştur. O Müslüman Doğu’nun sosyal yapısı, dini ve dili üzerine çalışmış ve eserler vermiştir.¹⁰

17.yüzyılda Hollanda Doğu çalışmalarında lider bir konum kazanmıştı. 1613’te Leiden Üniversitesi’nde Arapça kürsüsü oluşturuldu ve başına Thomas Erpenius (1584-1624) getirildi. Erpenius Klasik Arapça üzerine Avrupa’da kaleme alınmış ilk bilimsel metotlu gramer kitabı sayılan ve Arapça eğitiminde iki yüzyıl süreyle Batılı araştırmacıların yegâne müracaat kaynağı olan *Grammatica Arabica* (1613)eserini kaleme aldı.¹¹

⁶ Oliver Kontny, "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine", Doğu Batı Dergisi, sayı: 20, s. 1 17, Ankara-Ağustos 2002.

⁷ Çetin, Abdurrahman, *Kur’an-i Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar-Oryantalistlerin Görüşleri-*, Ensar Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2013, s. 313, 320.

⁸ Bulut, Yücel, "Oryantalizm’in Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dergisi*, yıl 2, sayı 3, kış 2002, s. 18-19.

⁹ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:15.04.2023)

¹⁰ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:15.04.2023)

¹¹ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:16.04.2023)

Aydınlanma Çağı (17.-18. yüzyıllar)'nda Doğu'ya bakış, Orta Çağlar kadar düşmanca olmasada İslam'a yöneltilen eleştiriler hala devam ediyordu.

Avrupa'da Doğu'nun dilleri ve medeniyetleri hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için 1795'te Paris'te oryantalist Louis Langles (1763-1824)'in çabalarıyla Konvansiyon İdaresi tarafından *Ecoledeslanguesorientalesvivantes* (Yaşayan Doğu Dilleri Okulu) kuruldu. Hareketin asıl büyük öncüsü, Modern İslam ve Arabiyat araştırmalarının kurucusu kabul edilen Sylvestre de Sacy¹² (1758-1838) idi. Arapça, Süryanice, Keldanice ve İbranice bilen Sacy 1811'den sonra Fransa'ya Doğu Dilleri tercümanları ve bilim adamları yetiştirmiştir. Fransa 1830'da Cezayir'i işgal ettiğinde, Cezayirlilere hitaben yazılan bildiriye Arapça'ya tercüme eden de oydu. Sacy, çalışmalarıyla çağının oryantalizminin önde gelen isimlerinden olmuş, Paris kenti de oryantalist çalışmaların başkenti haline gelmiştir.¹³

Oryantalizmin çok eskilere uzanan bir tarihi olmasına rağmen, "orientalist" kavramı ilk defa 1779'da İngiltere'de, 1799'da da "orientaliste" Fransa'da kullanılmaya başlamış; "orientalisme" terimi 1838 tarihli *Dictionnaire de l'Academie Française* (Fransız Dil Akademisi sözlüğü)'de yer almıştır.¹⁴

Oryantalizm'in akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması 18.yüzyılın son çeyreğinden itibaren ve asıl olarak 19.yüzyılda gerçekleşmiştir. Oryantalizm, 19. ve 20. yüzyıllarda en parlak dönemini yaşamıştır. Bu dönemde hem Batı ülkelerinde, hem de İslam ülkelerinde oryantalist çalışmalara zemin oluşturan pek çok kuruluş devreye girmiştir. Müsteşriklerin ilk uluslararası kongresi 1873 yılında Paris'te toplanmış, böylece bu kurum daha organize hale gelmiştir. O zamandan beri de bu tür kongreler, yüzlerce oryantalistin katılımıyla düzenli olarak yapılagelmektedir.

Oryantalistler, İslamiyet ve Arap araştırmaları alanında binlerce araştırma yapıp yayınlamışlardır. İslâm araştırmaları yapan müsteşriklerin 1800 ile 1950 yılları arasında 60 bin civarında kitap yayınladıkları tahmin edilmektedir.¹⁵ Bunların en mühimi *İslam Ansiklopedisi*'dir. Ayrıca Alman oryantalist Carl Brockelmann (1868-1956) 'ın, kısa adı GAL olan *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Arapça Eserler Literatürü) isimli beş ciltlik eseri, Arapça olarak yazılmış İslami eserleri tanıtan değerli bir eserdir. Ayrıca Arent Jan Wensinck¹⁶ (1882-1939)'in *Concordance et Indices de la Tradition Musulmans* (Hadisler Dizini) isimli, hadislerin fihristini ihtiva eden sekiz ciltlik eseri, hala değerini koruyan önemli bir çalışmadır.¹⁷

Müsteşrikler genellikle Yahudi veya Hristiyan kökenli araştırmacılardır. Müsteşrikler incelediği İslami konuların en başında Kur'an-ı Kerim yer almaktadır. Onların bu alanda çalışma yapmalarının sebeplerinden birisi de kendi kutsal kitaplarının tarihi gelişiminin ve geçirdiği safhaların benzerinin, Kur'an için de geçerli olduğunu gösterme gayretidir.¹⁸

¹² Sylvestre de Sacy – 1758'de Paris'te doğdu. Fransa'da Arapça, İslam ve YakınDoğu çalışmalarının öncüsü olmuştur. Arapça'nın dilbilgisi ve prozodik yapısını incelemiş, ayrıca Dürzilik, Doğu Tarihi, coğrafyası, yazıt ve sikkeleri üstüne de araştırmalar yapmıştır. Eski Mısır dilinin incelenmesine ve hiyerogliflerin çözülmesine de katkıda bulunmuştur. 1785'te Fransa Akademisi'nde eski yazıtlar ve edebiyat akademisyeni oldu. Daha sonra Fars dili profesörü, 1815'te Paris Üniversitesi'nin rektörü, 1828'den sonra da *Ecoledeslanguesorientalesvivantes* (Yaşayan Doğu Dilleri Okulu)'in yöneticisi oldu. Aynı yıl -ömrünün sonuna kadar- Fransa Yazma Eserler Akademisi'ne genel sekreter seçildi. O, Doğu'yu bir bilim alanı olarak tanımlayan kişidir.

¹³ Bulut, Yücel, "Oryantalizm'in Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dergisi*, yıl 2, sayı 3, kış 2002, s. 20-29.

¹⁴ Rodinson, Maxime, "Oryantalizmin Doğuşu", (trc. Yüksel, Ahmet Turan), *Marife Dergisi*, yıl 2, sayı 3, kış 2002, s. 179.

¹⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar-Oryantalistlerin Görüşleri*, Ensar Neşriyatı, 3. Basım, İstanbul 2013, s. 315-316.

¹⁶ Arent Jan Wensinck – 1882'de Hollanda'da doğdu. Rahip olan babası gibi İbranice ve Süryanice'yi öğrendi. 1901'de kaydolduğu Utrecht Üniversitesi'nde bir yıl teoloji okuduktan sonra Sâmî dillerine yöneldi ve TheEncyclopaedia of Islam'ın baş editörü MartinusTheodorusHoutsma ile çalıştı. 1904 yılından itibaren çalışmalarını Leiden Üniversitesi'nde sürdürdü. 1927'de bu üniversitenin Arapça bölümünün başkanlığına getirildi. Wensinck muhtelif din ve kültürlerin İslam'ın teşekkülündeki izlerini tesbit etmek amacıyla mukayeseli araştırmalar yaptı. İslam'daki birçok fihhi düzenlemenin Yahudi kaynaklarına dayandığını iddia etti. 1939'da Leiden'de öldü.

¹⁷ Çetin, *Age* s. 317.

¹⁸ Çetin, *Age* s. 325.

KIRAAT İLMİ

Kıraat, okumak demektir. Kari, Kur'an okuyan, Kur'an kıraatı ile ilgili kuralları öğrenip uygulayabilen kimse demektir. Kari kelimesinin Çoğulu kurra'dır. Başta Kıraat İmamları olmak üzere, Kur'an kıraatlarını bilen kimselere kurra denir.¹⁹ Sahebenin Kur'an kıraatı konusunda geniş bilgi sahibi olanlarına da kurra denilmiştir.²⁰ Kıraat ile alakalı bir diğer kavram Mukri'dir. Mukri ise, kıraatları bilen ve bunları şifahi yol ile (sözlü olarak) nakleden, başkasına okutan kıraat alimi demektir. Bu terimler Kıraat ilmindeki uzmanlığın ifadesi olmaktadır.²¹

Kıraat kelimesinden ayrı olarak bir de tilavet vardır ki bu da okumak, tabi olmak anlamındadır.²² Tilavet, herhangi bir kelamı okumak manasına geldiği gibi, daha çok ilahi kitabı²³ ve özellikle Kur'an-ı Kerim'i okumak anlamında kullanılır. Kelimenin taşıdığı "peşi sıra gelmek" anlamından hareketle tilavete, Kur'an'ı takdim tehir yapmadan tertibi üzere peş peşe okumak şeklinde mana verenler de olmuştur. Bu bakımdan Kur'an'ı bir kıraat üzere okumaya tilavet; Kıraat-i seb'a veya Kıraat-i aşere vecihlerini bir arada göstererek okumaya da kıraat denmiştir. Bununla beraber her iki kelime de genel olarak Kur'an-ı Kerim'i okumak anlamında kullanılmaktadır.²⁴

Kıraat ilmi; Kur'an'ın okunuşuyla ilgili farklılıkları ve bunların kimlerden nakledildiğini bilmektir.

Zerkânî'nin Menâhilü'l-İrfân adlı eserinde de Kıraat ilminin tarifi şöyledir: Nakledenlerine nispet ederek, Kur'an'ın kelimelerinin eda keyfiyetlerini (söylenişini) ve ihtilaflarını bilme ilmidir.

Yukarıdaki tanıma istinaden ilmin konusu; telaffuz durumları ve eda keyfiyetleri bakımından Kur'an'ın kelimeleridir. Kıraat ilmi, senedleri Hz. Peygamber (sav)'e ulaşmak üzere, Kıraat imamlarından gelen mütevatir ve sahih nakillere dayanır.

Kıraat ilmi sayesinde; Kur'an'ı Kerim'in kelimeleri bozulmadan ve değiştirilmeden korunur, Kıraat imamlarından her birinin okuyuş şekli bilinir ve kıraat vecihlerini birbirinden ayırma imkânı elde edilir.²⁵

Bu ilmin ihmal edilmesi durumunda, Kur'an'ın mütevatir kıraatlarından bir kısmının kaybolması ihtimali doğabileceği gibi, bu kıraatlara dayanan bazı dini hükümler ve manaların dayanağı da ortadan kalkacaktır. Bu tür istenmeyen sonuçların önüne geçen, önleyen ilim; Kıraat İlmidir.²⁶ Bundan dolayıdır ki bu ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesi kaynaklarımızda farz-ı kifaye olarak değerlendirilmiştir.²⁷

Kur'an Kıraatinin Doğuşu ve Tarihçesi

Hz. Peygamber'in, Kıyâme suresinde de işaret edildiği üzere²⁸ aldığı vahyi hemen öğrenmiş olurdu. Bu bakımdan Kur'an'ın ilk hafızı odur. Resulallah, kendisine indirilen vahyi, bir an evvel vahiy katiplerine yazdırır, ayrıca hangi surenin neresine konulacağını da bildirirdi. Daha sonra bunlar, ashap arasında yazıya geçirilirdi.²⁹ Bütün ayetler, Peygamberimizin huzurunda yazılırdı. Peygamberimiz, ayetler yazıldıktan sonra, varsa, gerekli tashihi yapmak üzere, yazan kişiye yazdığını okumasını isterdi. Ayrıca O, gelen vahyi erkeklere tebliğ ettiği gibi, kadınlara da tebliğ ettiğini kaynaklardan öğreniyoruz.³⁰

¹⁹ Çetin, *Age* s. 211.

²⁰ Bkz: Kurtubi, *Tefsir*, 1, 10; İbn Kesir, *Fedâilü'l-Kur'an*, s. 9; Askalani, *Fethu'l-Bâri*, IX, 9; Süyuti, *el-İtkan*, I, 71.

²¹ Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, s. 84, 85, 87, 105.

²² Rağıb el-İsfehani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, s. 75; Zebidi, *Tuicü'l-Arus*, X, 52; İbn Manzur, *age*, xiv, 102; Asım Efendi, *age*, IV, 886.

²³ Komisyon, *Kur'ân Yolu*, 1, 201.

²⁴ Abdurrahman *Age* s. 212.

²⁵ Taşköprizâde, *Miftâhü's-Seâde*, II, 6.

²⁶ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*, s. 236.

²⁷ Gazzali, *İhyau Ulumiddin*, 1, 51; Dimiyati, *İthafü Fudalfü'l-Beşer*, s. 4.

²⁸ Kıyame 75/16-17.

²⁹ Buhari, *Fedailü'l-Kur'ân*, 4; Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 33.

³⁰ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, s. 43.

H. Peygamber, her sene Ramazan ayında, o zamana kadar vahyedilen bütün Kur'an'ı Cebrail ile mukabele ederdi. "Arza" kelimesi ile ifade edilen bu uygulama, vefat etmeden önceki Ramazan' da ise iki defa gerçekleşmiş ve buna arza-i ahire (son sunuş) denilmiştir. Allah Resulü hayatta iken, sahabe-nin çoğu kendi durumlarına göre Kur'an'ı Kerim'in ya hepsini veya bir kısmını hıfz etmiş durumda idiler. Bundan dolayıdır ki Allah'ın kelamı, hem yazı ile levha ve sayfalarda, hem de hafızalarda koruma altına alınmıştır. Bu durumla birlikte, onlardan hafız olanların sayısı kesin bir rakamla bilinmemektedir. Zaten, bir devirle ilgili olarak, ihtiyaç duyulmadığı için o zamanda yapılmamış bir tespitin, sonradan yapılacak araştırmalarla ortaya konulması da pek mümkün gözükmemektedir.³¹

Fakat bazı yaşanan olaylar, sahabe arasında çok sayıda hafızın bulunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Mesela hicri 4. yılda meydana gelen Bi'ru Mefine vak' asında 70 kadar hafız sahabe şehit olmuştur. Bundan başka, hicri 12. yılda gerçekleşen Yemame savaşında da en az 70 hafızın (bazı rivayetlerde 500, 700 ve daha fazlasının) şehid düştüğü kaydedilmekte ve hatta bu son savaşta, yüz bin kişilik düşman ordusuna karşı savaşan, on üç bin Müslüman askerin üç bininin "kurra" olduğu, savaşın da bunların gayretiyle kazanıldığı bildirilmektedir.³²

H. Peygamber daha Mekke'de iken ashaptan Erkam'ın evinde bizzat Kur'an öğretimine başlamıştı. Aynı şekilde hicret etmeden iki yıl önce, birinci Akabe biatına (Nisan 620) müteakip, Mus'ab b. Umeyr'i, Evs ve Hazrec kabilelerinden Müslüman olanlara Kur'an öğretmek üzere Medine'ye gönderdiğini İbn Sa'd'ın Tabakât adlı kitabından okumaktayız. Hicretten sonra da Peygamber Mescidi "darul-kurra" gibi kullanılmış; burası her Müslümana açık bir mektep halinde Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerle dolup taşmıştı. Aynı şekilde h. II. yılda Mehrame b. Nevfel'in evinde Darul-Kurra adını taşıyan bir Kur'an mektebi tesis olunmuştu. Bundan başka, yine H. Peygamber devrinde Medine' de okul görevi de gören dokuz mescidin olduğundan bahsedilmektedir.³³ Bu çalışmalar sadece Medine'ye münhasır kalmamış, diğer belde-lerde de devam ettirilmiştir. Muaz b. Cebel ve sonra, İbn Abbas Mekke' de, İbn Mesud Kûfe'de, Ebu Musa el-Eş'ari Basra'da, Ebü'd-Derda Şam'da, İslamı benimseyenlere Kur'an öğretmişlerdir. Taberi, hicri 11. yılın olaylarını anlatırken, Rasulüllah'ın, Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiğini ve Muaz'ın köy köy gezerek oralarda mektepler kurduğunu kaydetmiştir.³⁴

H. Peygamber zamanında başlatılan bu uygulamalar daha sonra H. Ebu Bekir, H. Ömer ve H. Osman dönemlerinde de devam ettiğini görmekteyiz. Mesela H. Ebu Bekir devrinde, Rasulüllah zamanında yazılan sayfaların, bir kitap haline getirilmesi gereği duyulmuş ve Zeyd b. Sabit sorum-luluğunda bu "sahifeler" bir araya getirilip düzenlenerek cem' edilmiş, adına el-Mushaf denilmiş ve Halife'ye teslim edilmiştir. Daha sonra bu resmi Mushaf, ikinci Halife H. Ömer'e, onun vefatından sonra da H. Peygamber'in hanımı, H. Ömer' in kızı Hafsa' ya intikal ettiğini Buharî'nin Fedâilü'l-Kur'an adlı eserinde okumaktayız.

H. Ömer ve H. Osman devirlerinde ise gerçekleştirilen fetihler sonucu, insanlar fevç fevç İslam dinine giriyor, Müslümanlar çığ gibi çeşitli şehirlere yayılıyor ve her belde halkı, kurra' dan olan bir sahabiden kıraat alıyordu.³⁵ Mesela Şam bölgesinde yaşayanlar Mikdad b. Esved' den, Kûfeliler İbn Mes'ud'dan, Basralılar Ebû Mûsâ'dan, Şamlılar da Übeyy b. Ka'b'dan Kur'an okuyorlardı.³⁶

Kur'an-ı Kerim' in, Yedi Harf üzere indirilmiş olmasına bağlı olarak, ashabın, Kur'an'ın bazı kelime ve harflerinin eda ve söyleyişini türlü şekil ve keyfiyette nakil ve rivayet etmeleri sebebiyle, Müslümanların kıraat vecihleri de muhtelif oluyordu. Meseleye vakıf olmayan bazı Müslümanlar bu farklılıkları görünce şaşırıyorlar, tereddüt ve şüpheye düşüyorlardı. Bunlardan bazılarının, aralarında tartıştıkları da duyulunca Halife H. Osman, buna bir çare olmak üzere yine Zeyd b. Sabit başkanlığında

³¹ Çetin, *Age* s.215.

³² Süyûtî, *el-İtkân*, I, 71; Zerkânî, *Menâhil*, 1, 242.

³³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 77.

³⁴ Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 23.

³⁵ Zerkânî, *Menâhil'ül-İrfân*, I, 255.

³⁶ Raffî, *İcâzü'l-Kur'ân*, s. 36.

bir komisyon kurup, Mushaf'ı istinsah etmelerini istedi. Bu komisyon, Hz. Ebu Bekir devrinde toplanan ve Hz. Hafsa' da bulunan Mushafı esas alarak birkaç nüsha daha yazdı. Kur'an'ın asıl indiği lehçe olan Kureyş lehçesi esas alınarak yazılan bu Mushaflar, birisi Medine' de bırakılmak üzere Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'a (bazı rivayetlerde de geçtiği üzere Yemen ve Bahreyn'e de) gönderildi.³⁷

Bu gönderilen nüshalarda Kureyş lehçesi esas alınmakla birlikte, Müslümanlar arasında yaygın olan ve daha sonra mütevatir kıraatlar bünyesinde yaşayacak olan vecihler de muhafaza edilmiştir: Nokta ve hareke bulunmayan bir yazı ile istinsah edilen bu Mushaflara, bir vecih ile okunan kelimeler, nüshaların hepsinde aynı yazılmış; az sayıda bulunan, iki veya daha fazla vechi ihtiva eden kelimeler, (hareke ve nokta konulmadığına göre) aynı imla ile yazılınca hepsini içine alabiliyorsa, onlar da yine bütün Mushaflara bir imla ile yazılmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, "Yedi Harf" gerçeğine bağlı olarak sahabenin, Peygamberimizden kıraat alış şekil ve dereceleri farklı bir durum arz ediyordu. Bu sebepten onlardan kıraat alan tabiûnun da kendilerinden sonra gelenlere kıraatları aktarışları, aynı şekilde farklı olmuştur. Bu durum, kıraatları kendilerine dayandırılan meşhur Kıraat İmamlarına kadar böyle devam etmiştir. Ancak önemle ifade edelim ki, nakledilen bu farklılıkların büyük çoğunluğu, kitabi değil şifahidir; yani telaffuzla ilgilidir.³⁸

İşte böyle bir tarihi akış içerisinde, İslam beldelerinde kurradan bazıları "kıraat, zabt, adalet, emanet, güvenilirlik, ilim ve dindeki olgunluk ve bu ilimle yoğun meşgûliyet" gibi sebeplerle, diğerlerine göre buldukları bölgede daha meşhur olmuşlar; halk onları bu konuda önder saymış ve onlardan öğrendikleri bu kıraatları da yine onlara nispet etmeye başlamışlardır.³⁹

Ebû Amr ed-Dani'nin Câmiu'l-Beyân (444/1053) ve İbnü'l-Cezeri'nin En-Neşr adlı eserinde (833/1429) de belirttikleri gibi, kıraatların bu imamlara nispet edilmesi, onların o kıraatı en çok zapteden, en çok okuyan ve okutan, ona en çok yönelip ilgilenen kimseler olmasındandır. O imam, o kıraatı tercih etmiş, o kıraatı okumaya devam etmiş, meşhur olmuş ve bu kıraat kendisinden alınır olmuştur. Bu bakımdan o kıraat, başkasına değil de ona izafe edilmiştir. Dolayısıyla bu izafet ve nispet, onun o kıraatı tercih edip ona devam ettiğini ifade eden izafettir; yoksa onun kendi bulduğu bir şey, re'y ve icthadı manasına gelmez.

İlk aşamada Kur'ân'ı ezberleyenler ve Kıraat İmamları tarafından ağızdan ağıza, hocadan talebeye sözlü(şifâhî) olmak suretiyle nakledilen kıraatler, zamanla kitaplar da toplanmaya başlanmış, böylece, ortaya çıkabilecek karışıklığın ve disiplinsizliğin önüne ilk dönemlerden itibaren önlenmeye çalışılmıştır. Bu konudaki çalışmalar, tabiiiler devri sonlarında başlamıştır. Kıraat vecihlerini ilk araştıran, sahih ve şaz kıraatleri inceleyen ve bunların senetlerinden ilk söz eden şahsın Harun b. Mûsa (170/786) olduğu"; bu alandaki ilk eseri de Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (224/838)'ın yazdığı nakledilmektedir.⁴⁰ Ancak, şunu ifade etmek gerekir ki; bu müelliften daha önce, Yahya b. Ya'mer (89/707), İbn Amir (118/736), Ebu Amr (154/774), Hamze (156/772) ve Kisai (189/805) gibi bazı Kıraat İmamları tarafından bu ilme dair bazı eserler yazılmıştır. Bundan sonraki yıllarda ve günümüze kadar gelen zaman sürecinde, bu alanda yüzlerce eser alana hizmet etmek maksadıyla hazırlanmıştır.⁴¹

Kıraatler konusunda, o devrin ünlü Kıraat alimlerinden olan Ebu Bekr b. Mücahid (324/935), hicri 300 yılı civarında, Kitâb'ü-Seb'a isimli eseriyle kıraatleri Yedi'ye ayarlamış ve onun bu tasnifi kabul görülerek, Kıraat-ı Seb'a (Yedi Kıraat: Nafi', İbn Kesir, Ebu Amr, İbn Amir, Asım, Hamze ve Kisai kıraatleri) tespit edilmiştir. Yine aynı asırda yaşayan Ebu Bekir Ahmed b. Huseyn b. Mihran el-Isbehani en-Nisaburi (381/992)⁴², el-Ğaye fi'l-Kırââtü'l-Aşr adlı eseriyle bu Yedi Kıraat'a üç kıraat (Ebu

³⁷ Dâni *el-Mukni'*, s. 9; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, I, 7. 39

³⁸ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:18.04.2023)

³⁹ Çetin, *Age* s.220.

⁴⁰ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, I, 34; Süyuti, *el-İtkân*, I, 73.

⁴¹ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:18.04.2023)

⁴² Hayatı hakkında bkz: İbnü'l-Cezeri, *Ğayetü'n-Nihaye*, I, 49-50.

Ca'fer, Ya'kub ve Halefü'l-Aşir kıraatları) ilave ederek On Kıraat olarak nitelediğimiz Kıraat-ı Aşera'yı bir araya tahsis etmiştir.⁴³ Onun bu eseri, Kıraât alimi İbnü'l-Cezeri'nin de kaynakları arasında yer almaktadır.

Buna göre aynı dönemlerde hem Yedi Kıraât hem de bunlara yapılan üç ilave ile meydana gelmiş olan On Kıraat bu ilmin uzmanı iki bilgin tarafından müstakil iki eser içinde tespit edilmiş bulunmaktadır.

İbnü'l-Cezeri ise, en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr isimli eserinde, Yedi Kıraât ile birlikte bu üç Kıraatın da aynen Yedi Kıraat' ta olduğu gibi meşhur ve sahih olduğunu açık bir şekilde izah etmiş⁴⁴ ve böylece On Kıraat, Müslüman kimseler tarafından benimsenip meşhur olmuştur.

Burada şu hususu ifade etmek önemlidir ki; son olarak sözünü ettiğimiz bu üç müelliften önce de bu yazımızda yer alan kıraatler hem çeşitli kitaplarda tespit edilmiş; hem de hocalardan öğrencilere nakledilerek muhafaza edilmiş durumdadır.⁴⁵

ORYANTALİSTLERİN KIRAÂTLERE YAKLAŞIMLARI

Oryantalistler genel olarak Kıraâtlere olan yaklaşımlarında Ignaz Goldziher'in görüşlerini benimsemektedirler. Bizde bu kısımda diğer müsteşriklerin kıraâtler hakkında görüşlerine yer vermekle birlikte Ignaz Goldziher'in görüşlerine daha fazla yer vereceğiz.

Kur'an konusunda istismar edilen hususlardan birisi de Kur'an kıraatleridir. Birtakım oryantalistler, Yedi Harf ruhsatına bağlı olarak gerçekleşen kıraatlerin içtihadı olduğunu ve mana ile kıraatın caiz görüldüğünü ispat etmeye çalışarak, Kur'an metninde birtakım değişikliklerin olduğu iddiasında bulunmuşlardır.⁴⁶ Müsteşriklerin kıraatler konusunda temel dayanakları IgnazGoldziher'in⁴⁷ (1850-1921) görüşleridir. Aşağıda görüşlerinden örnekler vereceğimiz bazı oryantalistler de onun görüşlerini desteklemişlerdir.

Ünlü Alman oryantalist TheodorNöldeke⁴⁸ (1836-1930) de kıraatler konusunda şu görüşü benimsemiştir: eski Arap alfabesi eksik ve kusurlu idi; kısa ünlülere sahip olmadığı gibi, kısmen bazı uzun ünlülere de sahip değildi. Çok sayıda sessiz harf aynı işaretle belirtilmekteydi. Farklı usullerle telaffuza imkân tanıyan çok sayıda kelime de söz konusu idi; telaffuzun / seslendirmenin şüpheli olduğu çok sayıda örnek vardı.⁴⁹

⁴³ Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nisâbüri", *DİA*, XX, 199.

⁴⁴ İbnü'l-Cezeri, age, 1, 41-46.

⁴⁵ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:20.04.2023)

⁴⁶ Çetin, age s.334

⁴⁷ IgnazGoldziher (1850-1921), yahudi asıllı Macar şarkiyatçısıdır. 22 Haziran 1850'de Sigetvar'da doğdu. Babası deri tüccarıydı. Koyu bir yahudi çevrede büyüdü. Dört yaşından itibaren İbranice öğrenmiş ve Tevrat dersleri almaya başlamıştır. On altı yaşında Budapeşte Üniversitesine girdi. Burada Türkçe, Farsça ve Arapça öğrendi. Ünlü oryantalistlerden dersler aldı. 1873-1874 yıllarında Yakınoğu gezisine çıktı. İstanbul, Beyrut, Şam, Kudüs ve Kahireye gitti. Kahire'de Ezher hocalarının derslerini takip etti ve Ezher talebesi cübbesini giyen ilk gayri müslim Avrupalı oldu. Seyahati boyunca Macar İlimler Akademisi Kütüphanesi için Arapça yazma ve basılı kitaplar aldı. 1897 ve 1899 yıllarında toplanan XI ve XII. Şarkiyatçılar Kongresi'ne sunduğu iki raporunda bir İslâm ansiklopedisinin telifi için hazırlandığı projeyi tanıttı. Aslında böyle bir teklif daha önce William Robertson Smith tarafından da yapılmış (1882), fakat yayıma ancak 1908'de başlanabilmişti. Uzun yıllar boyunca Budapeşte Yahudi Cemaati'nin idari ve eğitim sekreterliğini yaptı. 1910'da Macar Krallığı saray müşaviri oldu. Bazı oryantalistler onu "İslami araştırmaların tartışılmaz üstadı" ve "deha", bazı Müslüman bilginler ise "şarkiyatçıların en tehlikelisi, tesiri en geniş ve en çok ifsat edici" olarak değerlendirmişlerdir. Goldziher'in çeşitli dillerde yayımladığı kitap ve makalelerin sayısı 700'ü aşmıştır.

⁴⁸ TheodorNöldeke – Sami ve İslam araştırmalarıyla ünlü Alman Doğu bilimci. 1836'da Almanya Hamburg'da doğdu. Çeşitli akademik görevlerde bulunduktan sonra Strasbourg Üniversitesi'nde Doğu Dilleri profesörü (1872-1906) oldu. Kur'an Tarihi üzerine çalışmalar yaptı. Sami Dilleri ile birlikte Türkoloji ve İranistik ile de ilgilenmiştir. Nöldeke dil ve edebiyat tarihi ile ilgili çalışmalarının yanı sıra sık sık İslam tarihinin problemleriyle de ilgilenmiştir. *Geschichte der Perserund Araberzur Zeit der Sasaniden* (1879; Sasani Dönemine Değın Perslerin ve Arapların Tarihi) adlı çalışmasıyla et-Taberi'nin Arapça vakayinamesini Almancaya aktardı. Genel okur kitesine yönelik yapıtları arasında *OrientalischeSkizzen* (1892, Doğu'dan Çizgiler) ve *Das Leben Mohammeds* (1863; Muhammed'in Yaşamöyküsü) sayılabilir.

⁴⁹ Çetin, age s.334.

“İslam Ansiklopedisi”ne “Kur’an” maddesini yazan Danimarkalı şarkiyatçı Frantz Buhl⁵⁰(1850-1932) kıraatler konusunda şu görüşü benimsemiştir: Kıraat farklılıklarının sebeplerinden biri Arap yazısının yetersizliğidir. Bu yazıda okunmuş okuyucuya bırakılmıştır (böylece, başkaları arasında, fiilin malum veya meçhul şekilde okunuşunun tercihi). Türlü sessiz harfler tek bir işaretle gösteriliyordu ve harflerin başta ve ortada yazılışları birbirine benziyordu. Bu suretle birçok farklar hasıl oldu ve büyük bir serbestiye alışıldı; o derecedeki, kelimenin yerine müteradiflerini koymaktan veya küçük açıklayıcı kelimeler ilavesinden korkulmuyordu. Buhl’a göre; Mevcut bütün malumat kaynaklarından istifade ederek, Kur’an’ın gerçek bir tenkitli neşrini yapmak, yeni ilme düşen bir vazifedir.⁵¹

Alphonse Mingana (1878-1937)de kıraatlerden bir kısmı, üstlerine ve altlarına konan noktalar aracılığıyla birbirinden ayırt edilebilen harflere sahip Arap yazısının kusurlu karakterinden kaynaklanmaktadır. Eski Mushaf yazmaları noktasız olduğu için, belli bir şehre mensup kıraat alimleri, çoğu zaman, kelimeyi bir başka şehre mensup kıraat alimleri tarafından benimsenen harflerden farklı harflerle okumuşlardır. Bazı kıraat farklılıkları da Mushaf’ın yazım şeklinin neticesidir.

İngiliz şarkiyatçı AlferdGuillaume (1965) ise; “Kur’an’ın üslubu, Muhammed’in harikulade gelişmiş konuşma kudretini aksettirir. O kadar ki, Hıristiyan Araplar bana, Kur’an’ın dilindeki güzelliğinin tesirini derinden hissettiklerini söylemişlerdi. Fakat bu kitap bile gramer hataları ve bizzat Allah tarafından söylenen bir kitaba uygun düşmeyen değişik kıraatleri ihtiva etmektedir. Bu değişiklikler, Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes’indeki metin değişiklikleri gibi az öneme sahiptir. Fakat tek bir tane dahi olsa yanlışsızlık hususundaki iddiaları çürütmeye kâfi gelebilir.” demiştir.

Yukarıda birkaç örnekle, müsteşriklerin kıraatler hakkındaki görüşlerini özetlemeye çalıştık. Şimdi de hepsinin temel dayanağı olan Ignaz Goldziher’in görüşlerine bakalım. Kur’an, Kıraatler ve Tefsir alanında yapılmış önemli bir çalışma IgnazGoldziher (1921)’in “*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*⁵² (İslam Tefsir ekolleri)” (Leiden-1920, 1952, 1970) isimli eseridir. Onun bu eserinde yer alan bazı görüş ve iddiaları şunlardır:

a) Goldziher Kur’an metninin korunmuş olduğunun tartışmalı olduğunu iddia etmiş ve kitabının bir bölümünü bunu ispat etmeye ayırmıştır. Onun üzerinde durduğu en önemli konu da kıraatlerdir. Kur’an’ın okunması konusunda Müslümanların serbest bırakıldığı, bunun sonucu olarak da herkesin istediği şekil ve tarzda Kur’an’ı okuyabildiği, dolayısıyla kıraatler yoluyla Kur’an’ın tahrif edilmiş olabileceği izlenimini vermek istemiştir.⁵³

Yedi Harfle ilgili hadislere dikkat edildiğinde onun iddia ettiği gibi Kur’an’ın herkesin istediği gibi okuyabileceği sonucuna ulaşılmaz; aksine kıraatlerin Peygamberimizin öğretmesi şartına bağlı olduğu anlaşılır. Çünkü bunların tamamında, ihtilafa taraf olan her sahabe, okuduğu kıraati Rasulül-lah’tan öğrendiğini ifade etmiştir. On Kıraat arasında nakledilen kıraatlerin hepsi de sahabe kanalıyla Peygamberimize ulaşan rivayetlerdir ve kıraatlerle ilgili rivayetlerin, yalnızca sahih olanlarına güvenilmiş, mütevatir seviyesine ulaşamamış rivayetlere itibar edilmemiştir. Bu hassasiyet, Peygamberimiz zamanından günümüze kadar titizlikle muhafaza edilmiştir.⁵⁴

⁵⁰ Frantz Buhl – 1850’de Danimarka Kopenhag’da yahudi bir ana babadan dünyaya geldi. Kopenhag Üniversitesi’nde ilahiyat ve Doğu dilleri eğitimi aldı, Arapça öğrendi. Ayrıca Aramice ve İbranice’yi de öğrendi. 1889’da bir Ortadoğu gezisine çıktı ve yazacağı eserler için kaynak topladı. Farklı görevler yaptıktan sonra 1911 yılında Kopenhag Üniversitesi’ne rektör tayin edildi. *İslam Ansiklopedisi*’nin ilk neşrinde otuzu aşkın maddeyi o yazmıştır. Özellikle klasik Arapça ve Cahiliye şiiri başta olmak üzere Arap dili ve edebiyatı üzerine çalışmalar yapmıştır.

⁵¹ Çetin, age s.335

⁵² Louis Massignon Ignaz Goldziherin“*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*” isimli kitabını “Goldziher’in şaheseri” olarak nitelemiştir. Bu eser, Abdulhalim en-Neccar tarafından “*Mezahibi’t-Tefsiri’l-İslami*”isimyle Arapçaya çevrilmiştir (Kahire -1955). Aynı eseri Mustafa İslamoğlu Arapça tercümesinden “*İslam Tefsir Ekolleri*” adıyla Türkçeye aktarmıştır (İstanbul-1997).

⁵³ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:20.04.2023)

⁵⁴ Çetin, age s.340

b) Goldziher: Üçüncü halife Hz.Osman'ın Kur'an'ı istinsah ettirmesi, -onun tabiriyle- "yazıya dökme işlemi, kıraatleri teke indirmek maksadıyla yapılmış; fakat bunda başarılı olunamamıştır" demıştır.

Bizce Goldziher'in burdaki görüşünde iki hatadan söz etmek mümkündür:

Birincisi: Kur'an-i Kerim'in Hz. Osman zamanında yazıya geçirilmesidir. Kur'an-i Kerim Peygamberimiz zamanında tamamen yazıya geçirilmiş, onun vefatından bir sene sonra Hz. Ebu Bekir zamanında bir kitap halinde bir araya getirilmiş ve Hz. Osman zamanında da bu asıl nüshadan birkaç nüsha daha yazılarak belirli merkezlere gönderilmiştir.

İkincisi ise: Hz. Osman'ın kıraatleri bire indirmek gayesiyle Kur'an'ı istinsah ettirdiği iddiasıdır. Oysa Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah ederken gayesi sahih olmayan veya tefsir kabilinden ziyade edilmiş birtakım rivayetleri Mushaf dışında bırakarak, olabilecek ihtilafları önlemek ve Müslümanları güvenle okuyabilecekleri Mushafı sahiplenebilmektir. Yani Hz. Osman'ın kıraatleri bire indirmek gibi bir gayesi yoktu.⁵⁵

c) Goldziher'e göre Kıraat farklılıklarının ortaya çıkmasına sebep olan en büyük etken Arap yazısının özelliğidir. Bu yazıda birbirine benzer harflerde ayırt edici noktaların konulmaması ve kelimelerin harekelenmemiş olması, farklı kıraatleri ortaya çıkararak en önemli iki etkendir. O bu iki "gerçeği" açıklamak için birkaç örnek de vermiştir:

Araf suresinin 7/48. ayetini sonunda yer alan *تسكترون* lafzının *تسكترون* şeklinde, Bakara suresinin 2/54.ayetinde yer alan *فاقتلوا* lafzının *فاقتلوا* şeklinde, Tevbe suresinin 9/114. ayetinde yer alan *وعدها اناه* kelimesinin *اياه* şeklinde okunduğunu iddia etmiştir.⁵⁶

Oysa On Kıraat arasında böyle rivayetler yoktur. Üstelik bu, şaz kıraatler arasında bile yer almamaktadır. Hem de aynı imlayı taşıyan fakat noktasız yazılmış bulunan bütün kelimelerin mutlaka birden fazla kıraatinin bulunması gerekirdi ki böyle kelimelerin bazılarında ittifak, bazılarında ise ihtilaf vardır. Bu ihtilaf ise, yazıdan kaynaklanmamış, Hz. Peygamber'e ulaşan isnatla o şekilde öğrenildiği için öyle okunmuştur. Örneğin Kur'an-i Kerim'de *خبر وما يفعلوا من خير* lafzını ihtiva eden dört ayet vardır. Bunların üçü (Bakara 2/197, 215, Nisa 4/127) ittifakla "ta" ile; birisi (Ali İmran 3/115) ise Hafs, Hamze, Kisai ve Halefü'l'Aşir tarafından "ya" ile, diğerleri tarafından "ta" ile okunmuştur. Eğer yazıda nokta bulunmadığı için farklı okunsaydı hepsinde de ihtilaf olması gerekmez miydi?⁵⁷

Bununla birlikte Hz. Osman'ın Mushaf'ı istinsah ettirmesinin sebebi bazı bölgelerde görülen kıraat ihtilaflarıdır. Yani anlaşılacağı üzere kıraat farklılıklarının sebebi Mushaf'ın noktasız ve harekesiz yazılmış olması değildir; çünkü kıraat farklılıkları bu Mushaf'lardan önce de mevcuttu. Hz.Osman Mushaf'ına, bütün sahih kıraatleri ihtiva etmesi için nokta ve hareke konulmamıştı. Bu bakımdan, kıraat ihtilafları yazıdan kaynaklanmamaktadır; nakle dayandığı için, her Kıraat İmamı veya ravi'si kendisine ulaşan şekilde okumaktadır. Noktalar da Arap yazısında önceden bilinmekteydi.⁵⁸

d) Goldziher kıraatler arasında çelişki bulunduğu ve birbirine zıt manalar ortaya çıktığını iddia etmiştir.

Bunu isbat etmek için verdiği örneklerin üçü de mütevatir kıraatler arasında bulunmamaktadır. Örneğin: Saffat Suresini 37/46 *بضاء لدة للشاربين* ayetini Abdullah b. Mesudun *صفراء* şeklinde⁵⁹ okuduğunu iddia etmiştir. Anlam olarak böyle bir okunuş doğru olsa da mütevatir nakille gelmediği için bu kıraat sahih değildir.

⁵⁵ Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, s. 37.

⁵⁶ Çetin, age s.343

⁵⁷ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:22.04.2023)

⁵⁸ M. Hamidullah'ın bildirdiğine göre bugüne kadar bulunan en eski papirüs hicri II.yıla yani Hz. Ömer dönemine aittir ve bu papirüste *خ د ش ن* harflerinin üstünde noktalar vardır.

⁵⁹ Ayette cennet içeceğinin beyaz ve berrak olduğu ifade edilmiştir. İbn-i Mesud'un rivayeti olduğu iddia edilen okunuşta ise cennet içeceğinin sarı olduğu ifade edilmiştir. İçeceklerin birkaç türlü olması gayet tabiidir. Buna rağmen böyle bir okumanın sahih kıraatlerde olmadığı ifade etmek gerekir.

Goldziher On Kıraat arasında sahih olmayan böyle misalleri verdikten sonra bunların “çelişki” olduğundan bahsediyor fakat sahih kabul edilmemiş kıraatler üzerine bina ederek ulaştığı bu hükümü elbette ciddiye alınmaz. Kaldı ki Kıraatlerin ortaya çıkardığı manalar arasında herhangi bir çelişki ve tutarsızlık bulunmamaktadır.

e) Goldziher’e müstensih hatalarından kaynaklanan kıraatler de vardır. Bu konuda Nisa 4/162’de geçen والمقيمين kelimesi üzerinde durur.

Hiz. Osman’dan ve Hiz.Aişe’den gelen bazı rivayetlerde onların bunu “katip hatası” olarak değerlendirdikleri bildirilir. Rivayete göre Mushaflar yazıldıktan sonra Hiz.Osman’a sunulmuş. Hiz.Osman bazı hatalar (harfler) görmüş ise de: “Onları oldukları gibi bırakın; Araplar onları dilleriyle düzeltecektir. Eğer kâtip Sakif’ten, yazdıran da Huzeyl’den olsaydı, bunlar bulunmazdı” demiştir. Ancak bu haber senet yönünden zayıftır.⁶⁰ İçerik yönünden de doğru olamaz. Çünkü istinsah işinin baş sorumlusu ve heyeti kuran, katipleri seçen Hiz. Osman’dır. Katiplerden şikayetçi olması ve Mushafta hata görerek susması ne kadar inandırıcı olabilir?⁶¹

Bir diğer rivayette ise Hiz. Aişe’ye Nisa suresi 4/162’deki والمقيمين, Maide suresi 5/69’daki والصابون ve Taha suresi 20/63’teki هذان lafızlarında hata olup olmadığı sorulmuş. O da “Bu katiplerin işidir; Kur’an’ı yazarken hata etmişlerdir” demiştir. Fakat bu haberlerde geçen “lahn” kelimesi “okunmuş hatası” değil “lügat, lehçe” anlamındadır. Hiz. Osman ve Hiz. Aişe gibi önde gelen sahabilerin Mushafta hata görüp susmaları da mümkün değildir.⁶²

f) Goldziher bazı bilgileri birbirine karıştırarak, yanlış yorumlayarak ve yine bir takım zayıf rivayetlere dayanarak mana ile kıraatin (el-kıraatbi'l-ma’na) caiz görüldüğünü iddia etmiştir.

Bu iddiasını isbat etmek için bazı bilgileri birbirine karıştırmış, yanlış yorumlamış ve yine bir takım zayıf rivayetlere dayanmıştır. Hiz. Peygamber’in “Ey Ömer! Rahmet ayetini azab, azab ayetini de rahmet kılmadıkça, Kur’an’ın (bu okunuşlarının) hepsi de doğrudur”⁶³ anlamındaki hadisini Hiz. Ömer’in sözü olarak nakleden yazar, bu rivayeti gerekçe göstererek; kelimelerin manasında esaslı bir ihtilaf olmadığı sürece ve sahabeye dayandırmak kaydıyla, belli bir kıraati gözetmeden, manaya uygun kıraatin caiz görüldüğünü iddia etmektedir. Oysa bu hadis; “manasını ters yüz etmedikçe, Kur’an’ı istediğiniz gibi okuyabilirsiniz” anlamına gelmez. Kur’an *Yedi Harf* üzerine indirildiği için öğretilen kıraatlerden birisi ile okumak yeterlidir.⁶⁴

Öte yandan, ilgili rivayetler incelendiğinde, ortaya çıkan kıraat farklılıklarının sahabenin ictihadıyla değil, Peygamberimizden öyle öğrenildiği için okunduğu açıkça görülmektedir. Sahabenin: “*Bunu bana Rasulüllah okuttu*”, “*Ben bunu Rasulüllah’tan öğrendim*” şeklindeki ifadeleri bunu gösterir.

g) Goldziher yine sahih olmayan bir rivayete dayanarak meşhur kıraatlerden farklı olarak gerçekleşen bazı kıraatlerin “Rasul’ün kıraati” adı altında kabul edildiğini kaydetmektedir.

Zemahşeri’nin *el-Keşşaf*’ından naklettiği bir rivayette Tevbe suresinin 129.ayetinin Rasulüllah, Fatıma ve Aişe’ye atfedilen bir kıraatte “fa”nın üstünüyle “enfesikum: sizin en iyinizden” şeklinde okunduğunu kaydetmiştir. Bu, İbn Muhaysın’a da izafe edilen şaz bir kıraattir. Mütevatir kıraatler arasında bulunmadığı için kıraat olarak itibar edilmez. Verilen bu örnek incelendiğinde bunun kıraat değil, tefsir olduğu açıkça görülür. İlgili ayette: “*Size kendi içinizden bir Peygamber gelmiştir*” buyurulmaktadır. Kıraat olarak rivayet edilen ifadeye göre ise mana “*sizin en hayırlınızdan bir Peygamber gelmiştir*” demektir. Bazı eserlerde yer alan bu tür rivayetler ya nesh edilmiş kıraatlerdir ya da Peygamberimizin tefsir, açıklama mahiyetinde söylediği sözlerdir. Bu tür rivayetler Peygamberimizin kıraati olmuş olsaydı mütevatir On Kıraat arasında yer alırdı.⁶⁵

⁶⁰ Bu haberi naklettiği bildirilen Yahya b. Ya’mer ve Abdullah b. Abbas’ın kölesi olan İkrime, Hiz.Osman’ı görmemiş olduğu kaynaklarda geçmektedir.

⁶¹ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:24.04.2023)

⁶² Çetin, age s.365

⁶³ Ahmed b. Hanbel, “*el-Müsned*” IV, 30

⁶⁴ Çetin, age s.365.

⁶⁵ http://www.turkata.com/2016/01/kraatlere-yonelik-oryantalist-yaklasmlar_20.html(erişim:30.04.2023)

Ignaz Goldziher (1921) “*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung (İslam Tefsir ekolleri)*” (Leiden-1920, 1952, 1970) isimli eserinde buna benzer birçok iddiaya yer vermiş ve bu iddialarını ispat etmek için klasik dönem alimlerinin eserlerini ve bazı rivayetlerin bir kısmını ve zayıf rivayetleri kullanmıştır.

Oryantalistler kıraatler hakkında bir takım yanlış hükümlere varırken dayandıkları rivayetleri elbette kendileri uydurmuş değildir. Onlar, Müslümanların eserlerine aldıkları rivayetleri kullanmaktadır. Ancak işlerine geldiği nakilleri alıp değerlendirdikleri; kaynaklarda bunların her biriyle ilgili olarak verilmiş cevaplara yer vermedikleri de bir gerçektir.⁶⁶

SONUÇ

Kıraatlerle ilgili bahsedilen bu tür iddialar, bir takım zayıf rivayetlere dayanılarak ortaya atılmıştır. Üstelik ilgili zayıf rivayetler hakkında Müslüman bilginler tarafından yapılan değerlendirmeler zikredilmemiş, bilgi ve değerlendirmeler tek taraflı olarak kaydedilmiştir. Aynı konularla ilgili sahih ve meşhur rivayetler çoğu defa göz ardı edilmiştir.

Oryantalistler kıraat farklılıklarını “Mushafın yazı özelliği”, “tefsir amacıyla ilaveler yapılması”, “eş anlamlı kelimeler kullanılması”, “müstensih hataları” gibi sebeplere bağlamışlardır. Oryantalistlerin kıraatler konusunda bilerek veya bilmeyerek gözden kaçırdıkları en önemli nokta ise Kur’an’ın yazı ile nakli yanında, Peygamberimiz zamanından itibaren şifahi olarak ve okunarak da nesilden nesle kesintisiz nakledilmiş bulunması ve kıraat farklılıklarının o zamandan beri mevcut olmasıdır. Kaldı ki Kur’an sadece yazı ile değil, Müslümanların hafızalarında yaşayarak ve okunarak da günümüze kadar gelmiştir.

KAYNAKLAR

- Arthur, Jeffery. *Kur’an Tarihi*. Çev. Alparslan Sarı – M. Kemal Atik. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fak. Der. 12 (01 Aralık 2008), 163.184.
- Birişik, Abdülhamit. “Oryantalizm Araştırmalarında Kıraat Konusu”, *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 16 – 18 Kasım 2012, İstanbul, ts.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Marife Araştırma Dergisi* 2/3 (01 Ocak 2002), 13-38.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. “Ğâyetü’n-nihâye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20.04.2023
- Çetin, Abdurrahman. “Kur’an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”. *Marife* 2/3 (31 Aralık 2002), 65-106.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî*. Çev. Abdulhalim en-Neccar.
- İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *En-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Diba. 2 Cilt.
- Nöldeke, Theodor. *Tarihü’l-Kur’ân*. Çev. Corc Tamer. Beyrut, 1. Basım, 2004.
- Okumuş, Mesut. “Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 121-150.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-âmülî et-. *Câmi’ul-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Yıldırım, Müslüm. *Theodor Nöldeke’ nin Kur’an’a Yaklaşımı Geschichte Des Qorâns Örneği*. İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.

⁶⁶ Çetin, *age* s. 325-376.

Yahvist ve Elohist Metinlerde Tanrı Algısı

Rukiye Temizyürek Köseahmetoğlu*

ÖZET

Yahudiler, Kenan bölgesine yerleşen bir Sami kabilesinden geldiklerine inanmaktadırlar. Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'ta yer alan İbrahim'i kabile atası olarak kabul etmektedirler. İsrailoğullarının ataları İbraniler, Akdeniz'in doğu kıyısında bulunan halkların kültürü ve dini inançlarından etkilenmiştir. Bunun yanı sıra Harran, Filistin, Suriye ve Mısır arasında yeni inançların taşıyıcısı olmuşlardır. Yahudilerin ataları İbrahim, İshak, Yakub ve Yusufun tanrısı tek bir tanrıydı. Sonraları çevre kültürlerin antropomorfik tanrılarının etkisi görülmektedir. Kenan tanrılarının baş tanrısı "El", Mısır kökenli olan "Adon" bu etkileşimin sonucu olarak Yahudiliğin tek tanrısının isimleri arasında yer almaktadır. Yahudilerin kutsal kitabı, İsrailoğullarının yaşamış oldukları zaferler, sürgünler, vaat edilen topraklara ulaşma çabaları ile ilgili bilgileri içermektedir. Bununla birlikte Yahve diye adlandırdıkları tanrı ile ahitlerini, yaşamış oldukları olayları anlatmaktadır. Tora metinleri arasından "J" diye isimlendirilen kaynak Tanrı'yı Yahve olarak adlandırdığı için bu adı almıştır. Tanrı'yı Elohim olarak isimlendiren "E" kaynağı ise MÖ 8.yy.da kuzey krallığında yazılmıştır. E'ye göre tanrı insan biçimlidir. Kutsal kitaba baktığımız zaman Tanrı ile İsrailoğulları arasında özel bir ilişki olduğunu görmekteyiz. Zira Yahve tüm milletlerin değil, adeta İsrail kavminin tanrısıdır. Söz konusu tanrı İsrailoğullarının Mısır'dan çıkması için Musa'yı görevlendiren, Firavun ve tebaasını cezalandıran, İsrailoğullarıyla ahit yapan, kendisine verdikleri söze uymadıkları zaman İsrailoğullarını cezalandıran ama hiçbir zaman onları terk etmeyen bir tanrıdır.

Anahtar Kelimeler: Tora, Yahve, Elohim, İsrailoğulları, Tanrı Algısı.

GİRİŞ

Çalışmamızın konusu geniş bir alanı kapsamaktadır. Zira Yahudilerin Kutsal Kitabı'nda Tanrı'nın adı Yahve ve Elohim olarak geçmektedir. Bunlardan Tanrı'yı Yahve diye isimlendiren metin Yahvist, Tanrı'nın Elohim şeklinde adlandırıldığı metin ise Elohist olarak zikredilmiştir. Yahvist ve Elohist metinler farklı metinler olarak değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla nasıl ayrıldığını, bu metinlerin Musa tarafından mı kaleme alındığını yoksa başka yazarlarca mı derlendiğini kısaca ele alıp Yahve ve El isimlerinin nasıl kullanıldığı incelendi. Son bölümde ise Tanrı algısının değişmesindeki nedenler ele alındı.

Çalışmamızın amacı; Yahudilerin Kutsal Kitabı'nın ilk beş kitabındaki (Tora'daki) tanrı isimlerinin geçtiği yerlerin tesbit edilerek Yahvist ve Elohist gelenekte tanrıya atfedilen isimleri incelemek, Yahvist ve Elohist metinlerin nasıl ayrıldığını tespit etmek, Tanrı algısının değişmesindeki sebepleri araştırmak ve bu nedenlerin arka planda Tanrı anlayışını nasıl etkilediğini gösterebilmektir.

İnsanlar farklı tanrı anlayışlarına sahiplerdir ve tanrı adına kullanılan bir isim kişinin tanrı anlayışını ifade etmektedir. Tanrı anlayışı, tanrının sözünü okuyarak ve duyarak oluşur ve kişinin görüşü buna göre şekillenir. Tanrı anlayışındaki bu değişim bazı özellikleri elemeyi (kaptırmayı ve hırsı

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

olmamak gibi), yeni özellikler eklemeyi (sempati ve neşe, tutarlılık ve güvenilirlik), bazı özellikleri güçlendirmeyi (sevgi tavrı ve kutsallık) ve diğer özellikleri azaltmayı (intikamcılık) içermektedir.¹

Tora'ya Göre Tanrı Anlayışı

Yahudilerin kutsal kitabı, İsrailoğullarının yaşamış oldukları zaferler, sürgünler, vaat edilen topraklara ulaşma çabaları ile ilgili bilgileri içermektedir. Bununla birlikte Yahve diye adlandırdıkları tanrı ile ahitlerini, yaşamış oldukları olayları anlatmaktadır.²

ELOHİST METİNDEKİ TANRI ALGISI

Elohist metinlerde Tanrının adı, Musa'ya vahiyle bildirilişine kadar Elohim olarak geçmektedir. Sadece Musa'nın Tanrı'yla karşılaştığı gün Musa Tanrı'nın adını bilmemektedir ve bu sebeple Tanrı'ya sorar:³ "Musa Tanrı'ya (Elohim): 'İsraililer'e gidip, 'Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi' dersin, 'Adı nedir?' diye sorabilirler. 'O zaman ne diyeyim?'"⁴ "İsraililer'e de ki: 'Beni size atalarınızın Tanrısı, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakub'un Tanrısı Yahve gönderdi.' Sonsuza dek adım bu olacak. Kuşaklar boyunca böyle anılacağım."⁵

E'nin tanrı konsepti, sadece İsrail'de Davud krallığının otoritesini dengelemenin işleyişini yansıtır, ancak yaygın kanaate göre Yerovam'ın isteği onun bölgesinde liderler ve hakimlere gösterilen itibarı eski durumuna getirmektir.⁶ El, Habeşliler haricinde bütün Sami topluluklarının yer aldığı politeist kültürlerde ortak bir tanrı mefhumudur.⁷ "El" "Elohim" "Eloah" in her biri Tanrı olarak çevrilir ve genellikle ilah mefhumu ifade edilir.⁸ Elohim, Tanrı anlamındaki Eloha'nın çoğulu ve El'in ek almış halidir.⁹

Çoğul bir isim olan Elohim, pagan kültürüne ait özel bir tanrıyı veya tanrıçayı da ifade edebilmektedir. Anlam olarak da "büyüklük" ve "haşmet" kastedilmektedir.¹⁰ Çoğul şekliyle pagan tanrıları için kullanılmıştır, ancak bu kullanım oldukça geç dönemlere aittir. Tek olan Yahudi Tanrısı için Ha-Elohim şeklinde geçmektedir. Kullanım çoğul olmasına rağmen buna tekil mana verilmiştir.¹¹ Görüldüğü üzere çoğul olan bu ifade tekil olarak tercüme edilmiştir. Ancak İbranicede -im eki çoğul anlam vermekte ve bu ifadeye tekil anlam yüklenmektedir. Bu durum İbrahim'in atalarının politeist inançlarının etkisini göstermektedir.

YAHVİST METİNDEKİ TANRI ALGISI

Yahvist metinlerin yazarı Tanrıyı metafizik ağırlıklı olarak ve basit bir üslupla ifade etmiştir. Bu anlatımlarda antropomorfik unsurlar fazladır.¹² Örneğin Tanrı, cennette (bahçede) gezinir¹³, Adem ve karısı için deriden elbiseler yapar¹⁴, kıskanır¹⁵, öfkelenir¹⁶, pişman olur.¹⁷

¹ Rick Brown, "Who is Allah?", *International Journal of Frontier Missions*, 2006, 23: 2/ 81.

² Fuat Aydın, *Yahudilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 256.

³ Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, (Çev.: Muhammet Tarakçı), (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 113.

⁴ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil, 2009, Çıkış 3:13.

⁵ Çık. 3:15.

⁶ Robert B. Coote, *In Defense of Revolution the Elohist History*, (USA: Fortress Press, 1991), 114.

⁷ Annemaria Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955), 218-219.

⁸ Robert Alexander Aytoun, *God in the Old Testament* (London: Book on Demand Ltd., 1922), 28.

⁹ W.T. Davison, "God", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, (Ed. James Hasting), New York: T&T Clark, 1981, 6/ 253.

¹⁰ M. Hakan Yıldırım, *Yahudi ve Hristiyan Kaynaklarında Tanrı İmgesi*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2010), 68.

¹¹ F.G. Moore, *Judaism*, (Cambridge: Harvard Universtiy Press, 1950), 1/ 366.

¹² Hikmet Tanyu, "Ağlama Duvarı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mayıs 2023).

¹³ Yaratılış 3:8.

¹⁴ Yar. 3:21.

¹⁵ Yar. 3:22-23.

¹⁶ Yar. 4:5-6.

¹⁷ Yar. 6:5-6.

İsrail'in milli tanrısı¹⁸ Yahve'nin İbrahim'e çocuk isteğine karşılık verdiği sözü hatırlattığı *Tekvin*'de¹⁹ "Adonai Yahve" ismi kullanılmaktadır.²⁰ Yahve adı bu metinlere göre insanlık tarihinin başlangıcından beri bilinmekteydi.²¹ Yahve Tanrı'nın özel ismi ve O'nun çeşitli niteliklerini belirten adları arasında en önemlisidir. Sina'da Tanrı bu isimle belirmiştir. *Çıkış*'ta 3. babta²² Tanrı'nın adının Yahve olduğu belirtilmiştir.²³ Kendisini Yahve olarak tanıtan Tanrı, "İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakup'un Tanrısı..."²⁴ şeklinde konuşmuştur.

TANRI ALGISININ DEĞİŞMESİNDEKİ SEBEPLER

Tanah'ta ilahi adalet ve ilahi merhamet arasında değişen bir Tanrı tasviri vardır. Tanrı'nın cezalandırması ve bağışlaması hususunda sürekli bir tutarsızlık bulunmaktadır. Metin neden bu şekilde bir Tanrı portresi çizmiştir? Tanah'ta geçen farklı dönemler ve yerlerde, Tanrı-insan ilişkileri ile alakalı bir inancın oluşumunu sağlayan hangi olaylar olmuştur ve insanların Tanrı tasavvurları nasıl farklılaşmaktadır?²⁵ Bu durum tarihsel anlamda düşünüldüğünde yazarların yaşadıkları yer ve zamanı, dönemlerindeki önemli olayları, mensup oldukları grubu ve büyük şahsiyetlerle ilişkilerini, saygı gösterdikleri ve muhalefet ettikleri kimseleri, siyasal ve dinsel amaçları da göz önünde bulundurmak gerekir.²⁶

Filistin Yerli Halkının İsrail'den Çıkarılması

Yahudilik "milli bir din" olarak nitelendirilmekte ve bu nitelendirmenin Babil sürgününden sonra olduğu ileri sürülmektedir.²⁷ Musa tarafından tebliğ edilen tevhid inancı ile Filistin-Ürdün'ün yerel dinsel geleneklerinin etkileşimi, sürekli gerçekleşen yabancı istilalar ve sürgün olayları nedeniyle farklı inanç sistemlerinden etkilenmenin sonucunda Yahudilik geleneği oluşmuştur.²⁸

Kenan topraklarının İbrahim ve onun soyundan gelenlere verileceği vaadi Tora'nın birçok cümlesinde tekrar edilir. Süleyman'ın ölümünden sonra ikiye ayrılan krallıklar yıkıldıktan sonra bütün Yahudiler Babil'e sürülür. Tora'da çok sık geçen vaatlerin vatansız kalan Yahudilerin duygularını yansıttığı ve onları motive etme amacı taşıdığı söylenebilir.²⁹ Mabed yıkıldıktan sonra İsrailoğulları Yahve'nin de kendileri ile birlikte sürgünde olduğunu düşünmüşlerdir. Halkın bir kısmı da Yahve'ye bir yer belirlemekten ziyade 'Yahve her yerdedir' anlayışına yönelmişlerdir.³⁰

Politeizmden Monoteizme

Önceki devirlerde İsrailoğullarının çok tanrılı bir dine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Animizm ve naturizmin izlerini taşıyan dinin mensubu olan bu kavim, Musa'dan sonraki dönemlerde de bu dine ait inançlarını devam ettirmişlerdir.³¹ Yahudilerden putperestler olanlar yaşadıkları bölgelerin putlarını benimsemiştir. Yahudiler Mezopotamya Bölgesi'nde uzun yıllar kaldıkları için benimsediği putlar daha ziyade Babil kökenli olmuştur. Bunların başında da Baal ve Aşera gelir. (Dağ, gökyüzü-

¹⁸ Yar. 13:20-36.

¹⁹ Yar. 15:2.

²⁰ İngilizce baskılarda "Lord God" (Rab Tanrı) olarak geçmektedir. <http://www.biblestudytools.com/esv/>

²¹ Yar. 4:26.

²² Çık. 3:14.

²³ Halim Işık, *Yahudi Kutsal Kitabında Tanrı İnancı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 36.

²⁴ Çık. 3:6.

²⁵ Friedman, 41-42.

²⁶ Friedman, 43.

²⁷ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 283.

²⁸ Şinasi Gündüz, "Yahudilik", *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 390.

²⁹ Hakan Dura, *Tanrılar Uygarlığı*, (İstanbul: Cinius Yayınevi, 2012), 57.

³⁰ Ahmet Çelebi, *Yahudilik*, (Çev: Ahmet M. Büyükçınar-Ö.Faruk Harman), (İstanbul: Kalem Yayınları, 1978), 191.

³¹ Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark III Suriye ve Filistin*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 393.

nün efendisi olduğuna inanılan Baal'a, orman da Aşera'ya ait olarak kabul edilmiştir.) Süleyman ve ondan sonraki peygamberler zamanında bu iki put heykeli çok yaygınlaşmış ve Yahve tapınağına kadar sokulmuştur.³²

İlk devirlerde klan tanrılarını ifade eden Elohim, sonraları tedricen bir oluşumla genelleşerek uluhiyetleştirilmiştir. Sonrasında İbrani monoteizmine girmiştir. Denilebilir ki İbrahim'in tanrısı ifade edilirken klan atalarına ait isim ve sıfatların kullanılmış olması muhtemeldir.³³ Musa ve diğer peygamberlerin Tanah'taki tebliğlerinin anlatıldığı kısımlarda Tanrı'nın kavmi ile alakalı uygulamaları dikkat çeker. Tam da burada ahid ile seçilmiş olan bu kavme, tüm peygamberlerin, tek tanrının birliğini, mahiyetini açıklama çalışmaları artar.³⁴ Böylece tek tanrı anlayışı kavim arasında yerleşir, putlardan arınılır, kavim de seçkin bir duruma gelir.³⁵

İsrail'in Tanrısı, merhametli ve adildir. Tanrı, Sina'da halkı ile ahitleşerek bir nevi onları tek tanrı inancına hazırlamıştır.³⁶ Yahve, İsrailoğullarının tanrılarına tahammül edemeyen bir tanrı niteliğine sahiptir.³⁷ O, tanrı olmayan tanrılar ve putları yok etmelidir. Başka ilahlara dönüldüğü vakit daha sonraki nesillerden öç alınacaktır. Yahve, Harun'un yaptırdığı altın buzağıya tapanların öldürülmesini ister ve üç bin kişi öldürülür.³⁸ İbrahim'in tek tanrı inancını getirdiği ve Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen Hanif dinini de burada zikretmek gerekir. İbrahim tek tanrı inancının öncüsü olmuş, bu anlayışın temellerini atmıştır. Ancak İbraniler, İsrailoğulları bu inançtan sapmış ve Musa'nın tebliği ile tekrar monoteizmi benimsemiştir. Ayrıca Musa'dan sonra Yeşu ile başlayan dönemde politeizmde bir hareketlilik olmuştur.³⁹

Babil'deki Yahudilerin bir kısmı putlara tapmaya devam ederken zor durumlarında Yahve'ye danışmayı dener. Rabb, putlarından vazgeçemedikleri sürece onları halkı olarak görmeyeceğini bildirir.⁴⁰ Yahudilerin bir kısmı ise ne Yahve'ye ne de Babil tanrılarına tapar. Eski dönemlerde olduğu gibi Kenan tanrılarına tapmaya başlar.⁴¹

Yahudileri birbirine bağlayan ortak unsurlar vardır. Bunlar bir ve tek Tanrı'ya iman ve bağlılık, İbrani halkının Tanrı tarafından verilen emirleri uygulamak üzere seçilmiş olduklarına olan inanç ve tanrı tarafından kendilerine vaat edilmiş toprakların verileceğine yönelik inançlarıdır. Yani monoteizm, seçilmişlik ve vaat edilmiş yurt inançları Yahudileri Yahudi geleneği altında birleştirmektedir. Bu ortak inançlar vesilesiyle Yahudiler kendilerini tek bir ilaha ahit ile bağlı olan bir millet saymaktadırlar.⁴²

Tanrı Bencil Nefreti Meşrulaştırma ve Mutlaklaştırma Aracı

İsrailoğullarının Tanrı'nın öfkesi ve şiddeti ile karşılaşmış olması, onların Tanrı anlayışını da etkilemiş, onlar Tanrı'yı korku ile tanımışlardır. Tanrı, İsrailoğullarının yaptıkları yanlışların hesabını daha sonraki nesillerden sorar ve onları cezalandırır.⁴³ İsrailoğulları bu korkuları sebebiyle İsm'in dokunulmazlığı (şem ha Mefohareş) ya da İsm'in kutsallığı (Kuddaş ha Şem) ilkesinin gerektirdiği şekilde Tanrının adını açıkça telaffuz etmekten kaçınmışlardır.⁴⁴

³² Jules Soury, *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*, (Çev: Harun Güngör, İbrahim Açmaz), (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 67.

³³ Yıldırım, *Tanrı İmgesi*, 43.

³⁴ Işık, 31.

³⁵ Çık. 19:5-6.

³⁶ Çık. 19:1-15.

³⁷ Çık. 20:23.

³⁸ Çık. 32:26-28.

³⁹ Işık, 33.

⁴⁰ Hezekiel 14:1-11.

⁴¹ Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007), 53.

⁴² F. Aydın, 255.

⁴³ Çık. 20:5-6.

⁴⁴ Yıldırım, *Tanrı İmgesi*, 115.

Elohim adaletli bir tanrı olarak mutlaka suçluları cezalandırır. Ancak sonraları İsrailoğullarının asi olmaları tabir yerindeyse Tanrı'nın sabrını taşırır. Seçilmiş halkını Mısırlıların esaretinden kurtaran Tanrı, onlara sevgi ile muamele etmiş, isyanlarını hoş karşılamıştır.⁴⁵ Fakat onlar iyiye yönelme yerine azgınlıklarını daha da artırmışlardır. Yeremya, düşman istilaları vaki olduğu zaman halkına olan öfkelerini Tanrı'nın ağzından dile getirmektedir. Yeremya, Babilliler Yahuda'yı ele geçirdiğinde ve bir grup İsraili'nin sürgüne gönderilmesi gibi olaylar ile durum kötüye gittikçe Tanrı'ya insani özellikler atfetmeye devam etmiştir. Onun kızgınlığı, artık Yahve'nin öfkesidir.⁴⁶

İsrailoğullarının öfkelenen, halkını kıskanan Tanrısı zamanla merhamet eden bir Tanrıya dönüşmüştür. Aslında Monoteizmin yapısına baktığımız zaman bu "Bir tek Tanrının kabul edilmesi ve bu Tanrının mahluklara karşı merhametli olması" şeklinde özetlenebilir.⁴⁷ Dolayısıyla Tanrının bir olduğunun kabul edilmesi yarattığı varlıklara karşı acıyan, onları koruyan bir Tanrı algısını da beraberinde getirmektedir.

Yahve İnsanlık Durumunun Bir Parçası (Duygu ve Davranışlarda Tanrının Etkisi)

Yahudilikte Tanrı birdir, yaratılmamıştır, her şeyi bilendir. Alemlerin yaratıcısı ve sahibidir, görülemeyen, resim ve heykeli yapılamayandır. Bunların yanı sıra ona yorulmak, güreşmek, dinlenmek gibi insani nitelikler atfedilmiştir.⁴⁸ Tekvin hikayesinde Yahve bir insanmış gibi dünya hayatında yer alır. Kendi kendine evrendeki şeylerin durumunu araştırır. Adem'i ve Havva'yı kendi elleriyle şekillendirir. Konuşmalar yapar, yürür ve hitap eder, hatta güreşir.⁴⁹ Tanrı'nın evreni yedi günde yaratması İsrail'de akla gelebilecek türden bir düşüncedir. Zira Yahve dininin gereklerinden biri haftalık zaman dilimidir. Yazar, altı gün çalışma, yedinci gün dinlenme ve ibadeti daha değerli kılma adına Tanrı'nın durumuna dayandırmıştır. "Tanrı'nın dinlenmesi" meselesi Elohist metinde bulunur.⁵⁰

İbn Meymun, Tanrı'nın fiilleri olarak yer alan "indi, çıktı, yükseldi" gibi mekân ifade eden kelimeleri Tanrı'nın cisim olduğunu ima ettiğini dile getirir. Tanrı'nın insanlara benzetildiği metinlerde Tanrı'ya öfke, gazab vb. fiiller ile bazı organlar izafe edilir. Bu ifadeler Tanrı'yı cisim olarak ifade ettiği için hem putperestliğe hem de insanbiçimciliğe işaret eder. Dolayısıyla insanların anlamaları için bazı durumlar zorunlu olarak Tanrı'ya atfedilmiştir.⁵¹

Savaşçı Bir Millet Olmaları

Kutsal Kitab'ta birçok paragraf, Yahve'nin Babil'in Marduk'u, Kenan'ın Baal'i gibi düşmanlarını yenmiş olduğundan bahseder.⁵² Tanrı hem İsrailoğullarının düşmanlarına hem de seçilmiş kavmine şiddetini göstermiştir. Örneğin, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkmasına izin vermeyen Firavun'un kavmine karşı olan şiddeti bunun bir göstergesidir.⁵³ Çıkış'taki anlatıma göre Mısır diyarında bütün ilk doğanları öldürmüştür.⁵⁴ Tanrının şiddeti bir üst başlıkta bahsettiğimiz gibi İsrailoğullarının tabiatını da etkilemiş ve onların savaşçı bir toplum olmasına sebep olmuştur.

Tanrının krallığı egemen oluncaya kadar diğer milletlerle savaşmak Yahudiler için zorunludur. Kutsal Kitab, vaad edilen topraklarda yaşayan kavimlerle savaşmayı gerekli kılar. Orduların Rabbi Yahve, İsrailoğullarına her şeyi yok etmelerini, kimseye acımamalarını, herkesi öldürmelerini, tes-

⁴⁵ Çık. 16:4-12.

⁴⁶ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, (Ankara: Ayraç Kitabevi Yayınları, 2008), 98.

⁴⁷ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, (Konya: Din Bilimleri Yayınları NKM, 2008), 41.

⁴⁸ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 298.

⁴⁹ Çık. 32:24-30; 38:1-17.

⁵⁰ Çık. 20:2.

⁵¹ Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 105.

⁵² Yeşeya 27:1.

⁵³ Yıldırım, *Tanrı İmgesi*, 114.

⁵⁴ Çık. 12:29.

lim olmayan kabilelerin erkeklerini kılıçtan geçirmelerini... öğütlüyor.⁵⁵ İsrailoğulları kendi tanrılarını yaratmıştır. Yahve, onların isteklerine göre hareket etmektedir. Mesela savaşıyorlarsa Yahve savaşçıdır, yakıp yıkıyorlarsa yakıp yıkanır.⁵⁶

Seçilmişlik Duygusu (Milli bir tanrı anlayışı)

Yahve, Yahudi halkının Tanrısı olarak kabul edilir, Yahudiler de Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak görülür. Yahudilikte ırk temeline dayalı bir Tanrı anlayışı vardır.⁵⁷ Tanrının en sevgili milleti Yahudi milletidir. Tanrı onları seçmiş ve onlarla Sina'da ahitleşmiştir. Bu ahitleşme Musa'nın şahsında İsrailoğulları ile olmuştur. Bundan dolayı Tanrı, onların milli tanrısıdır.⁵⁸ Bu durum Tanah'ta El Elohe Yisrail şeklinde ifade edilmiştir. Yahve İsrail'in tek Tanrısı, İsrail de onun halkıdır.

Tanrı'nın emirleri Yahudilerin dini hayatının temelini, Tanrı ile aralarındaki ahit ise İsraili olma bilincini oluşturmuştur. Bu noktada İsrail kavmi, belli bir soyun Tanrı'nın vaadi ve seçimi ile meydana gelen kutsal bir topluluğu ifade etmektedir. Bu Yahudi geleneğinde "Yahudilik Tanrı'nın Yahudiler için takdir ettiği dindir" şeklinde vurgulanmıştır.⁵⁹ O, milleti olarak İsraili seçtiği için İsrail'in de Tanrı olarak O'nu seçmiş olmalarını ister. Bu, ahit boyunca Yahudi dininin tamamının temelini oluşturur. "Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkararak Tanrın Yahve benim."⁶⁰

SONUÇ

İsrailoğulları kendilerinin Tanrı tarafından seçilmiş bir kavim olduğunu düşündükleri için Tanrı'yı da kendilerine özel bir Tanrı olarak atfetmişlerdir. Tora'nın farklı yazarlarca derlendiği söz konusu olunca İsrailoğullarının Tanrılarını kendi düşünce ve davranışlarına göre yorumladığı kaçınılmaz bir hal almaktadır. Bununla birlikte yaşadıkları olaylar, yerler Tanrı algısının değişmesine sebep olmuştur.

KAYNAKLAR

- Arkan, Atilla. *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara: Ayraç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*, Konya: Din Bilimleri Yayınları NKM, 2008.
- Aytoun, Robert Alexander. *God in the Old Testament*, London: Book on Demand Ltd., 1922.
- Brown, Rick. "Who is Allah?", *International Journal of Frontier Missions*, 23: 2/79-82, 2006.
- Coote, Robert B. *In Defense of Revolution the Elohist History*, USA: Fortress Press, 1991.
- Çelebi, Ahmet. *Yahudilik*, (Çev: Ahmet M. Büyükçınar-Ö.Faruk Harman), İstanbul: Kalem Yayınları, 1978.
- Davison, W. T. "God", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, (Ed. James Hasting), 6/ 253-294, New York: T&T Clark, 1981.
- Dura, Hakan. *Tanrılar Uygarlığı*, İstanbul: Cinius Yayınevi, 2012.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* (Çev: Muhammet Tarakçı), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Günaltay, Şemseddin. *Yakın Şark III Suriye ve Filistin*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Gündüz, Şinasi. "Yahudilik", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya: Vadi Yayınları, 1998.

⁵⁵ Tesniye 20:12-14.

⁵⁶ Çelebi, *Yahudilik*, 175.

⁵⁷ Gündüz, 391.

⁵⁸ Jonathan Magonet, "Judaism", *Religions (Cambridge Illustrated History)*, (Ed: John Bowker), (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 184.

⁵⁹ F. Aydın, 255.

⁶⁰ Çık. 20:2.

- Işık, Halim. *Yahudi Kutsal Kitabında Tanrı İnancı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Magonet, Jonathan. "Judaism", *Religions (Cambridge Illustrated History)*, (Ed: John Bowker), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Moore, F. G. *Judaism*, Cambridge: Harvard University Press, 1950.
- Schimmel, Annemaria. *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 1955.
- Soury, Jules. *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*, (Çev: Harun Güngör, İbrahim Açmaz), İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Tanyu, Hikmet. "Ağlama Duvarı", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.
- Yıldırım, M. Hakan. *Yahudi ve Hristiyan Kaynaklarında Tanrı İmgesi*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2010.

Abdullatîf B. Ebî Bekr B. Ahmed B. Ömer Eş-Şercî Ez-Zebîdî'nin Hayatı, İlmî Yönü, *Î'tilâfu'n- Nusra Fî İhtilâfi Nuhâti'l- Kûfe Ve'l- Basra* Adlı Eserinde Dil Ekollerinin Bakış Açısının İncelenmesi

Rumeysa Yiğiter*
Prof. Dr. Yusuf Doğan**

ÖZET

Hicri 747/ 1346 yılının Şevval ayında Yemen'in Şerc kasabasında dünyaya gelen Abdullatîf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ömer eş-Şercî ez-Zebîdî, on beş yaşına geldiğinde Yemen'in kasabalarından Zebîd'e taşınmıştır. eş-Şercî nisbesinin yanında ez-Zebîdî nisbesiyle de tanınmış hatta daha meşhur olmuştur. ez-Zebîdî hicri 802/1399 yılında vefat etmiştir.

Küçük yaşlarında hafız olan ez-Zebîdî, Zebîd kasabasında Şihâb Ahmed b. Osmân b. Besîs'in ve Muhammed b. Ebî Bekr er-Rûkî'nin ders halkasında bulunmuş, ölümüne kadar Besîs'in ders halkasından ayrılmamıştır. Hocası kendisinden sonra talebelere ders vermek üzere ez-Zebîdî'yi tayin etmiştir. Hocasının vefatı üzerine aktif bir şekilde Zebîd'de nahiv dersleri vermiştir. Böylece Arap dili alanında dönemin önemli âlimlerinden biri haline gelmiştir. ez-Zebîdî, Ali İbn Ebi Bekr ibn Şeddâd'dan hadis ve tefsir alanında ders almıştır. Yine onun İbn Hacer el-Askalânî'den hadis işittiği de kaydedilmiştir. Aynı zamanda Ali ibn Osman el-Mutatabbib ve Osman İbn Ebi el-Kasım'dan fıkıh dersi almış olup önce Maliki mezhebini benimsediği, daha sonra Hanefî mezhebinin görüşlerini kabul ettiği ifade edilmiştir.

*ez-Zebîdî bir takım eserleri telif etmiştir. Bu eserlerden birisi de *Î'tilâfu'n- Nusra Fî İhtilâfi Nuhâti'l- Kûfe ve'l- Basra*'dır. Bizde bu sempozyumu fırsat bilerek ez-Zebîdî'nin söz konusu eserini dil ekollerinin görüşleri açısından incelemesini yapmaya çalışacağız*

Anahtar Kelimeler: ez-Zebîdî, Nahiv, Dil Ekolü, Basra, Kûfe,

GİRİŞ

Basra ve Kûfe ekolleri Arap diline ait gramer kurallarını meydana getirmek için gösterdiği çabalar dilin gelişmesine katkı sağlamış ve diğer ekollerin ortaya çıkmasına da öncülük etmektedir. Fakat nahiv ilmi denilince akla ilk olarak Basra ve Kûfe ekolleri gelmektedir.

Her iki ekolde kendi görüşlerini oluşturmuş ve bu görüşleri destekler nitelikte deliller sunmuşlardır. Nitekim Basra Dil Ekolü'nün temsilcisi olan Sîbeveyh (ö.180/ 796) ve Kûfe Dil Ekolü'nün temsilcisi olmamasına karşı bu ekole sıkı sıkıya bağlı olan Kisaî (ö.189/805) arasında cereyân eden Zunbûriyye Meselesi¹ olarak meşhur olmuş münazaradan sonra iki ekol kendilerine özgü metotlar

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Zunbûriyye Meselesi: Sibeveyh bir gün Bermekîlere bir ziyarette bulunur. Bermekî vezirlerinden olan Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî Sibeveyh ve Kisaî arasında bir münazara düzenlemeye karar verir. İlk olarak el-Ahmer ve el-Ferrâ Sibeveyh'e sorular sorar. Ancak iki âlimde onun verdiği cevapların hepsini yanlış olarak değerlendirir. Bu duruma çok sinirlenen

belirlemişlerdir. Bu iki ekolün aralarında ihtilafli meseleler olmuş ve görüşleriyle ilgili eserler yazılmıştır. Lügat, hadis, tefsir, fıkıh, biyografi âlimi ez-Zebîdî söz konusu ihtilafli meselelerle ilgili *İ'tilâfu'n nusra fi'ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* adlı eseri telif etmiştir.²

Yaptığımız çalışmanın konusu da bu eserdeki ihtilafli konuları içermektedir. Öncelikle olarak ez-Zebîdî'nin hayatı ve ilmî yönü, eserleri; *İ'tilâfu'n nusra fi'ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*'nın tanıtımı/içeriği, eserde izlenen yöntem ele alınmıştır.

HAYATI VE İLMİ YÖNÜ

Adı Abdullatîf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ömer eş-Şercî ez-Zebîdî olan müellif'in lakabı Sirâcuddîn'dir. ez-Zebîdî Yemen'in Şerc kasabasında hicrî 747/1346 yılında dünyaya gelmiş ve on dört yaşına kadar burada kalmıştır. Hicrî 762/1360 yılında Yemen'in Zebîd kasabasına gitmiş ve bu tarihten itibaren hayatının büyük bir bölümünü Zebîd'te geçirmiştir. Doğduğu yere nispetle eş-Şercî nisbesini almakla beraber daha sonra ez-Zebîdî nisbesiyle meşhur olmuştur. ez-Zebîdî'nin vefat tarihiyle ilgili farklı rivayetler bulunmasına rağmen kabul edilen görüş hicrî 802/1399 yılıdır.³

ez-Zebîdî küçük yaşlarda hafız olmuştur. El – Emsar'da nahiv ilmine dair ders halkasıyla şöhret bulan Şihab Ahmed ibn Osman ibn Besis'tennahiv ve edebiyat dersleri almıştır aynı zamanda Muhammed b. Ebî Bekr er-Rûkî'den Arap diline dair dersler almış hocası Şihab Ahmed ibn Osman ibn Besis vefat edinceye kadar onun ders halkasından ayrılmamıştır⁴. Hocası kendisinden sonra talebelere ders vermek üzere Zebîdî'yi tayin etmiştir ve hocasının vefatı üzere nahiv dersleri vermiştir böylece Arap dili alanındaki meşhur alimlerden olmuştur. Aynı zamanda Alî b. Osmân el-Mutatabbib, Osmân b. Ebi'l-Kâsım el-Karînî ve Ebû Yezîd Muhammed b. Abdirrahmân es-Sirâc'dan fıkıh dersleri almış olup başta maliki mezhebinin benimsemiş daha sonra Hanefî mezhebinin görüşlerini kabul etmiştir.⁵

Ez - Zebîdî Alî b. Ebî Bekr b. Şeddâd'dan hadis ve tefsir derslerini icra etmiştir.⁶ İbn Hacer el-Askalanî'den hadisler işitmiştir ve meşhur olana kadar da Rahmaniye'de fıkıh dersleri vermiştir.⁷Bu ilimlerle birlikte ez – Zebîdî astronomi alanında da yetkin bir kişi haline gelmiştir.⁸

ez-ZEBİDÎ'NİN ESERLERİ

Zebîdî çeşitli ilimlere dair birçok eser kaleme almıştır. Bu eserleri şöyle sıralayabiliriz:

Lügat, Dil ve Edebiyat:

Şerhu'l-Mülhatü'l-irâb:⁹ Arap dilinin gramerine dair manzum olarak¹⁰ Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî tarafından kaleme alınan *Mülhatü'l-irâb* adlı eserin şerhidir.

Sibeveyh onlara kendileriyle tartışmayacağını ve Kisaî ile münâzara etmek istediğini söyler. Kisaî bunu kabul eder ve Sibeveyh'in yanına gelir. Sibeveyh Kisaî'den kendisine soru sormasını ister. Bunun üzerine Kisaî “ فَا كُنْتُ أَتَالْعَرَبَ أَشَدَّ لِسَعَةً مِنْ ” “الزَّنْبُورُ فَإِذَا هُوَ هِيَ أَوْ فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا” “*Akrep sokmasını eşek arısının sokmasından daha şiddetli olduğunu zannediyordum. Bir de ne göreyim, ikisi de aynısıymış*” ibaresinde bulunan هو إِيَّاهَا mi yoksa فَإِذَا هُوَ هِيَ şeklinde söylemesi gerektiğini sorar. Bunun üzerine Sibeveyh هو هِيَ فَإِذَا هُوَ هِيَ fidesinin doğru olduğunu nasb halinin doğru olmadığını söyler. Kisaî, ona yanlış söylediğini bildirir. Sibeveyh ise onu görüşünü kabul etmez ve ikisi arasında dilleri fasih olan Araplar hakemlik yapar ve bu münâzara da Kisaî'yi haklı bulurlar bunun üzerine Sibeveyh memleketine döner ve bir daha Basra'ya dönmez. (Bkz: Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî El – Kıftî, *İnbâhü'r Ruvât*, Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm (Kâhire: Daru'l Fikr Arabiyye; Beyrût: Müessesetü'l kütüb es- sekafiyye, 1406/ 1986), 2/ 269.

² Hulusi Kılıç, “Basriyyün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Nisan 2023).

³ Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, *Mesâ'ilü'l Hilâf fi Nahiv*, thk. Abdulfettâh Selîm (Kâhire: Mektebetü'l Âdâb, 1428/ 2007), 34. Mahfuz Geylani. *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları* (Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 56-57.

⁴ Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî' li-ehli'l-karnî't-tâsi'*(Beyrût: Dâru –l Ceyl, 1992), 325.

⁵ Abdullatîf b. EbîBekr b. Ahmed b. Ömer eş-Şercîez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra fi'ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, thk. Tarık el-Cenâbî(Kâhire:Mektebetü'n nühdati'l Arabiyye, 1407/ 1987), 11.

⁶ es-Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî' li-ehli'l-karnî't-tâsi'*, 325.

⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 11.

⁸ Geylani. *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 56.

Nazmu muhtasari'l-Hasan b. Ebî 'Abbâd:¹¹Nahiv alanında EbîAbbâd'ın kaleme aldığı eseri manzum olarak ele aldığı eserdir.¹²

Nazmumukaddimeti İbn Bâbişâz:¹³Müellifin 1000 beyitten oluşan eseridir.¹⁴

Mukaddime fi 'ilmi'n-nahv:¹⁵Müellifin nahiv alanında kaleme bir mukaddimedir.¹⁶

Astronomi:

El – Felek:¹⁷Eser hakkında ayrıntılı bilgiye rastlanmamıştır.

ABDULLATÎF B. EBÎ BEKR B. AHMED B. ÖMER EŞ-ŞERCÎ EZ-ZEBÎDÎ'NİN İ'TİLÂFU'N- NUSRA FÎ İHTİLÂFÎ NUHÂTÎ'L- KÛFE VE'L- BASRA ADLI ESERİ

Tanıtımı ve İçeriği

Eserin tanıtım ve içeriğine geçmeden Basra ve Kûfe ekolleri kendi görüşlerini oluştururken belirledikleri ilkelerinin ve dayanaklarının bir kısmından bahsetmek yerinde olacaktır.

Basrahlılar kelimelerin saf Araplardan alınması gerektiğini söyleyerek dilin kaynağı konusunda bir güvence oluşturmuşlardır.¹⁸ Yine aynı şekilde kelimeyi aldığı kişinin hafızasını, güvenilirliğini vurgulamak için kelimenin alındığı kişinin güvenilir olması gerektiğini de söylemişlerdir.¹⁹ Kûfe ehline gelince, onlar saf Araplar yanında Kûfe'de yaşayan fasih Arapçayı tam olarak konuşamayan ve diğer milletlerden de gelenlerin olduğu bilinmektedir. İşte Kûfe Ekolü temsilcileri dillerinin safiyetine bakmadan orada her Arap'tan aldıkları bilgileri kendilerine dayanak oluşturmuşlardır.²⁰

Söz konusu ilke ve dayanakları esas alan Basra ve Kûfe ekollerinin ihtilafli konularını konu edinen ez-Zebîdî'nin *İ'tilâfu'n-nusrafi'ihtilâfînuhâtî'l-Kûfeve'l-Basra* adlı eseri bu alanın dikkate değer kaynaklarından kabul edilmiştir.

ez-Zebîdî'nin *İ'tilâfu'n nusra*'sı günümüze kadar gelmiş ve ilk kez Dr. Tarık Cenâbî tarafından tahkik edilerek baskısı yapılmıştır (Âlemu'l-kutub, Kahire:1407/ 1987).²¹Muhakkik bahsedilen eserin Türkiye'de bir el yazma nüshasının olduğunu ifade etmiştir.²²

Müellif kitabını bir Yemenli nahivcinin kişiliğini ve Yemenli nahivciler arasındaki ihtilafli gramer konularının ortaya çıkarmak amacıyla te'lif ettiğini eserde dile getirmiştir.²³

Müellif tek nüshası bulunan eserin İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümünde 2348 numarasıyla yer aldığını belirtmiştir.²⁴ Muhakkik aynı zamanda eserin bu nüshasında birçok hatanın ve kafa karışıklığının olduğunu da belirtmiştir.²⁵

⁹ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Suyûtî, , *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk.Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (İsa el – Bâbî el Halebî, 1964), 107.

¹⁰ Hulusi Kılıç, “Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Nisan 2023).

¹¹ İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin*, (İstanbul:Müessesetü'l Târihi'l Arabiyye, 1951), 616.

¹² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifinTerâcimümüşannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*(Beyrût: Daru'l ihya et- turâs, 1376/ 1957), 214.

¹³ Mustafâ b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Ekmeleddîn İhsanoğlu, Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvud, Sâlih Sa'dâvî Sâlih (İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010), 299.

¹⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifinTerâcimümüşannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*, 2/ 214.

¹⁵ Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklied-Dimaşkî, *el-A lâm*, (Beyrût: Dâru'l – İlmi'l – Melâyîn, 2002), 58.

¹⁶ Suyûtî, , *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/ 107

¹⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifinTerâcimümüşannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*, 2/ 214.

¹⁸ Ukberî, *Mesâ'ilü'l Hilâf fi Nahiv*, thk: Abdulfettâh Selîm, 26.

¹⁹ Ukberî, *Mesâ'ilü'l Hilâf fi Nahiv*, thk: Abdulfettâh Selîm, 27.

²⁰ Ukberî, *Mesâ'ilü'l Hilâf fi Nahiv*, thk: Abdulfettâh Selîm, 28.

²¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 4.

²² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 5.

²³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 5.

²⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 6; Geylani Mahfuz, Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları, 59.

Eserin asıl nüshasında kitabın kime ait olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır bu nedenle eserin ez – Zebîdî'ye ait olduğunu söyleyenler olduğu gibi onun oğlu Ahmed b. Abdullatîf eş-Şercî'ye ait olduğunu söyleyenler de olmuştur ancak muhakkik Dr. Tarık Cenâbî mukaddimedede eserin Ez – Zebîdî'ye ait olduğunu şu delillere dayandırarak açıklamıştır:²⁶

- Biyografik eserlerde ez – Zebîdî'ye ait olan bilgilere oğlundan daha fazla yer verilmiş olması²⁷
- Dönemin halifesi Eşref'in çoğu alime olduğu gibi ez – Zebîdî'ye olan yakınlığı²⁸
- Müellifin İbn Bâbişâz, Hasan b. Ebî 'Abbâd, Zemahşerî, Harîrî ve Sibeveyh, Halil b. Ahmed, Müberred gibi bir grup nahivcilerden faydalanması nedeniyle Dr. Ahmet SuphîFurat²⁹ da eserin Abdullatîf ez-Zebîdî'ye ait olduğunu kuvvetli bir ihtimal olarak görmektedir.³⁰
- Ümmülkurâ üniversitesi İslami Mirasları Canlandırma merkezi müdürü Dr. Abdurrahmân el-'Useymîte'lif ettiği bir risalesinde Türkiye, İtalya, Fransa, Almanya ve Amerika gibi ülkelerdeki kütüphanelerde 8 ve 9. Yüzyılda Yemende yazılan eserleri incelemesi sonucunda eserin Abdullatîf ez-Zebîdî'ye ait olduğunu ifade etmiştir. Muhakkikte bundan hareketle kitabın müellifin yazmış olduğu bir taslak olduğu bu nedenle eserin mukaddimesinde kendi ismine yer vermediği kanısına varmıştır.³¹

Kitap isminden de anlaşılacağı üzere Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki ihtilafli konular üzerinde durulmuştur. Bu konu hakkında Ukberî *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye (Mesâ'ilü'l-hilâf) fi'n-naħv ve et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-naħviyyine'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, vedaha birçok müellif çeşitli eserler kaleme almışlardır. Müellifin eseri de bu konu hakkında yazılan dördüncü kitap olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber eski alimlerde konuyla ilgili eserler yazmış olmasına rağmen bu eserler günümüze ulaşmamıştır.³²

Eser isim, fiil ve harf olmak üzere üç ana fasıldan oluşmakla birlikte daha çok iki mezhep arasındaki nahiv ilmine dair farklı bakış açılarını ele almıştır. Müellif konuları kısa kısa işlediği için kitap da hacimli olmamıştır.³³

Eserde İzlenen Yöntem

Müellif kitabına mukaddimeyle başlamaktadır. Bu mukaddimedede Hamdele, salvele ve eserdeki isim, fiil ve harfe ayırdığı fasıllarını kısaca açıklamıştır. Aynı şekilde Belagat, Aruz, gibi Arap dilinin çeşitli ilimlerinden de bahsetmiştir.

Ez- Zebîdî eserde her bir bölümün çeşitli meseleleri içerdiği ve Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almış ve onları gerekçelendirerek açıklamıştır. Müellif ayrıca bu açıklamaların ardından kendi değerlendirmesini de yapmıştır.

İsim faslı eserin ilk bölümünü oluşturmaktadır. Müellif bu bölümde bu iki ekol arasındaki 133 ihtilafli konuyu ayrı başlıklar altında delilleriyle açıklamıştır. Bu meselelerden bahsedecek olursak:

1. İsim kelimesinin hangi kavramdan türetildiği meselesi³⁴
2. İzâfe olan Mu'tel esmâ- i sitte isimlerinin irabının nasıl olması gerektiği meselesi³⁵

²⁵ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 6.

²⁶ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 6; Geylani Mahfuz, Ez-Zebîdî'nin İtilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları, 60.

²⁷ Geylani Mahfuz, Ez-Zebîdî'nin İtilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları, 60.

²⁸ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 6.

²⁹ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 6.

³⁰ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 8.

³¹ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 10.

³² ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 12.

³³ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 12.

³⁴ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 27.

³⁵ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 28.

3. Tesniye ve cemî'dei'râb alâmetinin ne olduğu meselesi³⁶
4. Sonu ta-i te'nîs ile biten isimlerin çoğulunun nasıl gelmesi gerektiği meselesi³⁷
5. Mübtedâ vehaberinmerfû olmasıyla ilgili mesele³⁸
6. Mübtedânın haberi câmid bir isim olduğu zaman mübtedâ'ya dönen bir zamirin olup olmaması meselesi³⁹
7. İsm-i fâil'de bulunan bir özelliğin başka bir kimsede meydana gelmesi durumunda zamirin ibrâz edilip edilmeyeceği meselesi⁴⁰
8. Haberin Mübtedânın önüne geçip geçmemesi meselesi⁴¹
9. Mef'ûl deki nasb ameli işleyen 'âmilin fiil mi fail mi olduğu meselesi⁴²
10. İğrâ konusunda ma'müllerinin takdim edilmesinin caiz olup olmadığı meselesi⁴³
11. Mansûb olan her bir zarfın âmilinin ne şekilde geleceği meselesi⁴⁴
12. Mansûb olan mef'ûluma'ahınâmilinin ne şekilde geleceği meselesi⁴⁵
13. Hâl'inâmili üzerine takdîmi'nin caizliği meselesi⁴⁶
14. Zarfın tekrarlanmasıyla beraber mübteda'nın haberi, sıfat olan sözcüğün mansûb mu merfû mu okunacağı meselesi⁴⁷
15. Temyîz'inâmili üzerine takdim edilmesinin caiz olup olmadığı meselesi⁴⁸
16. غير (gayra) lafzının fetha üzere mebnî oluşunun caizliği meselesi⁴⁹
17. سوء (sivâün) lafzının zarf anlamında kullanılıp kullanılmayacağı meselesi⁵⁰
18. كم (kem)sözcüğünün mürekkep isim mi müfred isim olduğu meselesi⁵¹
19. “كم (kem)edatının çokluk anlamını ifade etmesi durumunda kendisinden sonra gelen sözcüğün mecrûr veya mansûb okunuşunun caiz olup olmadığı meselesi”⁵²
20. Kûsurât anlamına gelen kelimelerin عشرة (aşeratün) kelimesi üzerine izâfe etmenin caiz olup olmadığı meselesi⁵³
21. درهما العشر الخمسة lafzının caizliği meselesi⁵⁴
22. Temyiz'inmârifeve nekre gelmesinin caizliği meselesi⁵⁵
23. ثلاثه عشر (selasetü aşera)'nın ثالث عشر (sâlisü aşera) şeklindekullanımının caizliği meselesi⁵⁶
24. Ma'rifemüfredmünâdâ ismin mu'râb mı mebnî olduğu meselesi⁵⁷
25. ال (elif ve lâm)takısıyla başlayan ismin يا (yâ) nidâ harfi ile munâdâ yapılmasının caizliği meselesi⁵⁸

³⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 29.

³⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 30.

³⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 30.

³⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 31; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 63.

⁴⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 32.

⁴¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 33.

⁴² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 34.

⁴³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 34.

⁴⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 35.

⁴⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 36.

⁴⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 37.

⁴⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 37.

⁴⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 38.

⁴⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 39.

⁵⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 40.

⁵¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 41.

⁵² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 41; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 63.

⁵³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 43.

⁵⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 43.

⁵⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 44.

⁵⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 45.

⁵⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 45.

26. اللهم (allahümme) lafzındaki م (şeddeli mim) harfinin nidâ harfinden İvâz (bedel) olup olmadığı meselesi⁵⁹
27. Muzâf ismin sonundaki harfin düşürülmesinin caizliği meselesi⁶⁰
28. Sülâsî (üçlü) isimlerde kelimenin sonundaki harfin düşürülmesi (terhîm)'nin caizliği meselesi⁶¹
29. Sondaki bir önceki harfi sakin olan ismin terhîmi'nin ne şekilde olacağı meselesi⁶²
30. İsmi mevsûl ve nekre isimlerin mendûb yapılıp yapılmasının caizliği meselesi⁶³
31. Sıfat anlamındaki cümlenin üzerine nudbe alâmetlerinden birinin getirilmesinin caizliği meselesi⁶⁴
32. Müfred nekre ismin mü'rabmı mebnî mi olduğu meselesi⁶⁵
33. Kasem manasındaki يمين (yemîn) sözcüğünün çoğulunun ne şekilde geleceği ile ilgili mesele⁶⁶
34. Muzâf ve muzâfu-n ileyh arasına zarf ve harf-i cer arasına başka bir fasılanın girip girmemesinin caiz olması meselesi⁶⁷
35. Aynı anlamı ifade eden kelimelerin arasına izâfetin caiz olup olmadığı meselesi⁶⁸
36. كتلتا ve كلتا (kilâ ve kiltâ)'nın lafzî ve manevî olarak Tesniye Manasında kullanılıp kullanılmayacağı meselesi⁶⁹
37. İsmi mütekellim ve muhataba zamirlerden bedel yapılıp yapılmamasının caizliği meselesi⁷⁰
38. ismi işaretin nidâ harfi dışındaki harflerden münâda yapılmasının caizliği meselesi⁷¹
39. İsmi'lciinsden nidâ harfinin hazfedilip hazfedilmemesi meselesi⁷²
40. ابن (ibn) muzâf olan mevsuf münadâmüfred ismin harekesinin ne olacağı meselesi⁷³
41. ابن (ibn) muzâf olmaksızın mevsuf münadâmüfred ismin harekesinin ne olacağı meselesi⁷⁴
42. Şiirdeki zarûriyetden dolayı bir sözcüğün gayrı munsarîf olmasının caiz olup olmadığı meselesi⁷⁵
43. ل (lev) ve onun gibi edatlardan sonra gelen ismin mübtedâ fâil mi olduğu meselesi⁷⁶
44. Memdûd isimlerdeki hemzenin ne şekilde yazılacağı meselesi⁷⁷
45. Tâbi'olanma'mûlunmatbû' üzerine takdiminin caiz olup olmadığı meselesi⁷⁸
46. Muttasıl Mecrûr ve mansûb zamirin bedel mi te'kid mi olduğu meselesi⁷⁹
47. ذا (zâ) ismi işaretindeki ا (elif) 'in zâid olup olmadığı meselesi⁸⁰
48. Nekre bir kelimenin başka bir nekre lafız üzerine te'kid olarak gelip gelmemesinin caizliği meselesi⁸¹

⁵⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 46.

⁵⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 47.

⁶⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 47.

⁶¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 48.

⁶² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 48.

⁶³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 49.

⁶⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 50.

⁶⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 50.

⁶⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 51.

⁶⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 51.

⁶⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 54.

⁶⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 55.

⁷⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 56.

⁷¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 56.

⁷² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 57.

⁷³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 58.

⁷⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 58.

⁷⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 59.

⁷⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 59.

⁷⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 59.

⁷⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 60.

⁷⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 60.

⁸⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 61.

49. Mecrûr zamîr üzerine atfı yapıp yapılmayacağı meselesi⁸²
50. Te'kid yapılmaksızın merfû muttasıl zamîr üzerine atfın caiz olup olmadığı meselesi⁸³
51. أَفْعَلٌ مِنْكَ sözcüğünün şiirdeki zarûriyetden dolayı munsarîf olmasının caiz olup olmaması meselesi⁸⁴
52. الآن sözcüğünün mebnî olma nedeninin ne olduğu meselesi⁸⁵
53. ذَا (zâ) ve الَّذِي (ellezî) isimlerindeki hangi harfin zâid olduğu meselesi⁸⁶
54. هُوَ – هِيَ (hüve – hiye) zamîrlerinin aslının ne olduğu meselesi⁸⁷
55. Ref konumundaki لَوْلَا – لَوْلَاكَ – لَوْلَايَ sözcüklerinde bulunan zamîrlerin ne şekilde i'râblanacağı meselesi⁸⁸
56. Zunbûriyye meselesi⁸⁹
57. Mübtedâ ve haber arasında meydana gelen munfasıl zamîrinî'rabta mahalli olup olmadığı meselesi⁹⁰
58. أَي (eyye)'nin mu'râb mı mebnî mi olduğu meselesi⁹¹
59. İsmi işaretlerin ne manaya geldiğine dair mesele⁹²
60. ال (elif lamlı) sözcüklerin الَّذِي gibi ismi mevsûl olup olmadığı meselesi⁹³
61. Ma'rifelik yönünden ism-i işaretin önceliği meselesi⁹⁴
62. طَامِثٌ (hayızlı kadın) - حَامِلَةٌ (hamile) - طَالِقٌ (boşanmış) - حَائِضٌ (hayızlı) gibi sözcüklerin te'nis alâmeti almayışının nedenleri meselesi⁹⁵
63. Tesniye'demaksûr isimdeki elifin düşürülüp düşürülmemesi meselesi⁹⁶
64. Şiirdeki zarûriyetden dolayı maksûr ismin uzatılmasının caiz olup olmadığı meselesi⁹⁷
65. مَا فَعَلْتُمْ فِي أَيِّ مَسْأَلَةٍ مِثْلِهِمْ müstesna'nın atf-ı beyan mı bedel mi olduğu meselesi⁹⁸
66. Murab bir fiile ya da isim cümlesine zarf-ı zaman izâfe edildiği zaman murab mı mebnî mi olduğu meselesi⁹⁹
67. Nekre bir kelimeye كِلَا – كِلْتَا (kila – kiltâ) sözcüklerinin izâfe edilmesinin caizliği meselesi¹⁰⁰
68. لَدُنْ (ledün) sözcüğünden sonra gelen غُدُوْةٌ (güdûvetün) sözcüğünün âmilinin ne olduğu meselesi¹⁰¹
69. Gizli isim olmaksızın ism-i mastarın âmil olup olamayacağı meselesi¹⁰²

⁸¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 61.

⁸² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 62.

⁸³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 63.

⁸⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 64.

⁸⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 64.

⁸⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 65.

⁸⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 65; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 66.

⁸⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 65.

⁸⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 66.

⁹⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 67.

⁹¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 67.

⁹² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 67.

⁹³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 68.

⁹⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 69; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 66.

⁹⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 69; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 66.

⁹⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 70.

⁹⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 71.

⁹⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 71.

⁹⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 72.

¹⁰⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 72.

¹⁰¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 72; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 67.

¹⁰² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 73.

70. Ma-i taacübiyye'ninnâkısमारिफे isim mi tâm nekre isim mi olduğu meselesi¹⁰³
71. رجلٌ غلٌّ örneğinde olduğu gibi sıfat konumundaki mastarın nasıl bir anlam ifade ettikleri meselesi¹⁰⁴
72. كِلا – كِلا (kila ve kilta) ile te'kid yapıp yapılamayacağını caizliği meselesi¹⁰⁵
73. حتى (hattâ) ile atf yapıp yapılamayacağı meselesi¹⁰⁶
74. أو (ev)'in ne anlama geldiği ile ilgili mesele¹⁰⁷
75. غلام زيد ضربه هو gibi olan örneklerde zamîrinibrâz edilip edilemeyeceği meselesi¹⁰⁸
76. كل رجلٍ وضيعته gibi ve benzeri örneklerdeki haberin takdir edilip edilmeyeceği meselesi¹⁰⁹
77. Maksûru 'aleyh olan mef'ûlun fâil üzerine takdiminin caiz olup olmadığı meselesi¹¹⁰
78. Mef'ûlunbihsarîh cümle içerisinde zikredildiği halde mef'ûlunbih bu sarîh cümle dışındaki sözcüklerin fâilin yerine geçmesinin caiz olup olmadığı meselesi¹¹¹
79. Cümle أقائم الزيدان gibi bir vasıfla başladığı zaman nefy ve istifhâm edatlarının zikredilmesi gerekir mi gerekmez mi meselesi¹¹²
80. Lafız müennes olduğu zaman zamiri şe'n ve kissanın durumu meselesi¹¹³
81. Tesniye şeklinde olan ismi işaretlerdeki nûn harfinin î'rabının ne olacağı meselesi¹¹⁴
82. İsmi işaret olan ذَا (zâ)'nın ismi mevsûl manasında kullanıldığı durumlar meselesi¹¹⁵
83. بين بين (Beyne Beyne) hemzesinin sakin mi harekeli mi olduğu meselesi¹¹⁶
84. رأيت البكر örneğinde olduğu gibi damme ve kesranın caiz olduğu durumlarda fetha üzere vakfedilmesinin caizliği meselesi¹¹⁷
85. Vasl hemzesinin harekesinin sâkin harfe verilmesinin caizliği meselesi¹¹⁸
86. دَمَكَمَك – صَمَحَمَح (demekmeke – samehmeha) sözcüklerinin hangi vezinde olduğu meselesi¹¹⁹
87. Rubaî, humasî ve Sülâsî harf üzere ziyâde isimler meselesi¹²⁰
88. مَيَّيت – سَيَّيد (meyyit – seyit) gibi sözcüklerin hangi vezinde geldiği meselesi¹²¹
89. خطايا (hatâyâ) sözcüğünün asıl vezninin ne olduğu meselesi¹²²
90. إنسان (insân) sözcüğünün vezninin ne olduğu meselesi¹²³
91. أشياء sözcüğünün veznin ve aslının ne olduğu meselesi¹²⁴
92. İsmi fâil amel etmesi için gereken şartlar meselesi¹²⁵

¹⁰³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 73.

¹⁰⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 74.

¹⁰⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 74.

¹⁰⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 74.

¹⁰⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 75.

¹⁰⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 75.

¹⁰⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 76.

¹¹⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 76; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 67.

¹¹¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 77.; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 67.

¹¹² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 79.

¹¹³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 80.

¹¹⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 80.

¹¹⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 81.

¹¹⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 82.

¹¹⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 83.

¹¹⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 83.

¹¹⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 84.

¹²⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 84.

¹²¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 84.

¹²² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 85.

¹²³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 85.

¹²⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 85.

¹²⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 86.

93. أول lafzının manasının ve vezninin ne olduğu meselesi¹²⁶
94. “واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا”¹²⁷ ayetinde bulunan câr ve mecrûrun durumuyla ilgili mesele¹²⁸
95. Cem-i müennes sâlimlerini’rabı meselesi¹²⁹
96. “Mubtedâya haber olan zaman ve mekân zarfının ‘âmilinin ne olduğu” meselesi¹³⁰
97. Gayr-ı munsarif ve bütün acem isimlerinin çoğullarının ne şekilde geleceği meselesi¹³¹
98. Üçten ona kadar olan sayıların müzekkerlerinde, müenneslik alâmeti olan ة (ta-i merbuta) kullanılmasının nedeni meselesi¹³²
99. Sonuna ا (elif) ve ت (tâ) harflerinin bitştirilmesiyle oluşturulan çoğulların ne anlam ifade ettikleri meselesi¹³³
100. الرضاعة sözcüğünün hangi hareke üzere okunacağı meselesi¹³⁴
101. Üçüncü ya da dördüncü harfi huruf-u halk’dan olan isimlerin ayne’l fiilinin harekeli mi sakin mi olduğu meselesi¹³⁵
102. Zarf’dan sonra zâhir biri isim geldiğinde âmilinin ne olduğu meselesi¹³⁶
103. الربا sözcüğünün ne şekilde yazılmasıyla ilgili mesele¹³⁷
104. الشيطان lafzının anlamı ve hangi vezinden geldiği meselesi¹³⁸
105. قِيم lafzının hangi vezinden olduğu meselesi¹³⁹
106. “هذا يعلى شيخ”¹⁴¹ ve “وهذا صراط ريك مستقيما”¹⁴⁰ hakiki sıfat olarak bulunan lafızların î’rab bakımından durumları meselesi¹⁴²
107. يحيى lafzının ne şekilde cem-i yapılacağı ile ilgili mesele¹⁴³
108. “نزلأ من عند الله”¹⁴⁴ ve “ثوابا من عند الله”¹⁴⁵ ayetlerinde geçen نزلأ – ثوابا ifadelerinin î’rab açısından yerleri meselesi¹⁴⁶
109. صدأ fiilinin ne şekilde geleceğiyle ilgili mesele¹⁴⁷
110. “وحسن أولئك رفيقأ”¹⁴⁸ ayetindeki رفيقأ lafzının ne anlam ifade ettiği ve î’rab bakımından durumu meselesi¹⁴⁹
111. “فما لكم في المنافقين فئتين”¹⁵⁰ ayetindeki فئتين lafzının î’rab bakımından durumu meselesi¹⁵¹

¹²⁶ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 86.

¹²⁷ el - Bakara, 2/ 48.

¹²⁸ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 87; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî’nin İ’tilâfu’n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 68.

¹²⁹ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 88.

¹³⁰ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, 88; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî’nin İ’tilâfu’n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 69.

¹³¹ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 89.

¹³² ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 90.

¹³³ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 90.

¹³⁴ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 90.

¹³⁵ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 91.

¹³⁶ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 91.

¹³⁷ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 92.

¹³⁸ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 92.

¹³⁹ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 94.

¹⁴⁰ En’am, 6/ 126.

¹⁴¹ Hûd, 11/ 72

¹⁴² ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 94.

¹⁴³ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 95.

¹⁴⁴ Al-i imran, 3/ 198.

¹⁴⁵ Al-i imran, 3/ 195.

¹⁴⁶ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 96.

¹⁴⁷ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 96.

¹⁴⁸ en-Nisâ, 4/ 69.

¹⁴⁹ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 97.

¹⁵⁰ en-Nisâ, 4/ 88.

¹⁵¹ ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 97.

112. İsm-i fâilin amel etmesinin şartlarının ne olduğu meselesi¹⁵²
113. كذا sözcüğünün ardından zikredilen temyîz'in okunuş şekli ile ilgili mesele¹⁵³
114. "وأَسْرُوا النُّجُومَ الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ" ¹⁵⁴ ayetinde bulunan istifhâm cümlesinin î'rab açısından nasıl olduğu ile ilgili mesele¹⁵⁵
115. "ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتٍ لَيْسَ جُنَّتْهُ" ¹⁵⁶ ayetindeki اَلَيْسَ جُنَّتْهُ'rabının ne olduğu meselesi¹⁵⁷
116. "وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزَلٍ يَا بَنِيَّ ارْكَبْ مَعَنَا" ¹⁵⁸ ayetindeki müfessir cümlesi olan يا بني اركب معنا ifadesinin 'âmilin ne olduğu ile ilgili mesele¹⁵⁹
117. أَقَاتِمُ soru cümlesindeki merfû munfasıl zamirin mübteda veya fail olmasının caizliği meselesi¹⁶⁰
118. Marife ve nekre lafızların atf-ı beyan olarak gelmesinin caizliği meselesi¹⁶¹
119. سَكَرَانَ vb. lafızların gayr-ı munsarîf olmasının nedenine dair mesele¹⁶²
120. ظَلَمَةٌ sözcüğünün çoğulu olan ظلمات sözcüğünün ayne'l filinin hangi hareke üzere okunacağı ile ilgili mesele¹⁶³
121. Mansubmemdûd ismin üzerinde durulacağı zaman nasıl durulacağına dair mesele¹⁶⁴
122. Kendisinde يَ (yâ) bulunan isim, fiil ve harflerin yazılışıyla ilgili mesele¹⁶⁵
123. إِيَّاكَ (iyyâke) ve onun kardeşlerindeki zamirin ne olduğu ile ilgili mesele¹⁶⁶
124. "وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا" ¹⁶⁷ ayetindeki وَالظَّالِمِينَ lafzının ne anlama geldiği ve âmilinin ne olduğu ile ilgili mesele¹⁶⁸
125. Memdûd isimlerin hangi vezin üzere geldiğine dair mesele¹⁶⁹
126. يَ أَبْنِ عَمَّ lafızlarının mürekkep bir isim olup olmaması meselesi¹⁷⁰
127. مَا زِيدٌ بِمَنْطَلِقٍ lafzındaki بِمَنْطَلِقٍ sözcüğünün î'rabının ne olacağı ile ilgili mesele¹⁷¹
128. الضَّيِّقِ lafzındaki ض (dad) harfinin hangi durumda hangi hareke üzere okunacağı ile ilgili mesele¹⁷²
129. ة (ta-i merbûta) ile biten müennes isim üzerinde durulduğu zaman هَاء (he) harfine kalb edilmesi meselesi¹⁷³
130. Sonu elif-i maksûre ile biten isimlerin te'nis alametlerinin ne olduğu ile ilgili mesele¹⁷⁴
131. فُعُلٌ (fu'lelün) vezninin rubaî isimlerin binalarına has olup olmadığına dair mesele¹⁷⁵

¹⁵² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 97.

¹⁵³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 98; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 70.

¹⁵⁴ Enbiya, 21/ 3.

¹⁵⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 98.

¹⁵⁶ Yûsuf, 12/ 35.

¹⁵⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 99.

¹⁵⁸ Hûd, 11/ 42.

¹⁵⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 99.

¹⁶⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 100.

¹⁶¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 101.

¹⁶² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 101.

¹⁶³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 102.

¹⁶⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 103.

¹⁶⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 103.

¹⁶⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 104.

¹⁶⁷ İnsân, 76/ 31.

¹⁶⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 106.

¹⁶⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 106.

¹⁷⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 107.

¹⁷¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 107.

¹⁷² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 107.

¹⁷³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 108.

¹⁷⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 108.

¹⁷⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 108.

132. بياض - حمراء - أنبياء örneklerinde olduğu gibi ismin sonunda elif-i memdûde bulunan kelimelerin te'nis alâmetinin ne olduğu meselesi¹⁷⁶
133. المرءة - مسئول - مسئول - المرسول lafızlarındaki hemzenin nasıl okunacağına dair mesele¹⁷⁷

İsim faslıyla ilgili bu meseleleri açıkladıktan bu meselelerden bazılarının açıklamasını yapma kanaatine vardık:

ALTINCI MESELE:

Kûfe Dil Ekolüne göre mübtedânın haberinin isim olması durumunda haberinde mübtedâyâ dönen bir zamirin olması gerekir. Sıfat değildir ancak sıfat manası olduğu zaman haber zamir içermektedir.¹⁷⁸

Basra Dil Ekolüne göre ise aslında zamir içermez çünkü o saf Câmîd bir isimdir.¹⁷⁹

Müellif bu meselede “هذا هو الأصح” diyerek Basra Dil Ekolünün görüşünü benimsediğini göstermektedir.¹⁸⁰

ALTMİŞ ÜÇÜNCÜ MESELE:

Kûfe Dil Ekolüne göre maksûr isimlerin müsennalarında bulunan ِ (elif)'in tahfif için düşürülmesi (hazfedilmesi) caizdir. Memdûd isimlerin müsennalarında ise tahfif amacıyla son iki harfin hazfedilmesi caizdir.¹⁸¹

Basra Dil Ekolüne göre ise maksûr ve memdûdisimlerin ister harf sayısı az ister fazla olsun müsennalarında bulunan ِ (elif)'in düşürülmesi (hazfedilmesi) caiz değildir.¹⁸²

Müellif bu meselede Basra Dil Ekolünün görüşünü benimsemiştir.¹⁸³

Fiil faslı eserin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Müellif bu bölümde bu iki ekol arasındaki 35 ihtilafı konuyu ayrı başlıklar altında delilleriyle açıklamıştır. Bu meselelerden bahsedecek olursak:

1. Mastarın mı fiilden fiilin mi mastardan türetildiğine dair mesele¹⁸⁴
2. زيد اذlafındaki زيذا sözcüğünü nasbedenâmîlin ne olduğu ile ilgili mesele¹⁸⁵
3. “Aralarında tenâzu bulunan iki fiilden hanginin amel edeceğine dair mesele”¹⁸⁶
4. نعم (ni'me - bi'se) kelimelerinin isi mi fiil mi olduğu meselesi¹⁸⁷
5. أفعال (efale) veznindeki taaccüb siygasının isim mi fiil mi olduğuna dair mesele¹⁸⁸
6. البيضاءالسواد kelimelerinden ta'accüb siygasının yapılp yapılamayacağı meselesi¹⁸⁹
7. كان(kâne) 'nin haberinin ve ظننت fiilinin mansub olma durumunun nedeni meselesi¹⁹⁰
8. ما زال (mâZâle) ve kardeşlerinin haberinin takdim edilmesi meselesi¹⁹¹
9. ليس(leyse) 'nin haberinin öne geçmesinin caizliği meselesi¹⁹²

¹⁷⁶ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 109.

¹⁷⁷ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 109.

¹⁷⁸ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 31.

¹⁷⁹ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 31.

¹⁸⁰ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 31.

¹⁸¹ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 70.

¹⁸² ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 71.

¹⁸³ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 71.

¹⁸⁴ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 111.

¹⁸⁵ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 113.

¹⁸⁶ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 113; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İtilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 72.

¹⁸⁷ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 115.

¹⁸⁸ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 118.

¹⁸⁹ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 120.

¹⁹⁰ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 121.

¹⁹¹ ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 122.

¹⁹² ez-Zebîdî, *İtilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 123.

10. قد ‘dan soyutlanmış mazi fiilin hâl ögesi olarak gelmesinin caizliği meselesi¹⁹³
11. لام (lâm) harfi olmaksızın emir fiilin mu’rab mı mebnî mi olduğu ile ilgili mesele¹⁹⁴
12. Muzârî fiilin mu’rab olmasının nedeni ile ilgili mesele¹⁹⁵
13. “لا تأكل السمك و تشرب اللبن” lafzındaki تشرب sözcüğünün nasb amelinin ne olduğu ile ilgili mesele¹⁹⁶
14. Şartın cevabında cezm görevi gören amilin ne olduğu ile ilgili mesele¹⁹⁷
15. Şart edatı إن ‘den sonra gelen merfû İsm’in amilinin ne ile ilgili olduğu meselesi¹⁹⁸
16. Şartın cevabından sonra gelen merfû ismin takdîm edilmesi meselesi¹⁹⁹
17. Şart ve ceza fiilinin ma’mülünün üzerine şart harfinin (edatının) takdim edilip edilmemesi meselesi²⁰⁰
18. Muzari fiilin başında iki ت (tâ) harfi bulunması halinde bu tâ harfinden birinin hazfedilmesi meselesi²⁰¹
19. Muhaffefte’kidnûn’unnumüsenna ve cem-i müennes sâlim fiil üzerine dahil edilmesinin caizliği meselesi²⁰²
20. Fiilde vasl hemzesinin harekesinin nasıllığı meselesi²⁰³
21. Misal fiillerin muzârilerindevav harfinin hazfedilme nedeni meselesi²⁰⁴
22. Kan(Kâne) ve kardeşlerinde zarf ya da câr – mecrûr şeklinde olmayan ma’müllerin amilinden sonra gelmesinin caizliği meselesi²⁰⁵
23. فليلinin ve kardeşlerinin ma’mülündenilgâ edilmesinin caizliği meselesi²⁰⁶
24. القول(el – kavl) lafzı zan manası ifade ettiğinde muhatab zamire isnâd edilip edilemeyeceği meselesi²⁰⁷
25. İki meful alan أعطيت fiilin marife ve nekre olarak meful aldığı marifenin mi nekrenin mi fail olacağı ile ilgili mesele²⁰⁸
26. Aralarında tenazu bulunan iki amilden ihtiyaç halinde hangisinin ma’mül de amel edeceğine dair mesele²⁰⁹
27. “ذهبت الشام” gibi ve benzeri örneklerdeki fiillerdeki إلى²¹⁰ve diğer harf-i cerlerin hazfedilmesinin caizliği meselesi
28. رمى – مضى gibi lafızların sonundaki harfin elif şeklin de mi yâ şeklinde mi yazılacağı meselesi²¹¹
29. يحب ve benzeri fiillerin muzârat harfinin kesralı okunup okunmayacağı meselesi²¹²
30. Nâkıs fiillerin meçhûl yapıp yapılamayacağını caizliği meselesi²¹³

¹⁹³ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 124.

¹⁹⁴ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 125.

¹⁹⁵ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 127.

¹⁹⁶ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 127.

¹⁹⁷ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 128.

¹⁹⁸ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 129.

¹⁹⁹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 129.

²⁰⁰ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 130.

²⁰¹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 131.

²⁰² ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 131.

²⁰³ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 132.

²⁰⁴ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 133.

²⁰⁵ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 133; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî’nin İtilâfu’n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 73.

²⁰⁶ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 134.

²⁰⁷ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 134.

²⁰⁸ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 134.

²⁰⁹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, 1 thk. Tarık el- Cenâbî, 35; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî’nin İtilâfu’n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 74.

²¹⁰ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 136.

²¹¹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 136.

²¹² ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 136.

²¹³ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 137.

31. İsmi mevsûlden sonra gelen şart ve ceza cümlelerinin İ'râbı'nın nasıl olacağı meselesi²¹⁴
32. "تماما على الذي أحسن" ²¹⁵ ayetindeki أحسن lafzının anlamının ne olduğu ile ilgi mesele²¹⁶
33. Hemzeden sonra vav harfinin gelmesiyle birlikte "يقروون - يستهزؤون" sözcüklerinin nasıl yazılacağıyla ilgili mesele²¹⁷
34. تسأل gibi fiillerin sakin harften sonra hemzenin yazılıp yazılmayacağı meselesi²¹⁸
35. Fiilin üzerine lamu'lcühûd gelmesiyle beraber fiilin ma'mülû'nüntakdim edilmesinin caizliği meselesi²¹⁹

Burada da isim faslında olduğu gibi birkaç ihtilaflı meseleden bahsetmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

YEDİNCİ MESELE:

Kûfe Dil Ekolüne göre ظننت - ظننت filleri i'rab olarak ikinci mefullerinin hâl durumunda olması sebebiyle mansûbtur. Çünkü ظننت fiili gayri müteaddidir.²²⁰

Basra Dil Ekolüne göre ise mef'ûl durumunda olması sebebiyle mansûbtur.²²¹

Müellif bu meselede Basra ekolünün görüşünü kabul etmiştir.²²²

ON DÖRDÜNCÜ MESELE:

Kûfe Dil Ekolüne göre şartın cevabı şart olan fiile komşu olduğu için meczûmdur.²²³

Basra Dil Ekolü ise bu meselede farklı görüşler dile getirmişlerdir:

- Bazı âlimler şart fiilinin ve şart edâtının birlikte şartın cevâbında amel ettiğine dair kanaat oluşturmuşlardır.²²⁴
- Onların bazıları şartın fiili ve şartın cevabı şart edâtıylameczûmdur diyerek görüş oluşturmuşlardır.²²⁵
- Bazılarına göre de şart edâtı şart fiilinde şart fiilide şartın cevabında amel eder demişlerdir²²⁶

Müellif burada Basra Dil Ekolünün görüşünü kabul etmektedir.²²⁷

Harf faslı eserinin üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. Müellif bu bölümde bu iki ekol arasındaki 56 ihtilafı konuyu ayrı başlıklar altında delilleriyle açıklamıştır. Bu meselelerden bahsedecek olursak:

1. 'in hemzesinin fethalı okunmasının caizliği meselesi²²⁸
2. Harfi cer olan في'nin harfi ceri manasında kullanılıp kullanılmaması meselesi²²⁹
3. من harfi cerinin zaman ve mekan anlamında kullanılmasının caizliği meselesi²³⁰
4. رُبُّ (rubbe) nin isim mi harf mi olduğu meselesi²³¹

²¹⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 137.

²¹⁵ En'am, 6/ 154.

²¹⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 138.

²¹⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 138.

²¹⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 139.

²¹⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 139.

²²⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 121.

²²¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 122.

²²² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 122.

²²³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 138.

²²⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 128.

²²⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 128.

²²⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 128.

²²⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 129.

²²⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 141.

²²⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 141.

²³⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 142.

5. رَبُّ (rubbe)'nin yerine kullanılan و (vav) harfinin cer manasında kullanılıp kullanılmaması meselesi²³²
6. مِنْ مِّنْذ (den sonra gelen ismin i'rab bakımından durumu meselesi²³³
7. İvaz olmaksızın kase m harfinin cer ameli işleyip işlemeyeceğinin caizliği meselesi²³⁴
8. أَفْضَلُ مِنْ عَمْرِي (lam) harfinin kase m için mi ibtidâ için mi olduğu meselesi²³⁵
9. Atif harfi vav'inzâid olarak gelip gelmeyeceğinin caiz olması meselesi²³⁶
10. (ev) in و (vav) ve ب (bel) anlamında kullanılmasının caiz olup olmadığı meselesi²³⁷
11. Olumlu cümlelerde لَكِن (lâkin) ile atif yapılmasının caiz olup olmadığı meselesi²³⁸
12. Muzari fiilde اَنْ (en)'in bedel olmaksızın amel edip etmemesi meselesi²³⁹
13. كِي (key) 'in nasb edâtı olarak mı harfi cer olarak mı kullanılması meselesi²⁴⁰
14. كِي (key) edatının başına gelen تاليل lamının ardından اَنْ (en) takdir edilmeksizin âmîlinin ne olduğu meselesi²⁴¹
15. كِي (key) ve ل (lam) edatlarından sonra gelen اَنْ (en)'in izhârının caizliği meselesi²⁴²
16. كَمَا (kemâ)'nın كِيْمَا (keymâ) manasına gelip gelmediği ve nasb ameli işleyip işlemediği meselesi²⁴³
17. Lamu'lcuhûd'un kendisinin kendisi'nin nasb ameli işleyip işleyemeyeceği meselesi²⁴⁴
18. حَتَّى (hattâ) lafzına اَنْ (en) takdir edilmeksizin muzarî fiilde nasb ameli işleyip işleyemeyeceği meselesi²⁴⁵
19. اِنْ (in)'in اِذْ (iz) manasında kullanılıp kullanılmaması meselesi²⁴⁶
20. اِنْ (in)'in ne anlama geldiğiyle ilgili mesele ما لافزındaki اِنْ (mâ)'dan sonra meydana gelen اِنْ (in)'in ne anlama geldiğiyle ilgili mesele²⁴⁷
21. Haberinde ل (lam) harfi bulunan اَنْ (en)'in ne anlama geldiğiyle ilgili mesele²⁴⁸
22. “كَيْفَ” (keyfe) istifhâm edatının cezm amelini işleyip işlemediği” meselesi²⁴⁹
23. Gelecek zaman için kullanılan س (sin) harfinin aslının ne şekilde olduğuyla ilgili mesele²⁵⁰
24. اَمْ (em) atif harfinin ب (bel) ve ء (hemze) gibi harflerin anlamında olup olmaması meselesi²⁵¹
25. اَل (elif lam) takısının yerine muzâfunileyh olan başka bir zamirin gelip gelmemesi meselesi²⁵²
26. İstigâse lamının ne anlam ifade ettiğiyle ilgili mesele²⁵³
27. اَلْاَل (lealle) edâtının soru manası anlamında kullanılıp kullanılmaması meselesi²⁵⁴

²³¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 144.

²³² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 145.

²³³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 146.

²³⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 146.

²³⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 147.

²³⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 148.

²³⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 148, 149.

²³⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 149.

²³⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 150.

²⁴⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 150.

²⁴¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 151.

²⁴² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 151.

²⁴³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 152.

²⁴⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 153.

²⁴⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 153.

²⁴⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 154.

²⁴⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 155.

²⁴⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 155.

²⁴⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 156; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 76.

²⁵⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 156.

²⁵¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 157.

²⁵² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 157.

²⁵³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 157.

²⁵⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 158.

28. ب (bâ) harfiyle isim cümlesi mi fiil cümlesi anlamına geldiği meselesi²⁵⁵
29. Harfi cerlerin sıfat mı zarf mı olarak isimlendirileceği meselesi²⁵⁶
30. غير (gayra) manasında mı geldiği meselesi²⁵⁷ ayetindeki لا (lâm) harfinin te'kid için zâid olarak mı geldi yoksa غير (gayra) manasında mı geldiği meselesi²⁵⁸
31. ذلك (zâlike) ismi işaretindeki ل (lam)'ın niçin geldiğine dair mesele²⁵⁹
32. Cinsini nefy eden لا (lamelif)'in amel edip etmemesinin nedeni meselesi²⁶⁰
33. ليس (Leyse)'ye benzeyen ما (mâ)'nın haberinde bulunan ب (bâ) harfi cerinin ne anlama geldiği meselesi²⁶¹
34. Her durumda ب (bâ) harfinin teb'îz manası ifade edip etmemesi meselesi²⁶²
35. Şart cümlesindeki اِنْ (in)'in üzerine ما (mâ)'nın gelmesi zâidlik için mi te'kid için mi olduğu meselesi²⁶³
36. عن (an) harfi cerinin ne anlama geldiğiyle ilgili mesele²⁶⁴
37. İstisna edatlarından olan إلا (illâ) ve benzerlerinin إلا ستة (sevâ) şeklinde kullanılıp kullanılmayacağı meselesi²⁶⁵
38. İstisna edatlarından olan إلا (illâ)'nın لكن (lakin) ya da سوى (sevâ) anlamlarında kullanılıp kullanılmayacağı meselesi²⁶⁶
39. Kıyasî olarak إن قعد لزيد (in) ifadelerinin kullanılıp kullanılmayacağı meselesi²⁶⁷
40. Şeddeli ve şeddesiznûn'un aslının ne olduğu ile ilgili mesele²⁶⁸
41. "Te'kidnûnunun geliş amacı" ile ilgili mesele²⁶⁹
42. لولا (levlâ)'nın ardından gelen ismin amilinin nasıl olacağına dair mesele²⁷⁰
43. Ma-i hicaziyye haberde nasb ameli işler mi işlemez mi meselesi²⁷¹
44. ما (mâ)'dan sonra gelen haberin mamûlünün takdiminin caizliği meselesi²⁷²
45. ما طعامك أكل إلا زيد (mâ) lafzının kullanılmasının caiz olup olmadığı meselesi²⁷³
46. İnce ve kardeşlerinin haberinin merfû olması meselesi²⁷⁴
47. İnce'nin haberinden önce isminin üzerine atf yapıp yapılmamasının caizliği meselesi²⁷⁵
48. اِنْ (in) 'in isimde nasb ameli işleyip işleyemeyeceği meselesi²⁷⁶
49. اِنْ (inne) gibi لكن (lakinne)'nin haberinde ibtidâ lamının kullanılmasının caiz olması meselesi²⁷⁷

²⁵⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 158.

²⁵⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 159.

²⁵⁷ Fâtîha, 1/ 7.

²⁵⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 159.

²⁵⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 159.

²⁶⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 160.

²⁶¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 160.

²⁶² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 160.

²⁶³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 161.

²⁶⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 161.

²⁶⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 161.

²⁶⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 162.

²⁶⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 163.

²⁶⁸ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 164.

²⁶⁹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 164; Geylani Mahfuz, *Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, 78.

²⁷⁰ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 164.

²⁷¹ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 165.

²⁷² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 165.

²⁷³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 166.

²⁷⁴ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 166.

²⁷⁵ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 167.

²⁷⁶ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 169.

²⁷⁷ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 172.

50. لَعْلَ (lealle) ‘deki lam’ın asıl mı zâid mi olduğu meselesi²⁷⁸
51. لا (illâ) edatının kendisinin amel edip etmediği meselesi²⁷⁹
52. لا (illâ)’nın و (vav) harfi anlamında kullanılmasının mümkün olup olmadığı meselesi²⁸⁰
53. Cümle başında istisna edatının takdim edilmesinin caizliği meselesi²⁸¹
54. Nisbetyâ’sınıni’rabtaki durumunun ne olduğu ile ilgili mesele²⁸²
55. Şeddesizte’kidnun’nun yazılışıyla ilgili mesele²⁸³
56. حاشا (hâşâ) nın fiil mi harfî cer mi olduğu meselesi²⁸⁴

Bu bölümde de harf ile ilgili ihtilaflı konulardan birkaçını ele almak yerinde olacaktır.

BİRİNCİ MESELE:

Kûfe Dil Ekolüne göre şart anlamındaki ان (in)’in hemzesinin kesralı okunmasının caiz olduğu gibi fetha şeklinde okunması caizdir. Yani her iki durumda da şart anlamına gelmektedir.²⁸⁵

Basra Dil Ekolüne göre ise hemzenin fethalı okunması kesin bir şekilde şart anlamı ifade etmez.²⁸⁶

Müellif bu meselede Kûfe Dil Ekolünün görüşünü doğru bulmaz ve Basra Dil Ekolünün görüşünü kabul eder.²⁸⁷

ON DÖRDÜNCÜ MESELE:

Basra Dil Ekolü م (em)’in ء (hemze) ve بل (bel) manasında kullanılması caizdir demişlerdir. İbn Babişâz ve İbnu’s-Şecerî’de bu görüşü desteklediklerini işaret etmişlerdir.²⁸⁸

Kûfe Dil Ekolü ise bu ikisinin kullanımı da caiz değildir diyerek görüş belirtmişlerdir. İkisinden sonra gelen م (em) ile atıf yapılır. İbn Hişâm el- Mısrî’de bu görüşü desteklemiştir.²⁸⁹

Müellifte bu meselede Kûfe Dil Ekolünün görüşlerini benimsemiştir.²⁹⁰

Müellif bahsettiğimiz iki büyük ekol arasındaki ihtilaflı konuları isim, fiil ve harf olarak kısımlara ayırarak araştırmacılara çalışmalarında yol göstermektedir.

Müellif eserde sadece salt bilgi vermemiştir. Verdiği bilgileri değerlendirip bir tercihte bulunmuştur. Eserde ilk olarak Basra ekolünün görüşleri daha sonra Kûfe ekolünün görüşleri yer almıştır. Müellif bu görüşlerin delillerini de verdikten sonra bir tercih yapmaktadır ve ele aldığı konuyu bitirmektedir.

Müellif kitabında Sîbeveyh, Kisaî, İbn Ferrâ gibi birçok nahiv âliminin görüşüne de yer vermiştir. Aynı şekilde müellif kitabını yazarken hemen hemen herkesin anlayabileceği sade, yalın bir dil kullanarak gereksiz cümle uzatmalarından kaçınmıştır.

Müellif eserinde أرى²⁹¹ - أرى²⁹² - أولى²⁹³ gibi terimler kullanarak tercih ettiği görüşü belirtmektedir. Müellif çoğu zaman Basra ekolünün görüşlerine yakın olduğu fark edilse de gerektiğinde Kûfe ekolünün görüşlerini tercih ettiği de olmuştur.

²⁷⁸ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 173.

²⁷⁹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 174.

²⁸⁰ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 174.

²⁸¹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 175.

²⁸² ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 176.

²⁸³ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 177.

²⁸⁴ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 177.

²⁸⁵ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 141.

²⁸⁶ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 141.

²⁸⁷ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 141.

²⁸⁸ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 157.

²⁸⁹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 157.

²⁹⁰ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 157.

²⁹¹ ez-Zebîdî, *İtilâfu’n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 109.

Muhakkık kitabın sonunda iki fihrist oluşturmuştur. İlki diğer müelliflere ait kitapların ifade edildiği fihrist, diğeri ise meselelerle ilgili delil getirdiği âyeti kerimelerin fihristidir. Âyet, hadis ve şiirlerden delil sunması konunun anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

SONUÇ

Basra ve Kûfe ekolleri Arap dilinde iki önemli ekol olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki ekol arasında cereyan eden ihtilâflı konular kimi eserlerde bir kısmından bahsedilmiş olsa da bazı âlimler bu konuları ayrıntılı olarak ele alarak müstakil eserler te'lif etmişlerdir. Bu çalışmalar neticesinde hilâf türü eserler ortaya çıkmıştır. Ez- Zebîdî'nin kaleme aldığı *İ'tilâfu'n nusra fi'ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* eserde bu türün önemli kaynaklarından biri haline gelmiştir. Eserde 224 ihtilâflı konu ele alınarak bu meselelerin ne kadar önemli olduğu bizlere gösterilmiştir.

Müellif eserde isim, fiil ve harfi ayrı ayrı fasıllara ayırarak konuları sistematik olarak incelemiştir. Bu da meselelerin daha iyi anlaşılmasında rol oynamıştır. Ayrıca müellif meseleleri ele alırken kendi görüşünün yanı sıra önemli nahiv âlimlerinin görüşünden de faydalanmıştır. Yine ayetlerden, hadislerden ve Arap şiirinden deliller getirerek konusunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Eser incelendiğinde müellifin anlaşılır bir dil kullandığını görmekteyiz. Bu da eser üzerinde çalışma yapacak olan kişilere kolaylık sağlamaktadır.

Sonuç olarak bu tür çalışmalar bu iki ekol arasındaki ihtilâflı konuları öğrenmemizi ve hilâf türü eserler kaleme alan müellifleri tanımamıza yol açmıştır.

KAYNAKLAR

- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin*. 1.Cilt İstanbul: Müessesetü'l Târihi'l Arabiyye, 1951.
- Bağdâdî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-. *Mesâ'ilü'l Hilâf fi Nahiv*. thk. Abdulfettâh Selim. Kâhire: Mektebetü'l Âdâb, 3. Basım, 1428/ 2007.
- Dımaşkî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-. *el-A'lâm*, 4. Cilt. Beyrût: Dâru'l – İlmi'l – Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Geylani Mahfuz. *Ez-zebîdî'nin i'tilâfu'n-nusra adlı eseri çerçevesinde Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki nahiv tartışmaları*. Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kâtip, Çelebi. Mustafâ b. Abdillâh, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*.thk.Ekmeleddin İhsanoğlu, Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvud, Sâlih Sa'dâvî Sâlih. 2. Cilt. İstanbul: Entegre Matbaacılık, 1. Basım, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrût: Daru'l ihya et- turâs, 2. Cilt 1376/ 1957).
- Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâluddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-*İnbâhü'r Ruvât*. Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm. 2. Cilt. Kâhire: Daru'l Fikr Arabiyye; Beyrût: Müessetü'l kütüb es- sekafiyye, 1. Basım, 1406/ 1986.
- Kılıç, Hulusi. “Basriyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>
- Kılıç, Hulusi. “Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/-hariri>
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-. *ed-Dav'u'l-lâmî' li-ehli'l-karnî't- tâsi'*. 4. Cilt. Beyrût: Dâru'l Ceyl, 1. Basım, 1992.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, 1. Basım, 2 Cilt. 1384/ 1964.
- Zebîdî, Abdullatîf ez-. *İ'tilâfu'n-nusra fi'ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*. thk. Tarık el- Cenâbî. Kâhire:Mektebetü'n nühdati'l Arabiyye, 1. Basım, 1407/ 1987.

²⁹² ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 109.

²⁹³ ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra*, thk. Tarık el- Cenâbî, 107.

13./14. Yüzyıla Ait Tarihi Kitap Kapağına Uygulanan Restorasyon ve Konservasyon Çalışmaları

Selma Aydın*

ÖZET

Eserler üzerinde koruma, pasif konservasyon olarak tanımladığımız önleyici koruma ile başlar. Pasif korumada yapılması gereken en önemli işlem ortamdaki bağıl nem, sıcaklık, ışık ve bozulmaya sebep olan etkenlerin belirlenerek, ortam şartlarının eser için uygun hale getirilmesidir. Önleyici korumanın yeterli gelmediği durumlarda eserde oluşan bozulmanın tespiti yapılarak, uygun yöntem ile esere doğru bir şekilde müdahale etmek gerekir. Bu çalışmada cildin tarihi seyri içerisinde restorasyon-konservasyon uygulamaları ele alınmış, bir kitap kapağına uygulanışı örnek olarak incelenmiştir. Bunun için öncelikle ciltli eserlerde bozulmaya sebep olan etkenlere değinilmiş, deri ciltli kitap kapağı müklebinde oluşan problemler tespit edilmiştir. Daha sonra mevcut biyolojik bozulmaları durdurmak amacıyla esere uygulanan restorasyon-konservasyon müdahaleleri anlatılarak uygulama öncesi belgeleme çalışmalarının kapsam ve yöntemine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kağıt, Deri, Cilt, Restorasyon-Konservasyon, Belgeleme.

GİRİŞ

Yaratılışı gereği insan, etrafında gördüğü varlıkları zihinsel bir bağ kurarak bu varlıkların niteliklerini, işlevlerini somut bir şekilde kayıt altına almak ister. İnsanın deneyimleyerek öğrendiği birçok şeyi somut bir şekilde kaydetme arzusu asırlardır toplumların birbiri ile iletişim aracı olarak kullandığı yazının bulunmasına bir zemin oluşturduğu düşünülür.

Yazının bulunması yazılacak malzeme arayışını da beraberinde getirmiştir. Taş, kemik ve bazı kazıyıcı materyaller ile kayalar üzerine kazınarak oluşturulan şekiller, zaman içerisinde bölgelere göre farklılık gösteren kemik, ağaç kabukları, tahta şeritler, bambu, palmye yaprakları, ipek kumaş gibi yazı yazılacak farklı malzemeler ile devam etmiştir. Bu arayışlar, papirüs ve parşömenin icadına yol açmıştır.¹ İnsanın deneyerek öğrenme ve araştırma çabası asırlardır önemini kaybetmemiş, önemli yazı aracı olarak kullanılan kağıdın bulunmasına kadar devam etmiştir.²

Kağıt

Ana malzemesi selüloz ve su olan kağıt; ilk M.S 105'te Çin'de Ts'ai Lun tarafından ağaç kabuğu, kenevir parçaları, eski keten kumaşlar ve balık ağları kullanılarak yapılmıştır.³751 Talas savaşından sonra Çin'den Semerkant'a getirilen esirler sayesinde ilk defa Çin dışında kağıt yapımı gerçekleştirilmiştir.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.
¹ Hüseyin Gürsel Bilmiş, *Bursa İnebey Kütüphanesindeki Ortaçağ İslam Ciltlerinin Cilt Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 22.
² Melike Eldek, *Yazma Eserlerin Konservasyon Süreci ve Beş Örnek Uygulama* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8-9.
³ Serkan İliden, *Türkiye'de Kitap Konservasyonu Kurma Çalışmaları ve Bir Kağıt Restorasyonu Laboratuvarı Kurma Projesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 22.

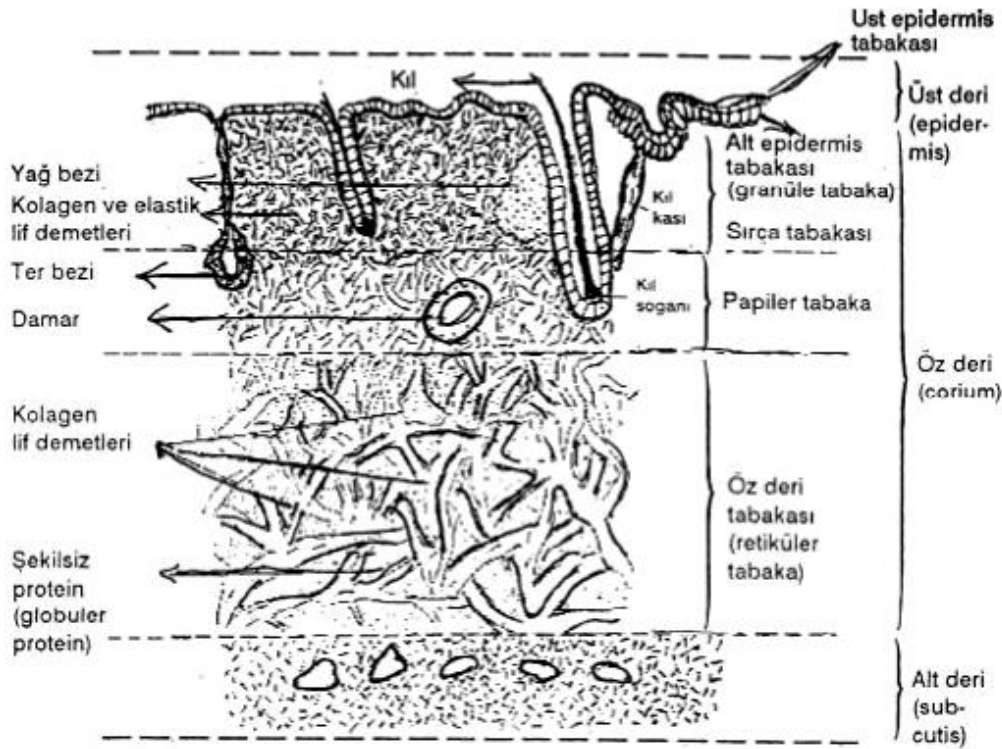
rilmiştir. Burada yapılan kağıtlar 8. Yüzyıldan itibaren diğer Müslüman ülkeler tarafından kullanılmaya başlanmış ve Semerkant'tan dünyanın farklı ülkelerine kağıt ihracatı yapılmıştır. Anadolu'da kağıt ihtiyacı ise diğer İslam ülkelerinden temin edilmiştir.⁴

Anadolu'da kağıdın kullanımı sadece yazı yazılacak materyal olarak kalmayıp geleneksel kitap sanatlarımızın (cilt, hat, tezhip, ebru, minyatür, kat'ı) gelişerek yaşatılmasına da katkı sağlamıştır.

Yazının bulunup kullanılmasına ve cildi oluşturan ana malzemelere, değindikten sonra kağıdın cilde sanatsal bir değer kazandıran derinin kitapta cilde dönüşmesi serüveninden önce onun ana maddesi olan deriden bahsetmek ve cilt bölümleri hakkında bilgi vermek daha doğru olacaktır.

1.2. Deri

Bünyesinde su, yağ, mineral, tuz bulunduran,⁵ canlıların vücutlarını kaplayan en üst katmandır.⁶ Derinin bünyesinde bulundurduğu proteinler deriye esneklik kazandırarak yırtılmamasını sağlar. Derinin doku özellikleri incelendiğinde; Epidermis - üst deri, Dermis - asıl deri ve Hipodermis - alt deri olmak üzere üç farklı ana tabakadan oluştuğu görülmektedir (şekil 1).⁷



Şekil 1. Derinin histolojik yapısını gösteren kesit⁸

Deri üzerine yapılan araştırmalarda derinin tarihinin tekstilden önceye dayandığı hatta ilk insanla başladığı ve asırlardır kıyafetten kullanılacak eşyaya, çadırdan yazı malzemesine kadar insana hizmet eden bir malzeme olmuştur. Eski Ahid'e göre: Allah, Adem ve Havva'ya deriden gömlek giydirmiştir (Tekvin, 3/21). Kur'an, insanlara göç ve ikametleri sırasında büyük kolaylık sağlayan deri çadırları şükredilecek nimetler arasında sayar (bk. en-Nahl 16/80).⁹

Derinin bir canlının yüzeyinden soyulup yine başka canlılara hizmet etme aşamasına gelinceye kadar geçirdiği evre oldukça sabır isteyen bir süreçtir. Bu süreçte bir derinin kalitesi ve değeri, onun

⁴ Osman Ersoy, "Kağıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/164-166.

⁵ Nadide Çınar, "Deri Eserlerde Önleyici Koruma". *Akademi Sanat Dergisi*. 12 (Nisan 2021), 45.

⁶ Mustafa Kartal - Hatice Tozun, "Osmanlı Deri Cilt Sanatı ve Sahtiyân-Meşin Kullanımı", *Journal of Humanities and Tourism Research* 12/3 (2022), 561.

⁷ Nadide Çınar, "Deri Eserlerde Önleyici Koruma", 45.

⁸ Ankara Üniversitesi (AÜ), "Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri" (Erişim: 3 Mayıs 2023)

⁹ Nebi Bozkurt, "Deri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 9/175-176.

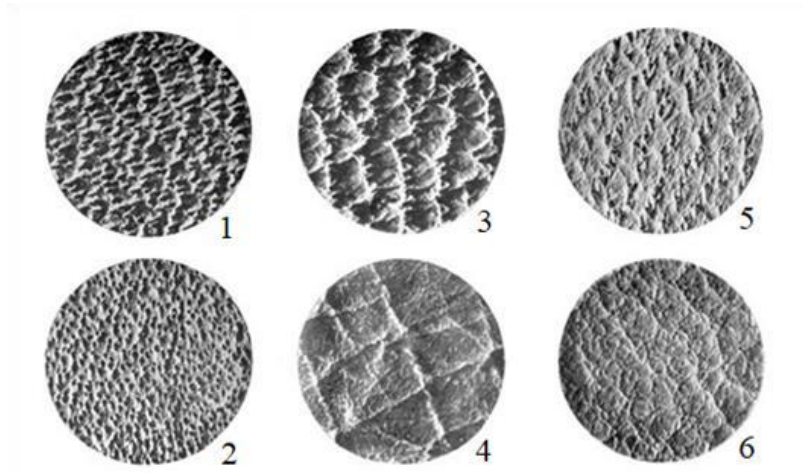
her aşamada çok itinalı bir şekilde işlenmiş olmasına bağlıdır. Örneğin bir derinin tabaklanması ne kadar iyi olursa dönüştüğü eşyada o kadar kaliteli ve uzun ömürlü olur.

Deri hayvandan yüzüldüğü andan itibaren ısı ve mikroorganizmaların etkisiyle hızlı bozulur. Bunu engellemek için de derinin tuzlanması gerekir. Daha sonraki aşamalarda ise derinin istenen kıvama gelmesi için bir takım mekanik ve kimyasal işlemler uygulanır.¹⁰ Bu işlemlere kısaca değinecek olursak;

- Yumuşatma (Tazeleme)
- Ön Kavaletto (Etlerin Sıyırılması)
- Kıl Giderme ve Kireçlik
- Kireç Giderme ve Sama
- Yağ Alma
- Piklaj (Salamura)
- Bitkisel Tabaklama
- Mineral Tabaklama
- Nötralizasyon ve İkinci Tabaklama (Retenaj)
- Boyama
- Yağlama
- Kurutma
- Finisaj

gibi işlemlerden geçen deri kullanıma hazır hale getirilir.¹¹ Deriler elde edildikleri hayvanın kıl köklerinin boyuna, dizilimine ve gözenek yapılarına göre farklılık gösterir (Şekil 2). Buna göre kullanılacağı yere ve dönüşeceği eşyaya göre deri seçimi yapılır.¹²

Bu durum kitap cildinde kullanılacak deriler için de geçerlidir. Öyle ki ciltçilikte seçilen deri, yapılmak istenen cilt için ve üzerine uygulanacak teknik ile yapılacak süsleme için büyük önem taşımaktadır. Ciltçilikte, özellikle bitkisel sepileme ile hazırlanan sahtiyan (keçi), meşin (koyun) ve ceylan (rak) derileri cilt sanatında en çok tercih edilen derilerdir. Kitap kapaklarında nadiren sığır derisi (kösele) kullanılmıştır.¹³



Şekil 2. Çeşitli hayvanların gözenek yapılarının fotoğraf mikrografları; (1.İnek derisi; 2. Buzağı derisi; 3. Doğu Hindistan keçisi; 4. Domuz derisi; 5. Doğu Hindistan koyunu; 6. Gal/Welsh koyunu.¹⁴)

¹⁰ Çınar, “Deri Eserlerde Önleyici Koruma”, 44-46.

¹¹ Melda Özdemir – Nuran Kayabaşı, *Geçmişten Günümüze Dericilik* (Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2007), 73-76.

¹² Çınar, “Deri Eserlerde Önleyici Koruma”, 44-46.

¹³ Ahmet Saim Arıtan, “Ciltçilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 7/551-553.

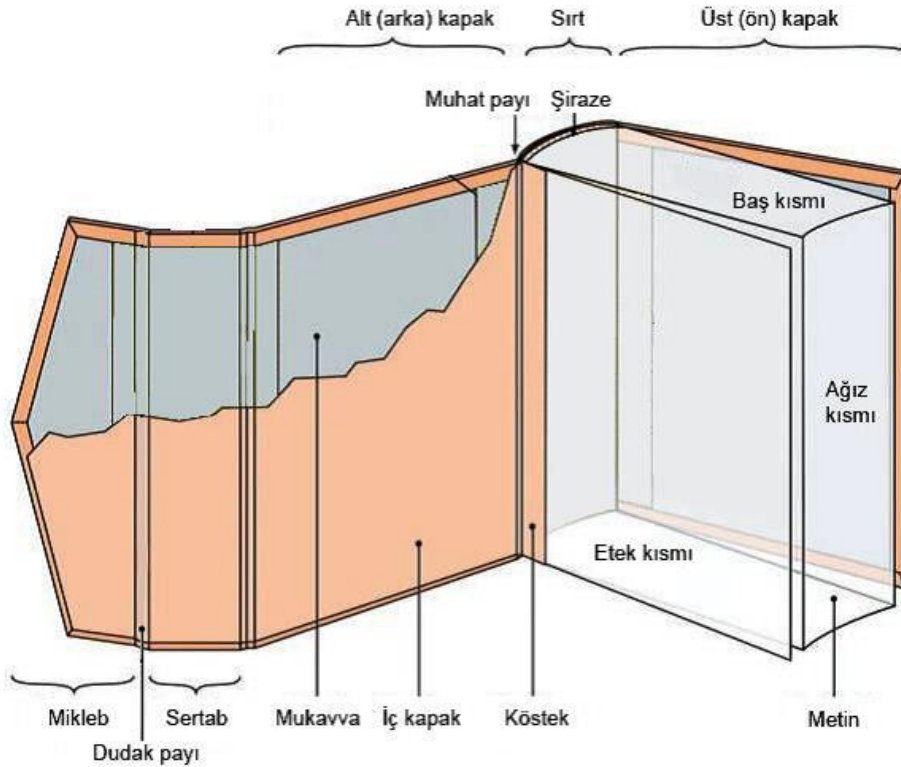
¹⁴ Nadide Çınar, “Deri Eserlerde Önleyici Koruma”, 48.

Cilt

Arapça “ deri” anlamına gelen cilt, bir kitabı veya yazılı nüshaları bir arada tutmak ve dış etkenlere karşı korumak için yapılan koruyucu kapaktır. Cilt yapımında kağıt, kumaş, deri gibi malzeme kullanılmasına rağmen en çok tercih edilen malzeme deri olmuştur. Cildin tarihi, kağıdın icadından önce papirüs ve parşömen üzerine yazılan bilgileri korumak için yapılan tahta kutulara kadar eskiye dayanır.¹⁵ Bu durum Kur’an’da “rakk” (ince deriden yapılan parşömen) üzerine yazılı kitaba yemin edilerek bahsedilir (et-Tûr 52/3).¹⁶ Kitap formundaki ilk cilt ise, M.S 4. yüzyılda Romalılar dönemine ait papirüs üzerine meşin kaplanarak yapılmıştır. Geleneksel kitap sanatlarımızdan olan ciltçiliğin sanat eseri niteliği taşıyan ilk örnekleri 8.-9. yüzyıllarda Mısır’da Koptlar ve Orta Asya’da Uygurlar rastlanmıştır. 11. yüzyıl sonlarına doğru Anadolu’ya hakim olan Selçuklular eliyle bu sanat önemli bir gelişme kaydetmiş, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı cilt sanatı en güzel örnekleriyle zirveye ulaşmış olup bu durum 20. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Cildin Bölümleri

Klasik bir cilt; alt ve üst kapak (ön-arka veya sağ-sol kapak), sırt (dip), sertab, mikleb gibi bölümlerden oluşmaktadır (Şekil 3).¹⁷



Şekil 3. Klasik cildi oluşturan bölümler¹⁸

Ana hatlarıyla konuyu ifade etmek gerekirse; yazının kullanılmaya başlanması, yazılı metinlerin korunması ihtiyacı doğmuş ve bu süreçte birçok farklı malzemeler denenerek kullanılmıştır. Derinin yazılı metinleri koruması için kullanılmaya başlamasından sonra cilt kapak kavramı oluşmuş, yazılı metinleri koruma hedefine ulaşıldıktan sonra estetik kaygıyla beraber işin içine süsleme sanatı girmiş ve bu sanatta ciltçilik sanatını geliştirmiştir.

¹⁵ Serkan İlden, “Tahrip Olmuş El Yazmalarının Onarım Ve Tedavi Teknikleri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, (Ocak 2009), 66.

¹⁶ Bozkurt, “Deri”, 175.

¹⁷ Arıtan, “Ciltçilik”, 551-553.

¹⁸ Bekir Şahin, “Klasik Cilt Sanatı”, *Konya Araştırmaları* (Erişim: 20 Nisan 2023).

Geçmişten günümüze farklı şekillerde korunarak gelen kültürel ve tarihsel yönden önemli bir yere sahip olan eserlerimizi aynı titizlikle, uygun koşullarda koruyarak gelecek nesillere aktarmak gerekir. Öncelikle buna, eserlerin bulunduğu ortamda bozulmalarına sebep olan faktörleri belirleyerek mevcut ortam koşullarını iyileştirerek başlanmalıdır. Ayrıca hasara yol açan etkenler ortadan kaldırılarak ya da yavaşlatılarak oluşacak hasarlar en aza indirilmelidir. Eserlerde oluşacak bozulmaların sebeplerini belirlemek bu sebepleri tanımaktan geçer. Buna bağlı olarak anlatacağımız eser üzerinde yapılacak uygulama aşamalarına geçmeden önce eserlerin bozulma etkenlerini ayrı bir başlık altında ele almanın gerekli olduğu düşünülmüştür.

2. CİLTİ ESERLERİN BOZULMA ETKENLERİ

Tablo 1. Depo alanlarında çevresel faktörlerin eserlere etkisi¹⁹

FAKTÖR	DÜZEY	GÖRÜLEN ZARAR
BAĞIL NEM (RH)	YÜKSEK (%65 ÜZERİ)	-Miroorganizma gelişimi ve böcek salgını -Asit hidrolizli kataliz ile kağıdın kimyasal bozunmasının hızlanması -Demir mazı mürekkebinin korozyonu -Foxingin artması
	DÜŞÜK (% 40 ALTI)	-Çoğunluklu olarak parşömen ve ciltte esneklik kaybı -Yüksek sıcaklıkla birlikte cilt materyallerinde, yapısında ve yapraklarda kırılabilirlik
	DÜZENSİZ (YÜKSEK- DÜŞÜK)	-Özellikle farklı boyutlarda eserler aynı raflara dizilmişse cilt ve metin kısmında biçim bozulması
SICAKLIK	YÜKSEK	-Düşük nemle birlikte kağıtta kuruluk, kıvrılma ve biçim bozulması -Yüksek nemle birlikte mikroorganizma gelişimi hızının artması
	DÜŞÜK	-Uygun ya da düşük nemle birlikte çoğu materyal için uygun depolama koşulu -Derideki yağların katılaşığı ve esnekliğin azaldığı donma derecelerine yakın olmadığı sürece daha az problem
IŞIKLANDIRMA	TÜMÜ	-Doğal ya da yapay tüm ışıklar bozulmalara neden olurlar ve verdikleri zarar kümülatiftir. -Uv radyasyonu, rengin açılmasına, renk değişimine, derinin dökülmesi, cilt bezinin zayıflaması, kağıdın kırılabilirliğinin artması ve sararması
HAVA SİRKÜLASYONU	YÜKSEK	-Aşınma ve bina etrafındaki tozun aşırı miktarda hareketi
	DÜŞÜK	-Mikroklimaların düzenlenmesine bağlı olarak mikroorganizma ve böcek salgınlarının artma riski
ATMOSFERİK KİRLİTİCİLER	TÜMÜ	-Temel kirleticiler; ozon, toz ve sülfüroksit ve nitrojen oksit -Gaz halindeki kirleticiler bütün organik materyalleri zayıflatır. Genel toz ve kir kağıdı lekeler -Mikroorganizma ve böcek riskini artırır.

Genelde organik malzemeler kullanılarak oluşturulan ciltli eserler kullanıldıkları dönemlerden bu yana farklı sebeplerden dolayı bozulmalara maruz kalmışlardır. Bu bozulmaları iki farklı başlık altında ele alabiliriz;

- Eserin üretim biçiminden / malzemesinden kaynaklanan bozulmalar
- Ortam koşullarının tetiklediği bozulmalar

¹⁹ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEK), "Kitap Şifahanesi ve Arşiv Dairesi Başkanlığı" (Erişim: 3 Mayıs 2023).

Eserin üretim biçiminden kaynaklanan bozulmalar;

- Sertabın bağlantı kısımlarından kopması genellikle dışı deri, içi kumaş ya da deri yapılı, bazen iç kısımlarında farklı malzemeye rastlanılabilir.
- Mıkletin kalın olması ya da kitabın ağır olup yatay depolanması nedeniyle oluşan baskının oluşturduğu iz.
- Cetvellerde kullanılan ‘yeşil altın’ kağıdı keserek tahribata yol açması, ‘jengar’ adı verilen bakır oksit içerikli parlak yeşil boyanın zaman içinde kağıdı kırılğanlaştırması.
- Kullanılan aherin zaman içerisinde sayfaların birbirine yapışmasına neden olması.
- Kapakların murakka kartondan yapılmasından dolayı zamanla deforme olması ve tabakalara ayrılması.
- Dikişin destek kullanılmadan doğrudan fasiküller üzerine ve gerdirilerek yapılması. Dikişte kullanılan ipliklerin balmumundan geçirilmiş olması zamanla dikiş yerlerinde lekelenme ve kırılğanlık oluşturması.
- Şirazenin gergin olması ve örülüş biçimi, sayfaların yırtılmasına neden olur.²⁰

Ortam koşullarının tetiklediği bozulmalar;

- Sıcaklık ve Bağlı Nem
- Işık
- Hava Kirliliği
- Böcekler ve Kemirgenler
- Mikroorganizmalar
- Diğer Bozulmalar.

şeklinde sıralanabilir.²¹ Çevresel etkenlerin esere olan etkisi verilen tabloda ayrıntılı bir şekilde paylaşılmıştır (Tablo 1).

Eserlerin bozulma sebeplerine kısaca değindikten sonra bulunduğu ortam şartlarından dolayı yüzeyinde oluşan tahribatın iyileştirilmesi için laboratuvara getirilen eserde, uygulanan restorasyon- konservasyon çalışmalarından bahsedebiliriz.

13./14. YÜZYILA AİT TARİHİ KİTAP KAPAĞINA UYGULANAN RESTORASYON VE KONSERVASYON ÇALIŞMALARI

Konservasyon işlemine alınacak olan eser öncelikle ön incelemeye tabi tutulup gerekli değerlendirmeler yapıldıktan sonra restorasyon ve konservasyon uygulamasına alınır. Restorasyon ve konservasyon sürecinde izlenen yöntem sırasıyla şu şekildedir:

Künye

Kayıtlı olduğu müzeden alınan bilgiler doğrultusunda eserin künyesi oluşturulmuştur (Tablo 2).

Tablo 2. Künye Bilgisi

Eserin Kayıtlı olduğu müze	Bursa Türk İslam Eserleri Müzesi
Envanter No	Etütlük- 203
Müzeye Geliş Tarihi / Nereden geldiği	?
Yeri	Depo
Eser Tanımı	Mıklet
Dönemi	13.-14. yüzyıl
Eser Ölçüleri (en x boy x kalınlık)	56cm x 10cm x 4mm
Malzemesi	Deri-Kağıt

²⁰ İrfan Dağdelen vd. *Nimet Bayraktar'a Armağan* (İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1949), 32-37.

²¹ Serkan İlden, “Tahrip Olmuş El Yazmalarının Onarım Ve Tedavi Teknikleri”, 70.

Eserin Hasar Durumu

Konservasyon işlemi için laboratuvara alınan eserin, ön incelemeleri yapılarak üzerindeki bozulmalar belirlenip belgeleme işlemi yapılmıştır (Tablo 3).

Tablo 3. Eser Üzerinde Belirlenen Bozulmaların Şematik Gösterimi²²

Mevcut Durum	(1)	Çok Kötü (✓)	(2)	Kötü 0	(3)	İyi 0	(4)	Çok İyi 0
Eser Üzerinde Tespit Edilen Bozulmalar								
(✓)	Aşınma	(✓)	Eski Onarımlar	(✓)	Renk Değişimi	(✓)	Foxing	
(✓)	Tozlanma	(✓)	Pamuklaşma	(✓)	Parça Kaybı	(✓)	Deri Yüzeyde Çatlama	
(✓)	Yırtılma	(✓)	Soyulma	(✓)	Yırtıklar	(✓)	Nem Kaybı	
(✓)	Delinme	(✓)	Sertabın Ayrılması	(✓)	Kıvrılma	0	Böcek Larvası	
(✓)	Lekeler	(✓)	Miklebin Ayrılması	(✓)	Işık Hasarı	(✓)	Kağıdın Lif Dokusunda Bozulma	
(✓)	Murakkanın Tabakalara Ayrılması	(✓)	Varaklarda Çatlama/Dağılma/ Solma/ Dökülme/Korozyon	0	Mürekkepte Dağılma/ solma/ Dökülme/Korozyon	(✓)	Boyada Dağılma/ solma/ Dökülme/ Çatlama/Korozyon	
(✓)	Katlanma	(✓)	Deri Yüzeyde Kırılma	(✓)	Deformasyon	(✓)	Su Lekesi	
0	Çizikler/Kesikler	(✓)	Eksik Kısımlar	(✓)	Deride Büzüşme	0	Mikroorganizma	

Belgeleme

Eserin detaylı fotoğraf çekimleri yapılarak restorasyon işleminden önce belgelemesi yapılmıştır (Resim 1, 2, 3, 4, 5, 6).



Resim 1-2-3-4. Eserin ön ve arkadan genel görünümü



Resim 5-6. Eserin ön ve arkadan detay görünümü

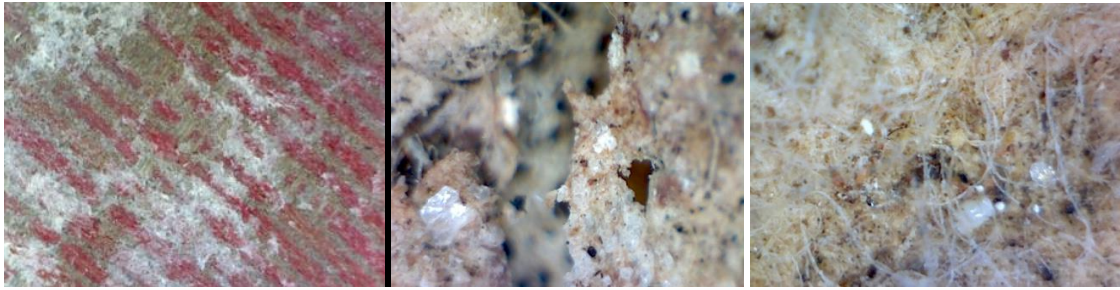
²² Eser yüzeyinde oluşturulan bozulma lejantları Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından oluşturulan belgeleme formundan yararlanılarak hazırlanmıştır.

Analiz

Belgeleme işlemi tamamlanan eserin, mikroskop ve XRF cihazı ile detaylı analizleri yapılmıştır. Mikroskop ile yapılan inceleme çalışmalarında, deri yüzeyinde oluşan nem kaybından kaynaklı çatlama, kırılma gibi mevcut bozulmalar, mukavva üzerinde bulunan tekstili oluşturan ipliklerde lif kırılmaları ve ayrışmalar tespit edilmiştir. XRF ile yapılan inceleme sonucunda cetvel kısmında ve orta göbekte bulunan geometrik motifte altın olduğu tespit edilmiştir (Resim 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14)



Resim 7-8-9. Yüzeyde oluşan bozulmaların mikroskop görüntüleri



Resim 10-11-12. Yüzeyde oluşan bozulmaların mikroskop görüntüleri



Resim 13-14. XRF ile deri yüzeyde ölçüm yapılması

Kullanılan Malzemeler

Mekanik Aletler; falçata, çeşitli ebatlarda fırçalar, bambu çubuk, sargı bezi, pamuk, cımbız, penset, bisturi, silgi tozu, vakumu ayarlanabilir hepa filtrelili çekme cihazı, cam ağırlıklar, presleme işkenceleri, kağıt kumpası, kemik ıstaka, su kalemi,

Kimyasal Malzemeler; alkol, saf su, lanolin, vazelin, gliserin, badem yağı, cmc (karboksi metil selüloz)

Tümlene malzemeleri; Japon kağıdı, tıraşlanmış deri parçaları.

Yardımcı malzemeler; Kurutma kağıdı, holytex.



Resim 15-16. Eser Restorasyonunda kullanılan bazı el aletleri (TYEK, Fotoğraf, 2023).

Konservasyon Aşamaları

Eser yüzeyine uygulanan genel temizlik aşaması: Eserin mukavva ve deri yüzeyinde biriken tozlar fırça ile süpürülmüştür. Yüzeyde gözle görülmeyen tozların detaylı temizliği, HEPA filtreli ayarlanabilir vakum cihazı ile yapılmıştır (Resim 17, 18, 19). Ön ve arkası tamamen tozdan arındırılan yüzeyin deri kısmının ıslak temizliği, öncelikle bambu çubuğa sarılmış pamuk yardımı ile alkol-su karışımı kullanılarak yapılmış, sonrasında suyla seyreltilmiş cmc ile ıslak temizliğe devam edilmiştir. Kullanılan cmc aynı zamanda derinin kaybettiği nemi geri kazandırarak eserin nemli kalmasını sağlamıştır (Resim 20-21).



Resim 17-18-19. HEPA filtreli ayarlanabilir vakum cihazı ile yapılan temizlik uygulamaları



Resim 20-21. Cmc ile yüzeyin nemlendirilmesi ve temizlenen yüzeyin genel görüntüsü

Mukavva tabakasında, kağıtları birbirine bağlayan yapıştırıcının bağlayıcı özelliğini yitirmesi, katmanların ayrılmasına neden olmuştur. Yeniden sağlamlaştırma işlemine ihtiyaç duyulması, deri yüzeyde oluşan parça kayıplarının tamamlanması, derinin nemi ve esnekliğini yeniden kazandırma uygulamalarının yapılması için deri ve mukavvanın ayrılması gerektiği öngörülmüştür. Deri tabakasını mukavvadan ayırmak için, su ile yeterince seyreltilmiş cmc kullanılarak, bisturi, falçata ve penset yardımıyla kontrollü bir şekilde deri ve mukavva birbirinden ayrılmıştır (Resim 22, 23).



Resim 22-23. Mukavvanın seyreltilmiş cmc ile deriden ayrılması

Mukavva üzerine yapılan işlemler: Kitap ciltlerinde kullanılan mukavva, aynı kalınlıktaki kağıtların yatay ve dikey olmak üzere, organik bağlayıcılar kullanılarak, üst üste yapıştırılmasıyla oluşturulur. Birbirinden ayrılan mukavvayı oluşturan kağıt katmanları aralarına giren toz, fırça yardımıyla temizlenmiştir. Neme maruz kalan eserin mukavva kartonunda dalgalanma, pamuklaşma ve de-

formasyon oluştuğundan kenar kalınlıklarında fark görülmektedir. Aynı zamanda kenar ve köşe kısımlarında kıvrılma ve yırtıklar bulunmaktadır. Mukavvanın ara katmanlarına, uygun kalınlıktaki japon kağıdı ile tamamlama yapılmış, seyreltilmiş cmc kıvrılmış yerlere sürülerek kemik ıstaka yardımıyla bu kıvrılmalar düzeltilmiştir (Resim 24, 25, 26, 27).

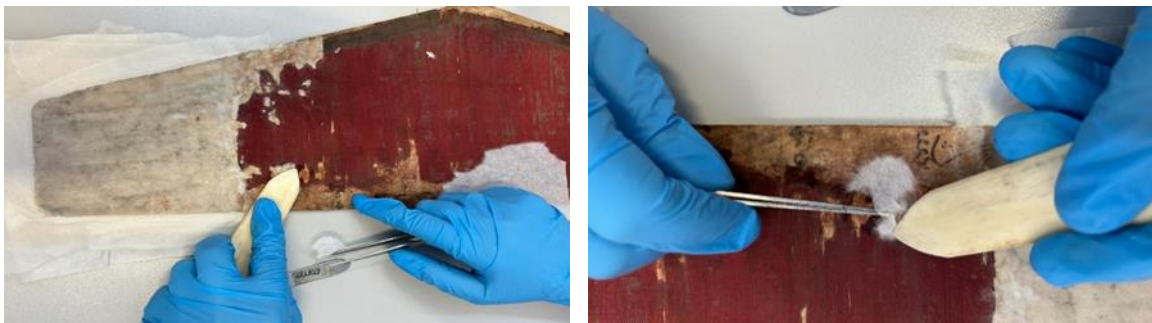


Resim 24-25. Mukavvanın kenar kalınlıklarının hassas kumpas ile ölçümünün yapılması



Resim 26-27. Mukavvanın ön ve arka yüzeyinin japon kağıdı ile tamalanması, aralarının aynı malzeme ile desteklenerek kenar kalınlıklarının eşitlenmesi.

Bu uygulamadaki amaç, mukavvayı oluşturan kağıtlardaki eksik kısımları tamamlamak, kaybettiği mukavemeti geri kazandırmak ve kenar kalınlıklarını eşitlemektir. Pres altında yeterli süre kalarak tam kaynaşma yapan mukavva, üzerinde bulunan tekstil yüzeyi alkol-su ile temizlenmiştir. Temizlenen yüzeyde bulunan tekstili oluşturan iplikler cmc ile yapıştırılmıştır. Tekstilin kenarlarında oluşan yırtık kısımlara japon kağıdı ile dolgu yapılarak boşluklar doldurulmuş ve etrafındaki yırtıklar sağlamlaştırılarak düz bir yüzey oluşturulmuştur (Resim 28, 29).



Resim 28-29. Tekstil kısmında oluşan boşlukların ve kenar yüzeyinin japon kağıdı ile tamamlanması

Bu işlemten sonra mukavva, kurutma kağıdı üzerine koyularak üzerine yapışmasını önlemek için hollytex ve üzerine tekrar kurutma kağıdı koyularak pres altına alınmıştır. Prese alınan mukavvanın kenarlarında oluşan fazla Japon kağıtları kesilerek zımparalama işlemi yapıldıktan sonra deri ile yapıştırılma aşamasına geçilmiştir (Resim 30, 31, 32, 33, 34).



Resim 30. Temizliği ve sağlamlaştırması tamamlanan mukavvanın birbirine su bazlı tutkal ile yapıştırılması



Resim 31-32. Birbirine yapıştırılan mukavvanın pres için hazırlanması



Resim 33-34. İşlem yapılan mukavvanın pres altına koyulması-sonrasında yapılan zımpara işlemi

Deri üzerine yapılan işlemler: Mukavvadan saf su ile seyreltilmiş cmc uygulanarak bisturi ve penset yardımı ile kontrollü bir şekilde ayrılan derinin yüzeyine saf su, lanolin, vazelin ve gliserin ile hazırlanan karışım, sargı bezi ile tampon yapılarak uygulanmış, derinin kaybettiği nemi ve esnekliği yeniden kazandırılması sağlanmıştır. Yumuşatma işlemi birkaç gün kontrollü bir şekilde devam ederek her uygulama sonrasında bükülmemesi için cam ağırlıklar ile pres altına koyulmuştur. Yumuşatma işlemi tamamlanan derinin eksik kısımları uygun deri parçaları ile su bazlı tutkal yardımıyla yapıştırılarak tamamlanmıştır (Resim 35, 36).



Resim 35-36. Eksik kısımların tıraşlanarak uygun deri parçaları ile tamamlanması

Temizleme, yumuşatma ve tamamlama aşamalarından geçen deri, mukavva üzerine eşit şekilde sürülen su bazlı tutkal ile arada hava boşluğu ve kat izi olmadan kontrollü bir şekilde yapıştırılmıştır. Yapıŝtırma işlemi yapılan deri üzerine hollytex ve kurutma kartonu koyularak pres altına alınmıştır. Yeterli süre pres altında kalarak kuruyan deri presten karılarak deri ve mukavva yüzeyde yapılan tamamlamalara uygun boya ile renklendirme işlemi yapılmıştır (Resim 37, 38, 39, 40).



Resim 37-38. Derinin mukavva üzerine su bazlı tutkal ile yapıştırılması



Resim 39-40. Yapıŝtırma işlemi tamamlanan derinin pres altına koyulması

Son aşama olarak, altın ile cetvel kısımları tamamlanan eserin uygulama sonrası fotoğrafları çekilerek belgelenmesi yapılmış restorasyon ve konservasyon uygulamaları tamamlanmıştır (Resim 41, 42).



Resim 41-42. Restorasyon-Konservasyon işlemi tamamlanan eserin fotoğrafla belgelenmesi

SONUÇ

Yazılı metinlerin korunması amacıyla derinin cilt kapak olarak kullanılmaya başlanması, ilerleyen zaman içerisinde çeşitli sebeplerle deformasyona maruz kalan ciltlerin yeniden restorasyon ve konservasyonunu gündeme getirmiştir. Ortam şartlarındaki bağıl nem, sıcaklık, ışık ve bozulmaya neden olan diğer etkenlerin zaman içerisinde ciltte oluşturduğu tahribat, geçmişten günümüze çeşitli teknikler kullanılarak restore edilmeye çalışılmıştır. Günümüzde laboratuvar ortamında daha gelişmiş malzeme ve materyaller kullanılarak yapılan restorasyon-konservasyon çalışmalarında öncelikle cildin hasar tespiti yapıp bozulma nedenlerinin ortadan kaldırılması için nasıl bir teknikle hangi yöntemin kullanılacağı tespit edilir. Bu tespit ve teknikle uygun malzemeler kullanılarak yapılan çalışmanın son derece dikkatli ve itinalı olması gerekir. Zira söz konusu olan bir sanat eserinin korunması ve sonraki nesillere aktarılmasıdır.

Restorasyon ve konservasyon sürecinden geçen eserlerin tekrar bozulma ve deformasyona maruz kalmaması amacıyla alınacak tedbirler, en az restorasyon ve konservasyona gösterilen ihtimam kadar önemlidir. Bu sebeple orjinal sanat eser niteliği taşıyan deri ciltli eserlerin bulunduğu kütüphanelerin bağıl nem, sıcaklık, ışık vb. ortam şartlarının uygun hale getirilmesi cildin bozulmasına etken olan nedenlerin ortadan kaldırılması veya en aza indirilmesi için gerekli fiziki şartların oluşturulması, bunun için teknolojik imkânlardan yararlanılması gerekir. Bizim önerimiz sadece laboratuvar şartlarının geliştirilmesinin yeterli olmayıp kütüphanelerimizin ve ilgili eserlerin teşhir ortamlarının da her türlü teknolojik imkânlara kavuşturulması ve bu nadide sanat eserlerimizin korunmasının sağlanmasıdır.

KAYNAKLAR

- Arıtan, Ahmet Saim. "Ciltçilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/551-557. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bilmiş, Hüseyin Gürsel. *Bursa İnebey Kütüphanesindeki Ortaçağ İslam Ciltlerinin Cilt Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bozkurt, Nebi. "Deri ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/175-178. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Çınar, Nadide. "Deri Eserlerde Önleyici Koruma". *Akademi Sanat Dergisi* 6/12 (Nisan 2021), 42-58. <https://doi.org/10.34189/asd.2021.12.004>
- Dağdelen, İrfan. vd. *Nimet Bayraktar'a Armağan*. İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1949.
- Eldek, Melike. *Yazma Eserlerin Konservasyon Süreci ve Beş Örnek Uygulama*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ersoy, Osman. "Kağıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/163-166. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- İlden, Serkan. "Tahrip Olmuş El Yazmalarının Onarım ve Tedavi Teknikleri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Ocak 2009), 65-87.
- İlden, Serkan. *Türkiye'de Kitap Konservasyonu Kurma Çalışmaları ve Bir Kağıt Restorasyonu Laboratuvarı Kurma Projesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kartal, Mustafa – Tozun, Hatice. "Osmanlı Deri Cilt Sanatı ve Sahtiyan-Meşin Kullanımı". *Journal of Humanities and Tourism Research* 12/3 (2022), 560-572.
- Özdemir, Melda – Kayabaşı, Nuran. *Geçmişten Günümüze Dericilik*. Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2007.
- Şahin, Bekir. "Klasik Cilt Sanatı", *Konya Araştırmaları*. Erişim: 20 Nisan 2023. <https://konyaarastirmalari.blogspot.com/2020/06/klasik-cild-sanati.html>
- TYEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi". Erişim: 3 Mayıs 2023. <http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/Content/UploadFile/Doc/IPM.pdf>
- TYEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Kitap Şifahanesi ve Arşiv Dairesi Başkanlığı". Erişim: 3 Mayıs 2023. http://www.kitapsifahanesi.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=6
- AÜ, Ankara Üniversitesi. "Ankara üniversitesi Açık Ders Malzemeleri". Erişim: 3 Mayıs 2023. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/135102/mod_resource/content/1/2%20DER%4%B0N%4%B0N%20H%4%B0STOLOJ%4%B0K%20YAPISI

İmam Mâtûrîdî'nin Rızık Hakkındaki Düşünceleri

Arş. Gör. Sema Perk*

ÖZET

Bu çalışmada kelimada çokça tartışma konusu olan kader ve irade konusunun bir uzantısı olarak değerlendirilen rızık konusunda, İmam Mâtûrîdî'nin düşüncelerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Rızık meselesi ele alınırken geçmiş ve gelecek arasında bağ kurulmuş ve Mâtûrîdî söylemin nerede durduğu hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Aradaki bağ değerlendirilirken birincil kaynaklardan faydalanılmış, gerektiğinde ise karşılaştırmak amacıyla ikincil kaynaklara da yer verilmiştir. Özellikle İmam Mâtûrîdî'nin günümüze ulaşmış olan Kitâbu't-Tevhid ve Te'vilâtu'l-Kur'an adlı iki eseri değerlendirilirken baştan sona taranmış diğer Mâtûrîdî kaynaklar da bu iki eser ekseninde değerlendirilmiştir. Ayrıca İmam Mâtûrîdî'nin görüşlerini doğru tespit edebilmek adına diğer mezheplerin görüşleri de derinlemesine incelenmiş, aralarındaki farklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Her ne kadar aralarındaki farklılıklar ortaya konulsa da dönemselsel olarak ayrı zaman dilimlerinde kaleme alınmış olmaları ve zaman aşımından kaynaklı bilgi eksikliklerinin bulunması gerekçesiyle çalışmanın kapsamının da aşılabacağı göz önünde bulundurularak aralarında etkileşimin var olup olmadığı konusuna değinilmemiştir. Sonuç olarak ise rızık konusunda İmam Mâtûrîdî'nin Ehl-i Sünnet eksenli çizgiden ayrılmadığı ancak meseleleri değerlendirirken akli yorumları da ihmal etmediği gözden kaçmamıştır.

Anahtar Kelimeler; Kelam Ekolleri, Mâtûrîdî, İrâde, Rızık, İmtihan.

GİRİŞ

Tarih boyunca, insan her zaman kendisini anlama ve anlamlandırma çabası içerisine girmiştir. Varlığını anlamaya çalışmış ve eserden müessire intikal eden bir yol izleyerek yaratıcı ile etkileşim haline girmiştir. Onun bu anlamlandırma çabasında hiç şüphesiz din de payını almıştır. Özellikle İslam dini gibi evrensel bir dinin varlığı onun kendisini ve yaratıcısını tanımada etkin bir rol oynamıştır. Nitekim diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam dini de tevhidi vurguluyor ve insanın yaratılış gayesini ortaya koyuyordu. Başlangıçta yalın bir şekilde anlaşılmaya çalışılan din tarih içerisinde hep aynı minvalde kalmamış; aksine her grup ve topluluk tarafından farklı biçimde anlaşılmaya çalışılmıştır. Hal böyle olunca özellikle Hz. Peygamber gibi bir din otoritesinin vefatıyla beraber siyasi ve dini ihtilaflar çıkmış; insanlar özellikle iman gibi bir mesele de nasıl tavır takınacaklarını kestiremez hale gelmiştir. Bunun sonucu olarak insanlar dini konularda naslara yönelmiş ve bu doğrultuda meselelere çözümler üretilmeye başlanmıştır. Söz gelimi Hz. Peygamber'in vefatıyla beraber başta hilafet konusu olmak üzere gerek siyasi gerek toplumsal anlamda problemler ortaya çıkmış ve Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde ihtilafların ve tartışmaların zirveye ulaşmasıyla farklı konularda konuşulur hale gelmiştir. Nitekim, iman ve tekfir gibi önemli meseleler Hz. Ali döneminde olan olaylarda başat rol oynamış ve Emevilerle beraber kader konusu da gündemde yerini almıştır. Daha sonra kelam ekollerinin oluşmasıyla birlikte farklı düşünce yapıları oluşmuş ve artık Hz. Peygamber döneminde konuşulmayan konular da konuşulur hale gelmiştir. Özellikle sonraki dönemlere tekâbul eden Emevi iktidarı karşısında

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

kader meselesi tartışılmış ve insanın ilahi irade karşısında karşısındaki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Hal böyle olunca iradeyle bağlantılı olması hasebiyle feri bir mesele olarak rızık konusu da bu durumdan payını almıştır. Kalam ilminde bu mesele kader konusu bahsinde her mezhep tarafından kendi yöntemleri ile ele alınıp tartışılrsa da her mezhep için benzer bir genelleme yapılmamıştır. Nitekim Kerrâmiyye gibi bir mezhep bu konuyu ilahi irade içinde değerlendirmemiş; konunun Allah'ın sıfatları ile bağlantılı olması gerekçesiyle bu meseleyi ilahi sıfatlar bahsinde ele alıp, incelemiştir. Rızık konusu her ne kadar farklı başlıklar altında işlense de genel olarak her mezhep nu konu hakkında belli başlı düşüncelere sahip olmuştur. İşte tam da bu meyanda kalam ilminin önemli simalarından birisi olan İmam Ebu Mansur el-Mâtürîdî de konuyu ele almış; farklı kanallarla meseleyi izah etmiştir.

İmam Mâtürîdî (ö.333/344), ¹ Maverâunnehir'de² yaşamış, Ehl-i Sünnet'in³ ana kolundan birini oluşturan Maturidilik ekolünün kurucusu kabul edilmiştir.⁴ Kendisi her ne kadar Eş'arî kadar kalam camiası içinde yaygın ve bilinen bir isim olmasa da takipçileri onu anlamaya çalışmış ve onun görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.⁵ İmam Mâtürîdî kendi döneminde ihmal edilen bir kişi olmakla beraber sonraları takipçileri onun sistemini geliştirmiş ve onun görüşlerine mezhep hüviyeti kazandırmışlardır. Özellikle rızık konusunda bazı takipçilerinin onun görüşlerini benimsediği söylenebilir.

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN RIZIK HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Mâtürîdî, akıl-nakil konusunda akıl nakil dengesini gözetmiş ve meseleleri bu ekseninde ele almıştır. O, katı bir akılcı ne de katı bir nakilci kabul edilebilir. İki arasında bir yol benimsemiş; konuları da bu ekseninde değerlendirmiştir. Özellikle kader konusunda insanın cüz'î iradesinin varlığını ortaya koyup ilahi irade karşısında farkındalığını belirtmesi insana hürriyetini hissettireceği bir alan açmıştır. Yine O, kader konusunda insanın ezeli yazgıya mahkum olmadığını ve fillerinden sorumlu olduğunu vurgulayarak insana bir varlık kazandırmıştır. Bununla bağlantılı olarak da birçok meseleyi kader konusuyla bağlantılı olarak ilahi iradeyi de devre dışı bırakmaksızın sorumluluk ekseninde ele almıştır.

Mâtürîdî rızık konusunu da irade ve kesb⁶ konuları içerisinde değerlendirmiştir. Onun konuya yaklaşımı salt bilgiden ibaret olmayıp aynı zamanda Mu'tezile'nin haramın rızık olmaması görüşüne karşı bir duruştur. Mu'tezile, haramın rızık olduğunu kabul eden bir ekol değildir.⁷ Onlara göre haram, Allah'ın adalet prensibine aykırı bir davranış olması ve aslahı vermekle yükümlü olması gerekçesiyle Allah'a ait bir eylem değildir. O, bizzat insanın kendisinin elde ettiği bir şeydir. Bu yüzden Allah'ın haramı rızık olarak vermesi aslah prensibine terstir. Ayrıca kişinin irade sahibi olması ve fiil yapacak kabiliyette yaratılması haramın rızık olmamasını doğrular mahiyettedir. Nitekim, Mu'tezile mezhebinde asıl olan rızıkta faydalanmanın ve mülkiyetin var olmasıdır. Ehl-i Sünnet'in rızık anlayışında ise mülkiyet temel bir şart değildir.

İmam Mâtürîdî diğer Ehl-i Sünnet ekollerinde olduğu gibi rızıkın temel anlamının "insanın beslendiği ve kuvvet kazandığı şey"⁸ olduğunu kabul eder. Yine de Mâtürîdî de rızık tanımı yalnızca bundan ibaret değildir. O, rızıkın faydalanma özelliğine odaklıdır. O'na göre rızıklar bu dünya hayatı ile ilgili olacağı gibi, ahiret hayatında verilen nimetler de bu kapsama dâhildir.⁹ O, rızık diğer mezheplerde olduğu gibi yalnızca haram ve helal şeklinde tasnif etmez. Onun tasnifatı farklı şekillerde

¹ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146-151.

² Osman Aydın, Fethinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 32.

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/525-530.

⁴ Ahmet Ak, Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 440-441.

⁵ Abdullah Demir, Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, PhD Thesis, 2014), 42-43.

⁶ Mustafa Çağrı, "Kesb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/302-304.

⁷ Mustafa Şen, Kur'an'da Zenginlik ve Fakirlik (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 55-56.

⁸ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 15/226-229.

⁹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 8/138.

ele alınabilir şekildedir. Örnek verilecek olursa Ona göre bu dünya da mülk, eş, çocuk, ¹⁰ yenilen-içilen şeyler, ¹¹ zenginlik¹² vs. rızık olacağı gibi ahirette cennet, ¹³ cennetin içindeki meyveler, cehennemde zakkum ve kaynar su¹⁴ vs. gibi unsurlarda rızıktır. Yine o rızık yalnızca yiyecek-içecek gibi maddi şeylerden olduğu görüşüne karşı çıkar. Rızıkta manevi şeyler de vardır. Söz gelimi Risâlet ve nübüvvet ya da Kur'an, tevhîd inancı¹⁵ gibi insanlara fayda sağlayan şeyler de rızıktır. Yine onun rızık tasnifi yalnızca bu maddi-manevi ya da haram-helal cinsinden değildir. Aynı zamanda rızıklar sebeplilik açısından da değerlendirilir. Bazı rızıklar sebeplere bağlı iken bazı rızıklar sebeplere bağlı olmayıp, Allah tarafından verilir. Mesela yağmurun yağması yeryüzündeki bitkilerin sebebi iken nübüvvetin verilmesi herhangi bir şeyin verilmesinin sebebi değildir.¹⁶

O, rızık meşruiyet açısından da değerlendirmiştir. O'na göre haram şeylerde rızıktır. Eğer haram rızık olmasaydı Allah'ın kudreti acizlikle vasıflanmış olurdu ki bu muhaldir.¹⁷ O, hayvanların mülkiyet sahibi olmamasına rağmen Allah'ın onları da rızıklandırıldığını kabul eder. Yine de hayvanlar ile insanlar arasında rızık konusunda farklılık vardır. Ona göre insanlar yenilen-içilen şeylerin cinslerinin çeşitliliğinden dolayı hayvanlardan daha üstündür. Nitekim onların yiyeceği sert ve katı şeyler olduğu gibi insan tabiatının hoş görmediği şeyler de olabilir. Ayrıca o insanlara "tayyip" rızık verilmesini de hayvanlara karşı üstünlük olarak görür. Buna dayanarak bazı insanlara helal olsa da tabiatları gereği bazı şeyleri sevmeyebilirler fakat tayyip insan tabiatının hoşuna giden şeylerdir bu ise hayvanlarda yoktur.

Onun rızık taksimi konusunda da farklı görüşleri vardır. Ona göre bu âlemde rızık taksiminde eşitlik yoktur. Allah rızık taksiminde yegâne otoritedir. İnsanların bazıları çalışıp çabalasa da bazen istediklerine ulaşamayabilir. Mamafih, rızık dengesinde mümin kâfir arasında da denge yoktur. Mesele katı ve azılı bir kâfir müttakî bir müminden daha zengin olabilir. Bunun tam tersi de mümkündür. Üstelik bu âlemde efendilik kölelik gibi ast-üst ilişkisinin olduğu bir sistem vardır. Kısaca Allah'ın dostu ya da düşmanı olmak veya Allah katında değerli değersiz olmak rızık konusunda kriter değildir. Diğer taraftan âlemde eşitsizliğin olması dünyanın nizamı için zorunludur. Şayet bu dünya da herkes eşit konumda olsaydı kimse kimsenin işini yapmaz ve istihdam sağlanmazdı. Ayrıca O, bu dengenin bu dünya da olmamasını ahiret hayatına bir delil olarak görür. Bununla birlikte Mâtürîdî imtihan kavramına vurgu yapar. O, bu âlemdeki dengesizliği imtihan kavramıyla açıklar. Nitekim bazı insanlar şükürle imtihan olurken, bazıları sabırla imtihan olabilir. Bu meyanda zengin şükürle, fakir ise darlığa ve zorluğa karşı sabırla imtihan olmaktadır. Yine de o katı tevekkül anlayışını savunmaz. Bu durum karşısında o özellikle kıtlıkla ilgili yaptığı açıklamalarda insanın yerinde açıklıkla ölümü beklemesini doğru bulmaz. Bu durumda kişiye düşen yeryüzünde kendisi için tahsis edilmiş rızık aramasıdır, göç edip hicret etmesidir. Bunlara ilave olarak O, zenginlik fakirlik dengesinin kurulmasını da söyler. Bunun için zengin zekât ve infak etmesi gerektiğine vurgu yapar. Zira zekât, fakirin zengin malının içerisinde yaratılan hakkıdır; bunun ona iâde edilmesi gerekir.

O, Allah'ın Rezzak sıfatını da ele alır. Bu sıfatın hakiki anlamda Allah'a ait olduğunu, diğer varlıklara kullanılmasının mecaz olduğunu söyler. Ayrıca bu sıfattan anlaşılan mananın ise mutlak manada rızıklandırma yetkisinin ve kudretinin Allah'a ait olması gerçeğidir. Yine o rızık konusunda Kur'an'da farklı ifadelerin yer aldığını belirtir. Mesela rahmet kelimesi rızık yerine kullanılan bir kavramdır.

¹⁰ Matürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an, 2018, 8/132.

¹¹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Matürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 2/325-326.

¹² Matürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an, 2018, 8/170-171.

¹³ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Matürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 11/450.

¹⁴ Matürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an, 2019, 15/548.

¹⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Matürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 9/332-333.

¹⁶ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Matürîdî, Te'vilatü'l-Kur'an (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 6/273.

¹⁷ Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 546.

SONUÇ

İmam Mâtürîdî rızık konusunda tümel bir yaklaşım sergileyerek faydalı olan şeyleri rızka dâhil eder. Onun görüşleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde rızık yalnızca gıdalanmadan ibaret görmediği fark edilir. Nitekim onun rızık anlayışında fayda temel bir etmen haline gelir. Üstelik rızık yalnızca bu dünyadaki nimetlerden ibaret olmadığı; ahirette verilen ve rızık kapsamında sayılan pek çok şeyin de bu şümulde değerlendirileceğine vurgu yapar. İnsanın rızıkta etkin bir varlık olmadığını fakat bunu düşünerek hiçbir fiil yapmamasını da tavsiye etmez. Nitekim Ona göre âlem sebeplilik ilkesi çerçevesinde yaratılmıştır ve insana düşen bu sebepleri keşfetmektir. İnsanın ilahi kaderi bilmemesi neyin kendisi için neye sebep olduğunu bilmemesine dolayısıyla fiil yapabilecek kuvvesinin olduğuna dair açık delildir. Özellikle kıtlık ve darlıkta bunu yapmazsa kendisini ölüme terk eder. Şayet O, katı tevekkül anlayışını savunsaydı, yeryüzünde dolaşılıp, rızık arayınız ayetinde harcanılması istenilen çabayı geri plana atardı. Onun bu yaklaşımı yalnızca çağında var olan problemlere ışık tutmaz aynı zamanda modern çağda da meydana gelen bu tarz problemlerin anlamlandırılmasına da yardımcı olur. Söz konusu fakirlik ve zenginlik ya da imtihan gibi konular her çağda var olagelmiş; insan bu konular karşısında nasıl bir tutum sergileyeceğini bilemez hale dönüşmüştür. Mâtürîdî ise görüşleri ile her çağda rızıkla karşılaşacak sorunlara ortak paydaya sahip cevaplar üretmiştir. Örnek verilecek olursa kıtlık denilen musibet her dönemde var olagelmiş ve insan ilahi irade karşısında buna boyun eğmesi gerektiği kanaatine varmıştır ancak Mâtürîdî insanın iradesinin olduğunu vurgulayarak kendisinin eylem yapan varlık olduğuna odaklanmıştır. Böylece bu durumda olan insanın yeryüzünde kendisi için yaratılan rızık aramak için bir faaliyette bulunur hale gelmiştir.

Yine o, görüşlerini ifade ederken özellikle haram rızık meselesinde diğer mezhepleri de dikkate alan bir mütekellimdir. Nitekim o, konuları ele alırken yalnızca görüşler serdetmemiş; aynı zamanda diğer mezheplerin görüşlerine de cevaplar üretmiştir. Bu nokta da Mu'tezile ekolüne çeşitli argümanlar sunmuştur. Buna ilaveten o insanın sorumluluğuna da işaret eder. Tüm bunlardan sonra imtihan kavramına vurgu yaparak, bu dünyanın imtihan yurdu olduğunu hatırlatır. Mamafih; imtihan âleminde insanın neyle imtihan olacağı bilinmediği için insan çalışmalı ve çaba sarf etmelidir. Sıkıntı ve zorluk karşısında sabretmeli ve verilen nimetler karşısında da şükür ibadetini yerine getirmelidir. Aksi halde kendisi pasif konuma düşerek, ne yapacağını bilemez bir varlık haline gelir. Netice itibarıyla Allah'a bağlı ve O'nun istekleri doğrultusunda âlemin kurallarının işlediğini ifade eder. Yine de insan çalışmalı ve imtihan âleminde olduğunu unutmamalıdır. Nihai olarak ise tevekkülü de ihmal etmemelidir.

KAYNAKLAR

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*. İstanbul: Türkiye Çağrıcı, Mustafa. "Kesb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/302-304. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Demir, Abdullah. *Ebü İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, PhD Thesis, 2014.
- Mâtürîdî, Muḥammad Ibn-Muḥammad al-. *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 11. basım., 2018.
- Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şen, Mustafa. *Kur'ân'da Zenginlik ve Fakirlik*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Balkan Savaşlarında Hilal-i Ahmer Cemiyeti Faaliyetleri

Semanur Coşkun*

ÖZET

Hilal-i Ahmer Cemiyeti, 11 Haziran 1868'de Cenevre Sözleşmesi temelinde kurulmuş uluslararası bağlantıya sahip bir cemiyettir. Gerek savaşlarda gerek sosyal ihtiyaçlarda, gerek doğal afetlerde halk kalkınmasında önemli rol oynamıştır. Günümüzde de Kızılay adıyla halen daha çalışmalarına devam etmektedir. Kuruluşu her ne kadar Cenevre Sözleşmesi ile bağlantılı olsa da takındığı merhamet tavrı İslam şuurunun da özündendir. Bu sebeple Osmanlı Döneminden itibaren birçok süreçten geçmesine rağmen faaliyetleri hala devam etmektedir. İçimizdeki vicdani sesin günümüz adı Kızılay'dır. Hilal-i Ahmer, Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşı, Millî Mücadele Dönemi, 1. Dünya Savaşı vb. birçok savaş ve afet döneminde halk/devlet ile işbirliğini sağlamıştır. Bu süreçlerde hem devlet yetkilileri hem halk hem de Salib-i Ahmer Cemiyeti nezdinde birçok mecradan da takdir toplamıştır. Hilal-i Ahmer Cemiyeti hakkında edinilen bilgiler dönemin daha net anlaşılması için önem ifa etmektedir. Çünkü bu yol ile sadece bir cemiyete ya da savaşa değil halkın o dönemki sosyal hayatına da ulaşabilmekteyiz. Konumuz itibarıyla Balkan Savaşı merkezli ilerleyen bir araştırma üzerinde çalışmaktayız. Hazırlamış olduğumuz çalışmada Hilal-i Ahmer Cemiyetinin Balkan Savaşındaki sağlık hizmetlerine, Balkan Savaşında göç eden Müslümanlara (muhacir) ve yayılım gösteren salgın hastalıklarla mücadelesine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Balkan Savaşları, Hilal-i Ahmer Cemiyeti, Muhacir, Salgın Hastalıklar, Sağlık Hizmetleri

GİRİŞ

“İnsanlık”, nefes alan bir canlı oluşumuzun kıymete değer hale gelmesidir. Bireyler aileleri, aileler klanları, klanlar toplulukları, topluluklar devletleri oluşturur. Farklı anlayışta bir grup insanın çıkar çatışması yaşaması olasıdır. Takınılan tavır insanlık olgusuna uygun olduğu müddetçe çatışmalar yıkıcı olmaz. İnsanlığın beraberinde getirdiği vicdan duygusu nefreti törpüler. Bu durumun örneklerini insanlık tarihinde de görmekteyiz.

Örneğin, Hz. Muhammed Mustafa (S.A.V.) insanlığa karşı geçmişten bugüne ders niteliğinde bir duruş sergilemiştir. Kendisi bir beşer olmasına rağmen nefsinin değil İslam mücadelesini başa koymuş ve aslında İslam'ı yayarken insanlığı da yaymıştır. Hz. Peygamber çoğu kişinin üstesinden gelebileceği imtihanlardan geçmiştir. Misal; İslam Peygamber'i, Taif'te taşlanmasına rağmen Taif halkına kin gütmemiştir. Hicret edeceği gün yatağında onu öldürmek için gelen kabile mensuplarına düşmanlık etmemiştir. Amcasının şehadetine sebep olan Hz. Vahşi'yi dahi affetmiştir. Doğduğu toprakları terk etmesine sebep olanları, Müslümanları sırf “Allah birdir!” dedikleri için öldürenleri, işkence yapanları dahi affetmiştir. Medine topraklarında yaşayan tüm kabilelere ve Yahudi dini mensuplarına adaleti ile muamelede bulunmuştur. Benzeri bir durum Eyyubi Hükümdarı Selahaddin

* Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Eyyubi tarafından da sergilenmiştir. İnsana insan gibi muamele yapılmalı anlayışıyla düşman askerlerinin dahi tedavi edilmelerine önyak olmuştur. Bu ve benzeri birçok örnek Hilal-i Ahmer şuurunun Cenevre Sözleşmesi öncesinde de olduğunun bir belirtisi sayılabilir.

Tarih boyunca devletler sınırlarını genişletmek, toprak bütünlüklerini korumak, etnik köken ayrımları gibi sebeplerle silahlanma girişimlerinde bulunmuş akabinde savaşlar çıkmıştır. Gerçekleşen bu savaşlar sebebiyle askeri birimlerde yaralananlar ve vefat edenler görülürken sivil vatandaşların da kıtlıkla baş etmek zorunda kaldıkları görülmüştür.

Hilal-i Ahmer Cemiyeti temelini atan Cenevre Sözleşmesi de insanlık olgusu üzerinden hareket eder. Savaşta dost-düşman demeden insanı insan olması sebebiyle koruma altına almayı hedefler. Sel, deprem, yangın gibi doğal afet dönemlerinde hangi ülke olduğu fark etmeksizin çalışmalar yürütür. Hilal-i Ahmer Cemiyeti, yaşanan felaketlerden sonra insanların yaşam kalitelerini arttırmak için gerekli olanakları sağlar. Mağduriyetleri minimum seviyeye indirmek için çalışmalar yürütülür.

BALKAN MUHAREBESİNDE HİLAL-İ AHMER

Trablusgarp Savaşından istediği sonucu alamayan Osmanlı Devleti, askeri ve siyasi olarak zayıflamaya devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bu durumunu fırsat olarak gören Balkanlardaki Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ Rumeli'yi parçalama girişimlerinde bulunmuşlardır. Ortak çıkarlarını gözeterek Balkan Devletleri ittifak kurma yoluna gitmişlerdir. Yapılan görüşmelerin ardından Arnavutluk ayaklanmıştır. Karadağ-Sırp İttifakının oluşmasının 2 gün sonrasında tekabül eden 8 Ekim 1912 tarihinde Karadağ, Osmanlı Devletine savaş ilan etmiştir. Balkan Devletleri, Osmanlı Devleti'ne Rumeli bölgesine özgürlük ve vilayetlerin milletlere göre düzenlenmesi konusunda baskı kurmuşlardır. 17 Ekim'de Bulgaristan ve Sırbistan, 19 Ekim tarihinde Yunanistan Osmanlı Devleti'ne karşı savaş ilan etmiştir. Bu hareketlenmeler Balkan Savaşının ilk safhasını başlatmıştır¹.

Osmanlı Devleti, sulh döneminde stok yapmadığı ve seferberliğin zamanında ilan edilmediğinden ötürü ordu zorlu şartlar altında savaşmaya mecbur kalmıştır. Ulaşım sorunları, iaşe teminindeki sorunlar, yiyecek ve içecek tedarikindeki sorunlar askerleri zorlayan durumlardan birkaçıdır.

Balkanlarda gerçekleştiren savaşlar neticesinde yenilgiye uğrayan Osmanlı Devleti, ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına Hilal-i Ahmer'in desteği alınmıştır.

Hilal-i Ahmer Cemiyetinin Sağlık Hizmetleri ve Hastaneleri

Hilal-i Ahmer Cemiyeti, 10 Ekim 1912'de gerçekleşen toplantıda hastane kurulması kararını almıştır². Balkan Savaşının bir anda çıkması üzerine Ordu Sağlık Dairesi ile görüşmeler yapılmış açılacak hastanelerin lokasyonları tespit edilmiştir. Hem seyyar hem de yerleşik hastane kurulumu sağlanmıştır. İstanbul'da yatak sayısı toplam 1500'e tekabül eden hastaneler açılmıştır. Bunlar; Darülfunun, Kadırga, Vefa, Demirkapı, Gülnihal Hastane Gemisi'dir. İstanbul dışında açılan hastanelerin toplam yatak sayısı 1220'ye tekabül etmektedir. Bunlar; Yeşilköy Hastanesi, Hadımköy Hastanesi, Edirne Hastanesi, İşkodra Hastanesi, Ispartakule Hastanesi, Selanik Hastanesi, Çanakkale Hastanesi, Gelibolu Hastanesi, Seyyar olarak hizmet veren Gelibolu Hastanesi'dir³.

Lüleburgaz'da 150 adet, 200 adet Edirne ve Selanik'te, 140 adet Üsküp'te, Alasonya, Yanya, Manastır ve İşkodra'da içerisinde 100 adet yatağı bulunan sekiz hastanenin açılması için heyetler görevlendirilmiştir. Sağlık dairesi hastane çalışmalarına devam ettiği sürede Osmanlı ordusu, Kırklareli'nde yenilgiye uğramıştır. Yollar bozulmuş ve demiryolu ulaşımı kapanmıştır. Yunanların adaları

¹ Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.

² *Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti 1329-1331 Salnamesi* (İstanbul: Ahmet İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, ts.), 112.

³ Dr. Ahmet Tetik-Ertan Karapirinler, *Merhamet Güneşi Kızılay "Hilal-i Ahmer 1912-1920"* (Ankara: Türk Kızılayı Yayınları, 2015), s.13.; Cüneyt Uğurlu, "Balkan Savaşlarında Hilal-i Ahmer Cemiyetinin Muhacirlere Sosyal Yardımları", *SDE Akademi Dergisi* 2/4 (15 Ocak 2022), s.54.

işgal etmesiyle Makedonya bağlantımız da kesilmiştir. Dolayısıyla Lüleburgaz, Alasonya, Yanya ve Manastır'da açılması planlanan hastaneler açılmamıştır. Deniz yoluyla ulaştırılmaya çalışılan sağlık materyalleri Selanik, Ayasaranda, Dıraç ve Şengin limanlarının Yunan işgaline uğramasıyla gönderilememiştir. Edirne Hastanesine gönderilen sağlık materyalleri yağmaya uğramıştır⁴.

Tüm sorunlara rağmen bir müddet sonra Edirne ve Selanik Hastaneleri hizmete açılmıştır. Yağmalamaya uğrayan Edirne Hastanesinin açılışını Dr. Bahaeddin Şakir Bey yapmış ardından da hastanenin başhekimisi olarak göreve başlamıştır. Bahaeddin Şakir Bey, Edirne'de bulunan Küçük Zabit Mektebinin hastaneye verilmesini sağlamıştır. Buradan da anlaşıldığı üzere bazı durumlarda okullar hastanelere dönüştürülmüştür. Bahaeddin Şakir Bey, Bulgar kuşatması altında olan Edirne'de "muavenet-i umumiye müracaat" etmiş ve tam tekmil bir Hilal-i Ahmer hastanesi kurmuştur. Çok zorlu şartlarda görev ifa ettiklerini "*hastanemiz civarına güllerle düşüyor ise de, iki yüz hastayı barındıracak mahfuz yerler yapılmıştır.*" sözleri ile telgrafta beyan etmiştir⁵.

Orduya her ne kadar destek olunmaya çalışılsa da Edirne sağlık hizmetleri konusundaki sıkıntılar yaşamaya devam etmiştir. Hilal-i Ahmer'in, Bulgaristan'a yardım heyeti gönderilmesi ile ilgili yaptığı yardım talebi reddedilmiştir. Bunun üzerine Alman Kızılhaç'ına heyet talebinde bulunulmuştur. Alman Kızılhaç'ı Hilal-i Ahmer tarafından yapılan heyet talebini kabul etmiştir ancak Bulgaristan kraliçesi, Sofya'ya kadar ulaşan heyetin Edirne'ye girmesine izin vermemiştir. Cenevre Sözleşmesine aykırı olmasına rağmen Edirne'nin Bulgarlarca işgali sırasında Dr. Bahaeddin Şakir Bey Bulgar Devleti tarafından hapsedilmiştir⁶. 22 Temmuz'da Edirne'nin Bulgarlardan alınması üzerine Hilal-i Ahmer Hastanesi yeniden hizmete açılmıştır⁷.

6 Ekim 1912'de Leyli İttihat ve Terakki Mektebi hastane olarak faaliyete geçmiş, Selanik Hastanesi olarak hizmet vermeye başlamıştır. Bu hastanede yaralı ve hasta Osmanlı askerlerinin yanında göçmen hastalara da tedavi olanağı sağlanmıştır. Hastane Kızılay bünyesinde olmasına rağmen içinde hasta ve yaralılar varken Yunanlılar tarafından saldırı yapılmıştır. Hastane içerisinde bulunan hastalar, yabancı doktorlar ve devreye giren konsolosluklar sayesinde saldırıdan kurtulabilmişlerdir.

Hüseyin Hilmi Paşa'nın vakfettiği bir bina Tefvik Rüştü Bey'in gayretleriyle hastaneye dönüştürülmüştür. Üsküp Hastanesi olarak hizmete açılan bu hastane, daha memur ve doktor gönderimi dahi yapılmadan Kumbaracıade Kemal Bey'in ön ayak olmasıyla ihtiyaçları tamamlanan bir hastane olmuştur. Hastane kısa bir süre Kızılay çatısında hizmet etmiş ardından Sırp Ordusu sağlık Müfettişliğine devredilmiştir⁸.

Lüleburgaz ve Çatalca mevkiinde çarpışmaların günler sürmesi yaralı askerler sayısını arttırmıştır. 10.000'i aşan yaralı asker sayısına hastaneler yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla İstanbul'da bulunan birçok karakol, askeri kışla, okul gibi yerler Ordu Sağlık Dairesince hastaneye dönüştürülüp hizmete açılmıştır⁹. Ek olarak padişah ve devlet adamları da özel hastane açarak sağlık hizmetlerine destek sağlamışlardır. Padişahın bu desteği üzerine 2 Kasım 1912 tarihinde 100 adet yatağı bulunan Teşvikiye Hastanesi hizmete açılmıştır. Hastanede Fransız Kızılhaç'ın "ittihad-ı inas" heyetine bağlı hastabakıcılar ile Osmanlı Hanımlarından oluşan heyet hastanede görev almışlardır¹⁰.

⁴ Besim Ömer, *Hanımefendilere Hilâl-i Ahmer'e Dair Konferans* (Ankara: Türkiye Kızılay Derneği Yayınları, 2007), s.42.; Osmanlı Hilal-i Ahmer Mecmuası (OHAM), sayı:1, (15 Eylül 1921), s.19-20.

⁵ Ömer, *Hanımefendilere Hilâl-i Ahmer'e Dair Konferans*, s.42-43; Mesut Çapa, *Kızılay (Hilal-i Ahmer) Cemiyeti 1914-1925* (Ankara: Türk Kızılay Derneği Yayınları, 2010), s.92; *Salname 1329-1331*, s.150-152.

⁶ Ömer, *Hanımefendilere Hilâl-i Ahmer'e Dair Konferans*, s.43.

⁷ Fahir H. Armaoğlu, *Siyasi Tarih (1789-1960)* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1973), s.345; Çapa, *Kızılay (Hilal-i Ahmer) Cemiyeti 1914-1925* (Ankara: Türk Kızılay Derneği Yayınları, 2010), s.92.

⁸ *Salname 1329-1331*, s.148; Besim Ömer, *Hanımefendilere Konferans*, s.43-45; Çapa, *Hilal-i Ahmer Cemiyeti 1914-1925*, s.93.

⁹ *Salname 1329-1331*, s.205.

¹⁰ Ömer, *Hanımefendilere Konferans*, s.54; Çapa, *Hilal-i Ahmer Cemiyeti 1914-1925*, s.94.

Bunlara ek olarak Mısır Hidivinin validesi tarafından Bebek hastanesi açılmıştır. Kadıköy Donanma-yı Osmani Muavenet-i Milliye Hanımlar Şubesi üyelerinin topladığı yaklaşık bin lirayla Osmanlı İttihat Mektepleri binasında 100 yataklı bir hastaneye dönüştürülmüştür¹¹.

Hilal-i Ahmer Başkan vekilliği görevini ifa eden Dr. Besim Ömer'in yönetiminde Kadırga Doğumevi açılmıştır. Balkan Savaşı'nda açılan ilk hastane Kadırga Hastanesidir¹². Verilen hizmet halk tarafından takdirle taçlandırılmıştır. 2 Kanun-ı Evvel 328 tarihli notunda Halide Edip Adivar hastaneden şu şekilde bahsetmiştir.

"Hilal-i Ahmer'in Kadırga hastanesinde Anadolu kardaşlarımıza bir yurt, yaralarını saran ve aynı zamanda onlara şefkat ve hayat veren bir yurt buldum. Memleket çocuklarının hasta ve meceruh oldukları zaman bu kadar samimi ve sıcak yer bulmalarına pek memnun oldum. Hilal'i Ahmer'in muvaffakiyetini teşkil eden bu hastanenin emsalini çoğalmış görmek isterdim."¹³

Hasta ve yaralı sayısının artmasıyla Darülfunun başta olmak üzere birçok okul hastane formunda hizmete açılmıştır. Darülfunun ve Vefa Hastaneleri'de bunlardandır.

Hilal-i Ahmer Cemiyetinin Salgınla Mücadelesi (İstanbul)

Osmanlı Devleti savaşın yanı sıra bir de kolera salgınıyla baş etmek zorunda kalmıştır. Salgını tetikleyen unsurlardan bazıları, Balkan Savaşı koşullarının zorluğu, gerekli teçhizatın sağlanamaması, Balkanlardan göç alıyor olması gibi sebepler olmuştur. Hilal-i Ahmer sadece ordudaki yaralılarla ilgilenmekle yükümlü bir kurum olmadığından bu sorumluluğu da almıştır. Hükümet tarafında başkent İstanbul'da salgının şehre girmesini önlemek için bazı kararlar alınmış ve uygulamaya konulmuştur. Salgına yakalanan askerlerin Ayastefanos'a değil Ayamama çiftliği ve civarına sevk edecekleri, Ayamama çiftliğine gerekli çadır ve tıbbi malzemelerinin gönderileceği, doktor, eczacı, hastabakıcı gönderileceği, hasta askerlerin iki gün Ayamamada tutulup sonrasında şüphe devam ederse Maltepe Hastanesine şüphe oluşmuyorsa Beykoz'a sevk edileceği ve Beykoz'daki askerlerin ihtiyaçlarının cihet-i askeriyece temin edileceği, Camilerde harbiye nezaretinin görevlendirileceği, her camiye ikişer tabip, birer eczacı, altışar hastabakıcının atanacağı, sağlık malzemelerinin tedariki için camii içlerinde eczanenin kurulacağı, vefat edenlerin uygun bir şekilde cihet-i askeriyece defin edileceği, aydınlatma ve temizliğinde askeri birlikler tarafından yapılacağı, iyileşenlerin gemilerle gönderilecekleri, sıhhatine kavuşan Beykoz'daki askerlerin memleketlerine gönderilecekleri, istasyon ve vagonlara hasta askerlerin girmelerini önleyeceklerine dair denetimi başlatmışlardır¹⁴.

Kolera vakası İstanbul'da ilk kez 16 Kasım 1912'de görülmüştür. Buna müteakiben ne kadar önlem alınmış olsada salgın kısa sürede İstanbul'da yayılmıştır. Özellikle Hadımköy, Pendik, Tuzla ve Kartal vakaların yoğun olduğu bölgelerden olmuştur. Yayılımın engellenememesi, hastaların tedavisinde istenilen başarının alınamaması ve vefat edenlerin defninde sorunların yaşanması süreci daha da zorlaştıran unsurlardan olmuştur. Naaşlar, kimlikleri dahi belirlenmeden kıyafetleriyle çukur açılan tarlalara gömülmüştür¹⁵.

Bu zorlu süreçte hastalığa yakalanan askerlerin ihtiyaçları büyük ölçüde karşılanmaya çalışılmıştır. Hastalığa yakalanan askerler Ayasofya Camii, Sultan Ahmet Camii, Nur-u Osmaniye Camii, ve Mahmut Paşa Camii'lerine yerleştirilmiştir. Savaş halinde olunmasına rağmen insanların sıhhatlerine çabucak kavuşması istenildiği için besin değeri yüksek gıda dağıtımı yapılmıştır. Kahvaltı olarak

¹¹ *Salname 1329-1331*, s.174-175; Çapa, *Hilal-i Ahmer Cemiyeti 1914-1925*, s.94.

¹² *Salname 1329-1331*, s.123.

¹³ *Salname*, s.122-128; Çapa, *Hilal-i Ahmer Cemiyeti 1914-1925*, s.94.

¹⁴ Zekeriya Türkmen, "Balkan Savaşlarında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin Osmanlı Ordusuna Yönelik Sağlık Hizmetleri", *DergiPark* 68/252 (20 Ağustos 2004), s.501-502.

¹⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi DH. İD. 166/2; *Salname 1329-1331*, s.201; Hasret İpek İlçin, "Balkan Savaşları Sırasında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", *Turkuaz Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2020), s.78.

çorba, akşam yemeği olarak nohutlu patatesli et ve kavurmalı pilav verilmiştir. Kolera teşhisi konulan hastalar zaman kaybedilmeden kolera vakaları için hazırlanmış hastanelere sevk edilmiştir¹⁶.

Çatalca bölgesinde bulunan ve İstanbul'a da getirilemeyen koleralı askerlerin tedavi edilmesi için Hadımköy'e çadırlar ve barakalardan oluşan 250 yataklı bir hastane kurulmuştur. Vakaların artması dolayısıyla yatak sayısının yetersiz olduğu düşünülerek Londra'dan temin edilen çadırlar ile Ayastefanos mevkiinde 150, Almanya'dan temin edilen çadırlar ile Ispartakule mevkiinde 70 yataklı hastaneler kurulmuştur¹⁷.

İaşe temininde sıkıntı yaşayan Hilal-i Ahmer, hastaların giderlerini karşılamak için cami kapılarında seyyar mutfaklar kurmuştur. Ayrıca Çerkezköy, Çorlu, Lüleburgaz, Kuleli Burgaz, Pavli köylerinde hem çay ocağı hem de aşevleri kurulmuştur¹⁸.

Kolera salgının yayılımını düşürmek için Şehremine Cemil Paşa başkanlığında bir komisyon oluşturulmuştur.¹⁹ Salgınla mücadele konusunda hizmet veren çalışanların maaşlarına salgın sonuna kadar %50 zam yapılmıştır. Her ne kadar hastanelerin birçoğu salgın sebebiyle açılmış olsada salgın sonrasında normal hastane formatında hizmet vermeye devam etmişlerdir²⁰.

Balkan Savaşları döneminde cereyan eden bir diğer salgın da çiçek hastalığıdır. Göç etmek zorunda kalan muhacirlerin İstanbul'a gelmeleri ve vücudun ihtiyacı olan besinleri yeteri kadar alamamaları dirençlerini düşürmüştür. Çiçek hastalığına yakalanan muhacirlerin toplu halde yaşamaları hastalığın hızla yayılmasına sebep olmuştur. Önlemlerin bir an önce alınması için Muhacirin Heyet-i Sıhhiyesi kurulmuştur. Önemli önlemlerden biri olan aşılama işlemi için Hilal-i Ahmer Cemiyeti ve Sıhhiye Nezareti ortak bir çalışma yürüterek aşı tedarikini de sağlamıştır²¹.

Göreve başlayan Sıhhiye Heyeti Yedikule mevkiinde bulunan muhacirlere ulaşarak 38 çiçek hastasını tespit etmiştir. Heyet, şehremanetine²² gerekli dezenfekte işleminin yapılması ve hastaların Demirkapı Hastanesine nakledilmesi konusunda gerekli işlemi yapmalarını talep etmiştir. Şehremanetinden istenilen cevabın alınamaması üzerine ihmal olduğunu düşünen heyet, durumu Dahiliye Nezaretine taşımıştır. Şehremaneti herhangi bir ihmalin olmadığını Yedikule mevki haricinde barakalarda bulunan muhacirlere gerekli aşılama işleminin yapıldığını, hastaların Şişli'deki karantina, Etfal Hastanelerine, Gureba Hastanesi'ne sevk edildiğini iletmişlerdir. Barakalarda kalmakta olan muhacirlerin hastane sevkini yapamama sebeplerinin kendilerinden değil muhacir yakınlarının rıza göstermemesinden kaynaklandığını buna rağmen barakalardaki temizlik işlemlerinin yapıldığını eklemişlerdir²³.

Hilal-i Ahmer Cemiyeti, başka hastalıkları bulunan bir kesim insanın aşılama işlemini yerine getirememiştir. Bunun yanında korktuğu için aşı vurulmaktan kaçanlar da olmuştur. Bu durum polis desteği almayı zorunlu kılmıştır. Aşı kartı olmayanlara ekmek verilmeyeceği duyurulmuş bu sayede kaçanların önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Bu ve benzeri sebeplerle her ne kadar cemiyet hedeflediği aşılamaı yapamamış olsa da İstanbul'da 11.115 kişi aşı vurulmuştur²⁴.

¹⁶ Osmanlı Hilal-i Ahmer Mecmuası, (15 Teşrin-i Evvel 1921), s.37; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.78; *Salname 1329-1331*, s.203.

¹⁷ *Salname 1329-1331*, s.204; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.78.

¹⁸ Ömer, *Hanımefendilere Konferans* (Ankara: Türkiye Kızılay Derneği Yayınları, 2007), s.116; Hilâl-i Ahmer Mecmuası, (15 Eylül 1921), s.79; Hasret İpek İlçin, "Balkan Savaşları Sırasında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.79.

¹⁹ İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.79.

²⁰ *Salname 1329-1331*, s.204; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.79.

²¹ Metin Ayışığı, "1912 Balkan Savaşları Sırasında İstanbul'a Göç Eden Muhacirlerin Durumlarına Dair" (Almanya/Berlin: Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu IMASES, 2018), 1/s.204.; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.79; Cemal Sezer-Ömer Metin, *Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin Balkan Savaşlarında Muhacirlere Yardımları* (Türk Kızılayı, 2016.), s.72.

²² Şehremaneti, Osmanlı Devleti'nde İstanbul'daki temizliği, güvenliği sağlayan birimdir. Günümüzde bulunan zabıta hizmetini vermektedir.

²³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, DH. İD. 165/13.; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.79.

²⁴ Sezer-Metin, *Balkan Savaşlarında Muhacirlere Yardımları*, s.73; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.80.

Cemiyet, hastalığın yayılmasının önüne geçebilmek için şehremanetinden muhacirlerin toplu halde bulunmaması hususunda destek almıştır. Cemiyet, tedavi edilen ve buldukları alanların dezenfekteleri yapılmış olan muhacirlerin yanına tekrar göçmen gönderilmemesini istemiştir. Salgının önüne geçmek için gerekli olan kinin de cemiyet tarafından temin edilmiştir²⁵.

Hilal-i Ahmer Cemiyetinin Muhacirlere Desteği

Balkan Savaşıyla beraber dara düşen ve katliama uğramaktan kaçan Müslümanlar Osmanlı Devletine göç etmiştir. Bu plansız göç beraberinde artan nüfus kentlerdeki hastalık oranlarını artırmış ve dağınık yerleşmelere sebep olmuştur. Bir kısım göçmen Selanik ve İstanbul'da yardım almış olsa da bu yardımın dışında kalan göçmen sayısı oldukça fazladır. Amerikan Kızılhaç, İngiliz Kızılhaç, Osmanlı Hükümeti göçmenlerin kalkınması için Hilal-i Ahmer'e destek olmuşlardır.

Muhacirlerin mağduriyetlerini en aza indirmek için çalışmalar yürüten cemiyet, muhacirlerin tedavi edilmesi için Erzurum Valisi Reşit Paşa'nın Parmak Kapı'daki konağı kiralanarak 100 yataklı Muhacirin Hastanesi'ni kurmuştur²⁶. Ayrıca hastane dışında da seyyar hizmet veren bir heyet ile bir senede yaklaşık 55.000 muhacire bakılmıştır. Hala savaş mahallinde bulunan veya şehit yakınları olan ailelere öncelik veren Cemiyet, Bu konudaki sorumluluğu Hanım Teşkilatına vermiştir. Genel merkez üyelerinden Dr. Celaleddin Muhtar Bey'in 15 daireli binasına bu kategoriye giren muhacirleri yerleştirmişlerdir. Kişi başı 3 buçuk lira verilerek destek sağlanmıştır. Haşim Paşa Konağı ve Şevket Bey'in Konağı da sayısı artan subay ailelerine verilmiştir²⁷. Barınma, yemek, giyinmek gibi temel ihtiyaçları için 89 adet camii/mescit, 12 adet okul/medrese vb. eğitim hane, 15 adet farklı yerde bulunan baraka, kıraathane, konak vb. mekanlarda ikamet edenlerin ihtiyaçları karşılanmıştır. Cemiyet, muhacirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için 78.583 lira harcamıştır²⁸. Bunun yanında kişi ve hayvan başına da yevmiye ödemişlerdir. Önceleri kişi başı 3 kuruş ayda 90 kuruş eden yevmiye miktarı sonradan ailedeki fert sayısına göre yeniden düzenlenmiştir. 10 kişiden fazla yaşayan ailelere ek ödeme yapılmayacağı kararlaştırılmıştır. Kış mevsimi sonrasında hayat şartlarının iyileşmesiyle yeni bir düzenlemeye de gidilmiştir.

Mağduriyet yaşayan göçmenlerin ihtiyaçlarını gidermek için cemiyet, savaş halinde dahi var gücüyle çalışmalar yürütmüştür. Ne yazık ki çalışmalar mağduriyeti gidermekte yeterli olamamıştır. Buna rağmen muhacir lohusa kadınlara dahi ulaşan cemiyet halk ve devlet nezdinde takdirle karşılanmıştır.

SONUÇ

Hilal-i Ahmer Cemiyeti, insanlığa faydası dokunan kıymeti büyük bir kuruluştur. Savaş halinde mağduriyet yaşayan asker ve sivillerin sıkıntılarını en aza indirmek için çalışmalar yürütülmüştür. Bu çalışmalar, din, dil, ırk, millet ayrımı yapılmadan uygulanmıştır. Çalışmamızda da görüldüğü üzere cemiyet, Balkan Savaşlarında da aktif faaliyet göstermiştir. Gerek yerleşik halka, gerek muhacire, gerek yaralıya, gerek hastalara ya da ailesi savaşta olduğu için zor durumda olan sivillere destek olmuştur. Temel ihtiyaçlar giderilmiş, barınma sorunu yaşayan muhacirlerin birçoğuna ulaşılmıştır. Kimsesizlere kol kanat gerilmiştir. Yetersiz kalan hastanelere iyileştirme uygulanmış, hastanesi olmayan yerlere yeni hastaneler kurulmuştur. Bu doğrultuda Osmanlı hükümeti ve fedakâr Osmanlı halkı da elinden gelen yardımı yapmışlardır. Hilal-i Ahmer Cemiyeti ihtiyaç halinde Cenevre Sözleşmesi bünyesinde bulunan dış devletlerden de destek almıştır. Savaş süresince Hint ve Mısır

²⁵ Sezer- Metin, *Balkan Savaşlarında Muhacirlere Yardımları*, s.73; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.79.

²⁶ *Salname 1329-1331*, s.138.

²⁷ *Salname 1329-1331*, s.214-215; İlçin, "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri", s.74; Metin Ayışığı, "Balkan Savaşları Sırasında Kolera ile Mücadele", *Türk Dünyası Araştırmaları* 126/248 (2020), s.159.

²⁸ Ömer, *Hanumefendilere Konferans*, s.123-124; Cemal Sezer-Ömer Metin, "Balkan Savaşlarından Milli Mücadeleye Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin Yardım Faaliyetleri (1912-1922)", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/54 (2013), s.171.

Müslümanlarının da destek verdiği Cemiyet, birçok durumda polis ve şehremaneti ile ortak çalışmalar yürütmüştür.

KAYNAKLAR

- Ömer, Besim. *Hanımefendilere Hilâl-i Ahmer'e Dair Konferans*. Ankara: Türkiye Kızılay Derneği Yayınları, 2007.
- Sezer, Cemal-Metin, Ömer. "Balkan Savaşlarından Milli Mücadeleye Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin yardım faaliyetleri (1912-1922)". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/54 (2013), 167-182.
- Sezer, Cemal-Metin, Ömer. *Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin Balkan Savaşlarında Muhacirlere Yardımları*. Türk Kızılayı, 1. Basım, 2016.
- Uğurlu, Cüneyt "Balkan Savaşlarında Hilal-i Ahmer Cemiyetinin Muhacirlere Sosyal Yardımları". *SDE Akademi Dergisi* 2/4 (15 Ocak 2022), 44-75.
- Tetik, Dr. Ahmet-Karapirinler, Ertan. *Merhamet Güneşi Kızılay "Hilal-i Ahmer 1912-1920"*. Ankara: Türk Kızılayı Yayınları, 2015.
- Armaoğlu, Fahir. H. *Siyasi Tarih (1789-1960)*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1973.
- İlçin, Hasret İpek. "Balkan Savaşları Sırasında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin İstanbul'daki Faaliyetleri". *Turkuaz Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2020), 70-80.
- Çapa, Mesut. *Kızılay (Hilal-i Ahmer) Cemiyeti 1914-1925*. Ankara: Türk Kızılay Derneği Yayınları, 2., 2010.
- Ayıışığı, Metin. "1912 Balkan Savaşları Sırasında İstanbul'a Göç Eden Muhacirlerin Durumlarına Dair". 1/145-212. Almanya/Berlin: Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu IMASES, 2018.
- Ayıışığı, Metin. "Balkan Savaşları Sırasında Kolera ile Mücadele". *Türk Dünyası Araştırmaları* 126/248 (2020), 49-64.
- Türkmen, Zekeriya. "Balkan Savaşlarında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin Osmanlı Ordusuna Yönelik Sağlık Hizmetleri". *DergiPark* 68/252 (20 Ağustos 2004), 483-518.
- Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti 1329-1331 Salnamesi*. İstanbul: Ahmet İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, ts.

Eşref B. Ahmed'in İbretnâme Adlı Eserinde Sûfînin Özellikleri

Serdar Kılıç*

ÖZET

İnsanların bozulan davranışlarını düzeltmek ve onlara öğüt vermek için yazılan nasihatnâme türünde meydana getirilmiş olan İbretnâme adlı eser, İznik'te yaşamış olan Eşref b. Ahmed'e ait olup; tasavvufta seyrüsülûk halindeki sûfînin taşıması gereken özelliklerden bahsetmiştir. Tasavvufta, Hak yolunun sonunda kişinin ulaşacağı son nokta olarak ifade edilen hikmet ve onun gereksinimleri eserin ana konularından olup; bunun yanında dünya sevgisinin, şöhret, şehvet ve hırsın kişiyi bu yoldan alıkoyacağı insanın bedenindeki organ ve âzaların örnek gösterilmesiyle ifade edilmiştir. Peygamberlerin hayatlarından kesitlerin sunulduğu, insan âzalarının ve paranın sıklıkla metafor olarak kullanıldığı eserde sadece sûfilere değil âbid, zâhid ve mümin kişiye yönelik öğüt ve ikazlarda bulunulmuştur.

İbretnâme'de kişinin, nefis terbiyesinin gerçekleşmesi için dünya diye tabir edilen ve içeriği mal, mevki, şöhret ve beden gereksiz istekleri olan süflî duygulara karşı takip etmesi gereken bir program tarif edilmiştir. Buna göre ten ve ruhun ihtiyaçlarının karşılanması, ona zararlı olan davranış ve meyillerden uzak durulması tavsiye edilmiştir. Hikmete ulaşmış olan peygamberlerin hayatlarıyla düşünce desteklenmiştir. Eserde insanın beş duyu organı, el ve ayaklarının faydaları ve nefsi temiz tutmak için bu âzaların helâl yolda nasıl kullanılacağı anlatılmıştır. Eserde sûfînin vuslata ulaşabilmesi için yapması gerekenler tasavvufi bir tarzda aktarılmıştır. Çalışmamızda İbretnâme adlı esere göre bir sûfide bulunması gereken tasavvufî özellikler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbretnâme, Eşref b. Ahmed, Sûfî, Hikmet.

GİRİŞ

Tasavvufta mânevî arınmanın, yükselmenin basamakları ve sorumlulukları vardır. Bu alanda kişiyi üstün ahlâka ulaştırmak, bu basamaklardan çıkmasını sağlamak ve nefsin huzura erebilmesi için sözlü, yazılı ve pratik pek çok yol takip edilmiştir. Bu yollardan bir tanesi de nasihatnâme türü eserlerle okuyuculara, sûfilere ve mârifete ulaşmak isteyenlere taşımaları gereken özelliklerin anlatılmasıdır. Bu bildiride, Şeyh Eşref b. Ahmed'in *İbretnâme* adlı eserinde; bir sûfînin Allah'a ulaşma yolunda yerine getirmesi gereken durumlar kapsamlı, şiirsel biçimle, nasihatnâme tarzıyla anlattığı kurallar ve öğütler incelenmiştir.¹

Eşref Ahmed ya da Eşref b. Ahmed olarak ismi kaynaklarda yer alan, Bursa'nın İznik ilçesinde yaşadığı anlaşılan şair ve mutasavvıf olan müellifin, yazma eserlerinde yer alan istinsah tarihine göre XIV. yüzyılın sonuyla XV. yüzyılın ortaları arasında yaşadığı ifade edilmektedir. Babası "Suyufî" nisbesiyle anılan Seyyid Muhammed Suyufî olup annesi hakkında bilgi sahibi olmadığımız Şeyh Eşref'in ailesinin, elde edilen bilgilere göre Mısır'dan Hama'ya taşındığı oradan Manisa'ya ve daha

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi, 77^p.

sonra İznik'e yerleştiğini söylemek mümkündür.² Oğlu olduğu kuvvetle muhtemel olan³ Eşrefoğlu Rumî'nin (ö. 874/1469-70 [?]) hakkında bizlere ulaşan kaynaklarda Eşrefoğlu'nun soyunun Hz. Muhammed'e^(sas) dayandığı ve aslen Mekkeli olduğu belirtilmektedir.⁴

Eşref b. Ahmed'in kendisine ait olduğu kesin olarak bilinen *İbretnâme*, adı bilinmeyen bir mesnevî, *Mazeretnâme*, *Elestnâme*, *Fütüvvetnâme*, *Nasihathnâme*, *Hayretnâme* ve *Münacât* adlı mesnevî türü eserleri mevcuttur. Bu eserlerde fıkıh, hadis, kelâm, tarih ve tasavvuf bilgilerini içeren konular yer almakta olup bu bağlamda Şeyh Eşref'in zengin bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin 1452 tarihinden sonra vefat ettiği bilinmekle birlikte eğitimi, hocaları, intisabı ve hâlîfeleri hakkında henüz bir bilgiye rastlanılmamıştır.⁵

Tasavvufta IX. yüzyıldan itibaren Allah'ın dışında her şeyden soyutlanma anlamına gelen ve önemli bir makam⁶ olan zühd için kişinin dünya ve içindeki unsurlardan uzak durması, ondan uzaklaşması, düzenli bir ibadet hayatına sahip olması ve bu gidişatını olumsuz yönde etkileyebilecek tutum ve davranışları terk etmesi gerekmektedir. Bahsedilen unsurlar arasında makam, mevkî, şöhret saplantısı, aşırı tutku ve arzu olarak tanımlanan şehveti⁷ sayabiliriz. Adı geçen bu kötü vasıfların *İbretnâme*'de ister sûfî olsun ister olmasın, kişinin âhret hayatını son derece kötü etkileyeceği ifade edilmiş olup; bunları terk etmesi için sûfî çeşitli örneklemelerle uyarılmıştır. Bu örneklemeler arasında önce kişinin yapısal olarak iştmesine yarayan kulağının neleri duyması gerektiği, hikmete ulaşması için bu âzasını nasıl kullanması gerektiği yer yer âyet ve hadislerden örneklerle anlatılmıştır.

Şeyh Eşref b. Ahmed kulaktan başlayan örneklerini göz, dil, eller ve ayaklarla devam ettirip sûfîyi dıştan içe doğru bu nimetlerden ibret alarak hikmet sahibi bir insan olmaya teşvik etmektedir. Bu noktadan sonra şöhretin, haksız mevkînin, maddiyat sevgisinin kişiye ölümü unutturacağı, ölümlü unutan kişinin de güzel ahlâka ve hikmete ulaşamayacağı için sûfîye sık sık ölüm, kısa emel ve dünyanın geçiciliği hatırlatılmıştır.⁸ Dinde haram olan, Kur'an'da had cezası bulunan günahlar, ahlâk-ı zemîme ve bu kötülöklere yol açan davranışlardan sûfînin mutlaka kaçınması gerektiği vurgulanmıştır.

İnsanın elinden dilinden kısaca bütün azâlarından iyiliklerin meydana gelmesinin temelden çözümlü, ancak kişinin nefsinin düzelmesi ile mümkün olabilmektedir. Eşref b. Ahmed, *İbretname*'yi okuyan kişinin eserde zikredilen hallere ulaşacağını belirtmiştir. Bunun için de en baştan beri sıralanan

² A.Necla Pekolcay - Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rumi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 481; Şeyh Eşref b. Ahmed, *Fütüvvet-name* (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992), V; İznikli Eşref Bin Ahmed, *Fütüvvet-name İyilik Kitabı*, ed. Mustafa Güneş (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016), 15.

³ Eşref b. Ahmed'in, Eşrefoğlu Rûmî'nin babası olduğuyla ilgili şu deliller sıralanabilir: 1. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan kaynaklara göre Eşrefoğlu'nun vefat tarihi ile Eşref b. Ahmed'in yaşamış olduğu kesin olarak bilinen 1452 tarihinin öncesindeki zaman aralığı baba-oğul olarak peş peşe olacak bir tarih aralığına uygun düşmektedir. 2. Eşref b. Ahmed'in bize ulaşan yazma eserlerinde ismi tam olarak Şeyh Eşref b. Ahmed olarak geçmekte olup Eşrefoğlu'nun da künyesinde baba adı kesin olarak Eşref olarak yer almaktadır. 3. Şeyh Eşref'in şair, mutassavvif, şeyh ve bazı beyitlerinde belirttiği gibi zamamında tanınan biri olduğu bilinmektedir. Eşrefoğlu'nun da tasavvufi birikimini ailesinden aldığı ve onun eğitimi göz önünde bulundurulduğunda derinlik olarak Eşref b. Ahmed'in onun babası olabileceği ihtimali büyük güç kazanmaktadır. Her iki müellifin de eserlerinde tasavvufî akım olarak vahdet-i vücûd izlerinin olması, Abdülkadir-i Geylanî'den alıntılarının yer alması ve divân, mesnevî veya şiir olarak eser ortaya koymuş olmaları bir aile olduklarını gösteren belirtiler olarak görülmektedir. Sayılan bu durumların bir araya gelmesi, aynı zaman diliminde ve aynı yörede yaşamış olmaları tesadüften uzak olacağına göre Eşref b. Ahmed'in, Abdullah İznikî olarak bilinen Eşrefoğlu Rûmî'nin babası olduğunu söylemek mümkün olabilir.

⁴ Mustafa Tatçı, *Eşrefoğlu Abdullah Rumi Divanı İlahiyat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 16; Ahmet Özkan, *Eşrefoğlu Rûmî Hayatı, Tasavvufî Görüşleri Ve Eşrefiyye Tarikatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 16-17.

⁵ Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nameler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 57.

⁶ Süleyman Uludağ, "Makam", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/410; Ebu Nasr Serrac Tusi, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 45.

⁷ Faruk Beşer - Mustafa Çağrıncı, "Şehvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/476.

⁸ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 78^b.

kurallar silsilesine, takvâ, gönül (kalb) terimi, nefsin öldürülmesi ve aklın büyük önemi eklenerek sûfînin üstün ahlâka ulaşmasının temel ilkeleri okuyuculara sunulmuştur. Çalışmada, Eşref b. Ahmed'in belirtmediği, isim olarak da sunmadığı adı geçen bu kurallar, özellikler ve diğer önemli başlıklar eserin içerisinde konuya ayrılan beyit sayısının fazlalığından hareket edilerek belirlenmiştir.

SÛFİNİN ÖZELLİKLERİ

'Gözde gören, kulakta işiten, dilde söyleyip gözde gören kimdir / Hem seven, sevilen, isteyen, hem de niyetinde ayak direyerek istenilen'⁹ diyerek ilk beyitlerinde her şeyin failinin Allah olduğunu bildiren Şeyh Eşref, insana kendisinden daha yakın olanın Allah olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadeyle sûfînin Kur'an'da zikredilen Allah inancı çizgisinde çok dikkatli olmasını öğütlemektedir.¹⁰ Bu bağlamda sûfînin yaptığı hiçbir işin gizli kalmayacağını, kendisinin her an Allah tarafından gözetildiğini sûfîye hatırlatmaktadır. Sûfînin istikamet üzere yaşayıp imanın özü olan ihsan halini¹¹ model olarak hayata geçirmesi gerektiğini vurgulayan Şeyh Eşref, iki meleğin insanın her sözünü ve yaptığı her işi yazdığını zikrederek sûfîyi iç disiplini sağlamlaştırmaya davet etmektedir. Aynı zamanda müellif, bedeni bir bineğe, ruhu ise onu yöneten biniciye benzetmekte olup binici olan ruhun hafif olmasının arınmışlık derecesine bağlı olduğunu vurgulayarak sûfîde bulunması zorunlu temel özelliklere değinmektedir.¹²

Sûfînin her şeyden önce sahip olduğu nimetlerin farkında olmasını öğütleyen Şeyh Eşref, sûfîye; görme, duyma, koku alma, tatma, konuşma ve diğer azâlarıyla ilgili yapabildiği tüm işlevlerin arkasındaki gücün kim olduğunu sorarak onun farkındalığını artırmaktadır.¹³ Fizikî özelliklerin yanısıra sevginin, nefretin, sevincin ve mahzun hâllerin yaratıcısının Allah olduğunu tekrar tekrar dile getirmekte ve Allah'ın bu özellikleri ruha verdiğini söylemektedir. Bu bağlamda sûfînin nimetlerden gafil olmaması gerektiğini hatırlatan Şeyh Eşref, sûfînin bu özelliğe sahip olmasını, '*Anı bildün özge nesne bilmedün / Hak katında bil ki âlimdur adun*' beytiyle ifade etmektedir. Buna göre sûfînin Allah nezdinde âlim/ârif sayılacağını müellifin eserinin tamamını göz önünde bulundurarak söylemek mümkündür.¹⁴ Dolayısıyla bu tanıma göre Şeyh Eşref âlim ifadesiyle klasik tasavvuf terminolojisiindeki ârif terimine işaret etmektedir.¹⁵ Aynı zamanda eserdeki anlatıma uygun olarak bazı sûflere göre Allah'ın emirlerine uyup, onun hükümlerine uygun yaşamak ve hiçbir zaman ona muhalefet etmemek ârifin özellikleri arasında sayılmıştır.¹⁶

Şeyh Eşref Allah'ın insana verdiği her azâyı onun âhiret yolculuğunda bir rehber olarak görmektedir. Bu kapsamda o, insana dış dünyadan gelen her türlü ses ve bilginin ilk durağının kulak olduğunu belirtmekte ve kulağın ne kadar önemli bir nimet olduğunu hatırlatmaktadır. Nitekim *Keşfü'l-mahcûb*'a göre işitmenin görmekten daha önemli olduğu ifade edilmiş olup; Eşref b. Ahmed de bu çizgide bir yol takip ederek anlatımına önce kulaktan başlamıştır.¹⁷ Günlük yaşantıda önemi pek farkedilmeyen duyma eylemine, farklı bir tarzda dikkat çeken Eşref b. Ahmed, peygamberlerin Allah'tan gelen nidaları kulaklarıyla işitip tebliğ görevini yerine getirmelerini, kulağın önemli bir azâ

⁹ Esra Demir, *Şeyh Eşref Bin Ahmed'in İbretname Adlı Mesnevisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003), 89.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379.

¹¹ Mustafa Çağrı, "İhsan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/545; Güldane Gündüzöz - Soner Gündüzöz, "Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (31 Aralık 2021), 87.

¹² Demir, *Şeyh Eşref Bin Ahmed'in İbretname Adlı Mesnevisi*, 87-88.

¹³ Demir, *Şeyh Eşref Bin Ahmed'in İbretname Adlı Mesnevisi*, 89.

¹⁴ Eşref b. Ahmed, *İbretname*, 72^a.

¹⁵ Süleyman Uludağ, "Arif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361. *İbretname*'nin 601 ve 602. beyitlerinde Eşref b. Ahmed '*Âlim oldur her neyi sorsan ana / Gönlüne baka cevab vire sana / Pes ledün ilmi odur Hak nurıla / Göre her neyi kim anda sorula*' diyerek âlim kelimesiyle nazari bilgilere sahip kişiyi kastetmediği anlaşılmaktadır.

¹⁶ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 202.

¹⁷ Semih Ceyhan, "Sema", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/455; Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Kahire: el-Meclisü'lâ'la lis-Sekafi, 2007), 2/639.

olduğuna örnek olarak zikretmiştir. Yine o, doğuştan görme özürlü olarak doğan kişinin câhil kalabileceğini ama duyma yetisi varsa âlim olmasının mümkün olabileceğini söyleyerek sūfînin kulaklarıyla daima hikmetli sözleri dinlemesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁸ Bu anlamda Eşref b. Ahmed sūfînin önemli ve herkesçe bilinen bir mevkiye ulaşacak olursa insanların ve toplumun kendisiyle ilgili konuşmalarını ilk olarak kulağıyla duyarak haberdar olacağından sūfînin, hikmete ulaşabilmesi için şöhretten sakınması gerektiği hususunda önemle durmaktadır.

Şöhretten Sakınması

Şeyh Eşref b. Ahmed'e göre sūfînin, toplum içerisinde tanınması ve ün sahibi olmasının neticesinde karşılaşacağı olumsuz durumlardan kurtulması için şöhreti terk etmesi gerekli görülmüştür.¹⁹ Zira öz saygısı düşük ve hikmet sahibi olmayan insan; övülmeyi, bilinmeyi, takdir edilmeyi sever ve ister.²⁰ Bu sevgi aşırı bir tutkuya dönüştüğünde sūfîyi zehirleyip; onu kan dökmeye²¹ ve dine zarar vermeye götürür. Ün sahibi, yönetim gücü olan ve halk nezdinde tanınmış bir sūfî, içinde bulunduğu durumundan dolayı mal edinmeye, mevkisini korumaya ve statüsünü sağlamlaştırmaya ihtiyaç duyacaktır. Bu nedenle herkesin kapısını çalmak zorunda kalacak ve bunları yaparken riya hatasına da düşecektir. Şeyh Eşref bu bağlamda sırf statüsünü terk etmek istemedikleri için Semûd ve Âd kavmini, Nemrud'u ve Firavun'u -gerçekleştirdikleri kötülükleri ve isyanları sebebiyle- şöhret hastalığıyla ilişkilendirmektedir.²²

Şöhret ehli olan bir sūfînin hikmet ehli olamayacağını söyleyen Eşref b. Ahmed, ahirette de şöhret ehlinin değersiz ve kaybetmeye mahkûm olacağını defaatle tekrarlamaktadır. Şeyh, bir sūfînin bu haldeyken Allah'a asla ulaşamayacağını söyler; çünkü şöhret ve ün sahibi olmak isteyeninin dini yaşantısının eksik olacağını; '*gey sakın şöhret seni aldamasun / şöhret ehli dini olmaz bütün*' diyerek zikretmiştir. Müellif bu konuda Gazzâlî (ö. 505/1111) ile aynı fikri paylaşmıştır.²³ Sonuç olarak eserde, eğer sūfî hikmet ehli olmayı ve Allah'ın katında değer kazanmayı istiyorsa Hakk'ı iştmesine engel olan, ömrünü stresle geçirmesinin kaynağı ve öteki âlemde ateşe girmesine neden olacak olan şöhretten uzak durması gerektiği vurgulanmıştır.

Şehvetten Sakınması

Sūfînin hikmete ulaşması için hikmetli sözleri okuması ve nasihatleri dinlemesi gerektiğini belirten Şeyh Eşref, sūfînin yeryüzünde gördükleri şeylerden ibret alarak hikmete ulaşabileceğini söylemektedir. İşlerin iç yüzünü anlayıp bunlardan ders çıkarılmasına şehvetin engel olacağını ifade eden Şeyh Eşref, eserinde sūfînin kendisini yersiz ve yanlışlar isteklerden koruması için uyarılarda bulunmaktadır.²⁴

Bir şeyi aşırı isteme ve ona şiddetli arzu duyma anlamına gelen şehvet kelimesi Şeyh Eşref'in eserinde olumsuz ve günah sayılan istekler anlamında kullanılmıştır.²⁵ İnsanın gördüğü her şeyden ibret almakla sorumlu olduğunu ifade eden Şeyh Eşref, bu sorumluluğu yerine getirmeye engel olan yanlış istek ve arzulara engel olunması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü nasıl ki bir ayna çok küçük bir nefesten dolayı buğulanabiliyorsa, insanın da kalbi gözüyle gördüğü yanlış ve müstehcen görün-

¹⁸ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 73^a.

¹⁹ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 73^a-73^b.

²⁰ Mustafa Çağrıç, "Medih", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/305; Sümer Öztantıöver - Aslı Bugay Sökmez, "Çocukluk Travmaları ve Güvenli Çocuk Becerilerinin Geliştirilmesi: Vaka Örneği", *Klinik ve Ruh Sağlığı Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 15.

²¹ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 73^b. '*Şöhret ucundan (yüzünden) döküldi nice kan / Şöhret ehlinden irer dine ziyan*'.

²² Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 73^b.

²³ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 73^a; Mustafa Çağrıç, "Cah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/14; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2004), 3/365.

²⁴ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 76^a; Seyyid Şerif Cürcanî, *Mu'cemu't-Ta'rifat* (Kahire: Dar'ul-Fazile, 1983), 111.

²⁵ Beşer - Çağrıç, "Şehvet".

tüleri nedeniyle saflığını ve temizliğini kaybedebilir.²⁶ Tasavvufta kişinin gördüğü her şeyin aslını kavraması için ibret bakışıyla bakması gerektiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu konunun önemi göz önünde bulundurulduğunda bakışların kontrol edilmesinin çok mühim olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁷ Eşref b. Ahmed, Allah yolundan ve ahireti kazanmaktan alıkoyan iş ve davranışları Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde "Rub'u'l-mühlikât" başlıklı cildindeki yöntemle anlatarak durumun önemine dikkat çekmektedir.²⁸ Bu bağlamda eserinde gözü kullanma şeklini anlatırken iyiye ve güzele ulaşmak için fazilet yollarını anlatarak değil de kişinin yapmaması gerekenler üzerinde durmayı tercih etmektedir. Örnek olarak; şehvetin gözü alçattığı, ona perde olduğu, şehvete kapılanların âhirette küçük duruma düşecekleri ve şehvetin sûfinin ibadetlerini değersiz kılacağı gibi sonuçları ayetlerden delillerle desteklemiştir.²⁹ Şeyh Eşref bu anlatımıyla, Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1166) nefisle mücadele etmede ve seyrüsülûkün gerçekleşmesinde şart koştuğu; farzları yerine getirmek ve haramlardan sakınmak gibi durumları örnek alarak eserinde bu husular üzerinde ayrıca durmaktadır.³⁰

Dünyaya Aldanmaması

Dünya hayatı tamlaması Kur'an'da ve hadislerde sıklıkla zikredilen bir kavram olup Müslümanların kulluk yapmasına engel olması yönüyle olumsuz bir anlam taşımaktadır.³¹ Dünya hayatının geçici, aldatici ve kısa sürmesi, ahiret hayatının ise ebedi ve kalıcı olması dünya hayatına daha az önem verilmesini gerekli kılmaktadır.³² Eşref b. Ahmed eserinde sûfinin paradan, dünyadan sakınması, zühd sahibi olması ve ölümü daima hatırında tutarak hatasız bir hayat yaşamasını tavsiye etmektedir. Özellikle paranın ve altının kötü huyları artırdığı ve insanların çoğunu hatalı davranışlara sevkettiği kaydedilmektedir.³³ Şeyh Eşref'in, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "*Zühd; elin dünya mülklerinden, kalbin de onların peşine düşmekten boş olmasıdır*" sözündeki³⁴ zühd tanımı istikame-tinde bir yol takip ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda müellif beyitlerinde paranın geçici olduğunu, paranın neden olduğu aile cinayetlerini, rüşvet olarak verilmesini, paranın insanları değiştirdiğini ve okumuş insanların bile paraya esir olup yanlışlar yaptığını dile getirerek sûfinin, paranın ve dünyalığın bu yönlerinden sakınması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁵ Buradan hareketle Şeyh Eşref'in önemle durduğu dünyadan sakınma konusundaki hassasiyeti, mal ve paranın kendisinde değil bunların sûfide karşılık bulduğu değerın büyüklüğü üzerinedir. Bu yönüyle müellifin temel tasavvuf kaynaklarında zikredilen dünya algısına benzer bir görüşünün olduğu söylenebilir.³⁶

Eşref b. Ahmed dünyadan sakındırma ve zühd sahibi olma konusunda mutedil bir yol takip etmektense ilk dönem sûfleri gibi tamamen dünya ve içindekilerden sakındıran anlayışı benimsemiştir. Dünya sevgisini gönlünden çıkaramayan sûfinin ayağını yere doğru basamayacağı, yolunu şaşıracağı ve haramlara düşeceği konusundaki kesin tavrı Muhâsibî'nin (ö. 243/857) görüşlerine benze-

²⁶ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 76^a.

²⁷ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), "İbret", 410; Ebü's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 14/235-236.

²⁸ Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/6.

²⁹ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 76^a.

³⁰ Dilaver Gürer, *Abdülkadir Geylani Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 262. Müellif eserin 614. beytinde kişinin yanlış ve sınırsız isteklerinden dolayı canını ve malını kaybedebileceğini söyleyerek durumunu ciddiyetini ifade etmektedir.

³¹ Hidayet Aydar, "Kur'an'da Geçen 'el-Hayatu'd-Dünya' Kavramı Üzerine Bazı Mülâhazalar (I)", *dergipark.org.tr*, (ts.) (Erişim 29 Nisan 2023).

³² Süleyman Uludağ, "Dünya", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/22-25.

³³ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 91^b "Akça altun arturur çirkin huyı / Anunile azdı niçe eyi".

³⁴ Şihâbüddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Mearif)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011), 629.

³⁵ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 77^b-78^a.

³⁶ Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2006), 128.

diğini söylenebilir.³⁷ *İbretnâme*'de sūfînin dünyaya önem vermemesi öğütlenmektedir; çünkü dünyaya önem vermek ve onu sevmek yanlış isteklere (şehvet) neden olacağı düşünülmektedir. Hatta böyle bir sevginin gönülde olması durumunda, Allah sevgisiyle aynı anda bulunamayacağından dolayı sūfînin bu şekilde vuslatı yaşayamayacağı zikredilmektedir. Eşref b. Ahmed, sūfînin dünyayı tercih etmesiyle Allah'tan yüz çevirmiş olduğu anlamını benimser ve bu görüşle Abdülkâdir-i Geylânî ile aynı görüşü benimsediği ifade edilebilir.³⁸

Azâlarını Doğru Kullanması

Hâl ilmi olan tasavvufu hayatında uygulayan sūfînin, şeriatın zahiriyle mutlak manada amel etmesi esastır. Sūfînin hakikate ve mârifete ulaşabilmesi için Kur'an ve Sünnetin hükümlerini yaşantısında göstermesi gerekmektedir.³⁹ Bu bakımdan Eşref b. Ahmed *İbretnâme*'nin birçok yerinde sūfînin âzalarını nasıl kullanması gerektiğini belirtmiştir. İlk iki başlıkta hatırlanacağı üzere kulak ve gözün eylemlerinin sūfiye yaraşır şekilde nasıl belirleneceği ifade edilmişti.

Müellif, doğru yerde konuşmanın, yanlış yer ve zamanda susmanın önemini bildiren '*dilini tutan başını kurtarır*' atasözü gibi⁴⁰ sūfînin dilini çok iyi kullanmasına dikkat çekmektedir. Ona göre sūfî, bilmediği şeyi söylememeli, doğru sözlü olmalı, konuşması ve bir hakikati ifade etmesi gereken yerde ise sözünü esirgememesi gerektiğini belirtmektedir.⁴¹ Eşref b. Ahmed sūfînin yanlış, başkalarına zarar verici, bid'at ve hikmet içermeyen sözlerden sakınması gerektiğini söyleyip bu hususta Gazzâlî gibi dilin, hem imanın hem de küfrün ortaya çıktığı yer olduğunu beyan etmekte ve Allah dostu olmak için bu kurallara uyulmasını gerekli görmektedir.⁴²

Bir diğer âza olan el ise sembolik olarak insanın yaptığı işleri temsil etmektedir. Müslüman, diğer Müslümanların onun elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir, hadisi⁴³ uyarınca Eşref b. Ahmed sūfînin eliyle kimseye zarar vermemesini ve güzel işler yapması gerektiğini zikredip eliyle yaptığı yanlış iş ve hareketlerinin diliyle yaptığı yanlışlardan daha kalıcı olacağını zikretmektedir.⁴⁴ Bazı çevrelerde sūfîlerin dünyadan elini çekmiş, tembel ve başkalarından alacaklarıyla yaşamını sürdüren bir profil öngörülürken, Şeyh Eşref sūfînin '*Hayra sungıl turmasun battal elun*' diyerek onun tembel olmamasını ve mutlaka bir iş sahibi olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁵

Şeyh Eşref kulak, göz, dil ve el gibi bedenin önemli unsurlarıyla hikmete ulaşma yolunda neler yapılması gerektiğini beyan ettikten sonra bunları tamamlayan âza olarak gördüğü ayağın aynı minvalde anlatımına geçmiştir. Sūfînin, namaz kılmak, mescide gitmek, cihada katılmak ve hac ibadetini gerçekleştirirken ayağından yararlandığı zikredildikten sonra bir sūfînin şeyhine hizmet etmede ayağın büyük bir rol oynadığı eserde ifade edilmektedir.⁴⁶ Müellife göre sūfî şeyhine hizmet ederek arzu ettiği vuslata ulaşması, manevî açıdan olgunlaşması hatta şeyh olması mümkün olmaktadır. Eşref b. Ahmed'in tercih ettiği bu anlatım tarzının, sūfînin sahip olduğu nimetlere karşı bakış açısını zenginleştirdiğini ve bu sayede onu tasavvufi edep ve erkân hakkında bilgilendirdiğini söylemek mümkündür.

³⁷ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 87^a; Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Vesâyâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 69.

³⁸ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 89^b; Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.), 344.

³⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 1 Mürşid - Mürid - Yol* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 257.

⁴⁰ Metin Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü* (İstanbul: Excellence Publishing, 2012), "Suskunluk" 453.

⁴¹ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 79^b.

⁴² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/145; Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 80^b, '*Dil odur kim issi hak dostı ola / Ol degül şeytanun mesti ola*'.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dâru't-te'sîl, 2012), "İman", 4.

⁴⁴ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 82^a.

⁴⁵ Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", 158; Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 82^a.

⁴⁶ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 85^a.

Ahlâk-ı Zemîmeden Sakınması

Çalışmanın başında zikredildiği gibi ibretnâme türü eserler edebî özellikte yazılmış ahlâkî ilkelere içeren yazılardan oluşmaktadır. Bu kapsamda Eşref b. Ahmed İslâm dininde yasaklanmış ve günah olan kötü tutumların ve huyların sūfînin gönlünü kirleteceğini, bu şekilde hikmete ulaşamayacağını ve ölümden sonraki hayatta ceza çekeceğini belirtmektedir.⁴⁷ Tasavvufta kalbin; temizlenmesi, selim bir kalp olabilmesi ve sūfînin takvaya ulaşması için manevi hastalıklardan arınması gerekmektedir.⁴⁸ Müellif bu anlamda hırs, kibir, taassup, riya, hased, öfke ve özüyle sözünün birbirine uymaması gibi huy ve davranışları beyitlerinde bir sūfide bulunmaması gereken özellikler olarak ifade etmektedir.

Arzulanan bir şeye ulaşmak için büyük bir gayret gösterme şeklinde tarif edilen hırs, ⁴⁹ *İb-retnâme*'de Âdem Peygamberin yasaklanmış yiyeceğe ulaşmak istemesiyle ilişkilendirilmiştir.⁵⁰ Hz. Âdem'in hırsına mağlup olup bunun neticesinde bu yasağı çiğnemesi şeklindeki anlatımın *Avârifü'l-Maârif*'te de yer aldığı görülmektedir.⁵¹ Müellif bir peygamber bu durumu yaşayabiliyorsa sūfînin de aynı durumla karşılaşmasının doğal olduğunu düşünüp sūfînin meşru olmayan konularda hırs sahibi olmamasını beyan etmektedir.

Şeyh Eşref '*Bil ki hırsdan düştü Âdem zahmete / İblis irişdi hasedden la'nete*' beytiyle hasedi, kibri ve öfkeyi ele alarak bu huyların kişiyi nefis-i emmârede bırakacağını, aklını etkisiz hale getireceğini ve sūfînin kalbinin bu huylar nedeniyle şeytanın yönetimine geçeceğini ifade etmektedir.⁵² Sūfînin gönlünün günah ve çirkin olduğu kesin olan bu huyları taşırken Allah'tan yardım göremeyeceğini belirten Şeyh Eşref'in bu görüşünün benzeri, *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî* adlı eserde de yer almaktadır.⁵³

Sözlükte birine taraftarlık etme, amaçsızca bir fikre veya bir gruba aşırı bağlanma ve anlamsız bir savunma içgüdüleri olarak nitelenen taassup, ⁵⁴ Eşref b. Ahmed'e göre tevbesi olmayan bir günah olup sūfînin uzak durması gereken bir davranıştır.⁵⁵ Çünkü bu hastalığa yakalanmış olan kişilerin kendi grubundan olmayan şeyh, velî ve sūfîleri kötölemek ve onlara sataşmak gibi yanlışlara düşebileceği ifade edilmektedir. Bunu daha iyi açıklamak için Eşref b. Ahmed, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) gibi büyük sūfîlere ve dört mezhep önderlerini örnek olarak kullanarak onlara körü körüne bağlanıp kendi şeyhini ve mezhebinin savunmak amacıyla yukarıda bahsi geçen günahlara düşen sūfînin, o büyük sūfîler ve dört mezhebin önderlerinin yaşadığı gibi dindar bir hayat yaşamamasını eleştirmekte ve bunu da taassup olarak isimlendirmektedir.⁵⁶

Temiz Gönül

Eşref b. Ahmed'in kalp anlamında kullandığı gönül insanda her şeyin merkezi, Allah'a muhatap kabul edilen ve asıl sorumlu olan yerin adıdır. Kulluk yapan ya da isyan edip Allah'ı inkâr eden iradenin yeri yine gönül olmaktadır.⁵⁷ O, eserinin çeşitli yerlerinde sūfînin gönlünü haramlardan, kötü

⁴⁷ Bu konu mesnevî'nin 400. ile 756. beyitler arasında yer almaktadır.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, "Tasfiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 127; Muhâsibî, *Vesâyâ*, 65.

⁴⁹ Cürcanî, *Ta'rifat*, 76.

⁵⁰ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 84^a.

⁵¹ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-Mearif)*, 586; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 752.

⁵² Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 91^b.

⁵³ Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî*, 83.

⁵⁴ M. Rahmi Telkenaroğlu, "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018), 38.

⁵⁵ Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: er-Risale, 2005), "a-s-b", 115; Ahmet Doğan (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), "*Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*", "Taassub", 1172; Eşref b. Ahmed, *İbretname*, 91^b.

⁵⁶ Müellif bunları 622 ve 640. beyitler arasında ifade etmekte olup, '*Birisi Bâyezîd'e can feda der fakat hiçbir zaman onun yolundan gitmez / Birisi Ebû Hanîfe imamdır, der ama yediğinin ve giydiklerinin tümü haramdır / Birisi mezhebim Mâlikî der, ama hırs, arzu ve vesveseyi taşımaktadır*' ifadeleriyle kendi zamanında şahit olduğu söylemlere göre taassubu açıklamaktadır. Günümüzde de buna benzer taassup örnekleri yer almaktadır.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, 3/3.

ahlaktan, itikadî şüphe ve tereddütlerden arındırması gerektiğinden bahsetmektedir. Bir beyitte ‘*Her gönül kim arıdır Hakk’a yakın / Ol gönülde eğlenür ihlâs yakîn*’ diyerek gönlü temiz olup bu sayede Allah’a yakınlaşmış olan sûfinin gönlünde tasavvufta ve kullukta üstün kabul edilen ihlâs ve yakîn halinin var olacağını bildirmektedir.⁵⁸ Kaldı ki tasavvufun temel konularından biri olan kalbin tezkiye edilmesi⁵⁹ hakkında müellifin eserinin tamamında sûfinin hikmete ulaşabilmesi için yapması gerekenleri kalp konusuyla birleştirdiği ifade edilebilir.

Şeyh Eşref klasik tasavvuf kaynaklarında da yer aldığı gibi kalbin temizlenmeden marifete ulaşamayacağını⁶⁰ ifade etmekle birlikte bu arınmanın bazı amaçlar doğrultusunda gerçekleşmesi gerektiğini savunmaktadır. Sûfi, Allah’tan gelen doğru ve ilhamî bilginin kendisine ulaşabilmesi için -ki bu da tezkiyenin niteliğine göre artan bir durumdur- kalbini temizlemelidir.⁶¹ Ayrıca bu amaçlar arasında sûfinin dinî hayatından karmaşıklığın ve sorunların uzaklaşması⁶² için de kalp temizliğine öne vermesi gerektiği zikredilmektedir. Sûfi eğer gönlünü temizlerse basîretinin açılacağı ve Allah tarafından kalbine bir vaiz/uyarıcının konulacağı⁶³ âyetlerle teyit edilerek eserde beyan edilmektedir. Bu arınmanın gerçekleşmesi için tavsiye edilen yollar ise sûfinin bir mürşide tabi olması, ona danışması, mârifet ilmi ve zikirle gönlünü beslemesi olarak söylemek mümkündür.

Aktif Akıl

Gerçeğe ve bilgiye erişme aracı olarak kabul edilen ve başta Kur’ân olmak üzere dinî kaynaklarda hakkında çok fazla nas ve metin bulunan akıl, tasavvufta sûfinin mârifet ve hikmete ulaşması için önemli bir vesile olarak görülmektedir.⁶⁴ Akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran, onun; faydalıyı zararlıyı, iyiyi kötüyü birbirinden ayırt etmesine yarayan, bilinmesi mümkün olan her şeyi bilip kavramasına imkân tanıyan ve düşünme, öğrenme eylemleri için mutlak anlamda kullanabildiği bir araç niteliğindedir. Büyük bir nimet olarak sunulan bu araç, Eşref b. Ahmed’in eserinde bu yönleriyle ele alınmış olup sûfinin aklını etkin biçimde kullanması tavsiye edilmiştir.⁶⁵

Eşref b. Ahmed’e göre akıl, basiret sahibi olabilmenin bir yolu, yaşamını düzenlemesine yarayan bir rehber ve dinî konularda bir hatırlatıcı olarak kabul edilmektedir.⁶⁶ Şeyh Eşref eserinde aklın yararlarından bahsederken düzenli olmasa da Gazzâlî’nin akli ayırmış olduğu tasnife göre anlattığı görülmektedir. Yani bu tasnifi; insanı diğer canlılardan ayıran özellik olan akıl, çocuklarda var olan iyiyi kötüyü ayırt etme anlamındaki akıl, kişinin deneyimlerinden meydana gelmiş olan bilgi olarak akıl ve sûfinin basiretini açıp, hikmetle işlerin hakikatini gösteren akıl olarak ifade etmek mümkündür.⁶⁷ İncanın eksik yönlerinin akılla tamamlanacağını belirten müellif ilk dönem sûfleri gibi ilk yaratılanın akıl olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Ona göre sûfi aklını hikmete erişmek için kullanırsa sahih amele, güzel huylara ve Allah’a ulaşabilecektir. İlim, hikmet hatta velâyetin akıl ile elde edilebileceğini zikreden Şeyh Eşref, şeytanın, gafletin ve kötü sonun aklını kullanmayanların yaşayacağı sonuçlar olarak zikretmektedir.⁶⁹

⁵⁸ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 95^b; Cem Dilçin (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), “*Yeni Tarama Sözlüğü*”, “Gönül”, 109.

⁵⁹ Uludağ, *Tasavvufun Dili 1 Mürşid - Mürid - Yol*, 28.

⁶⁰ Örnek için bk. el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcub*, 2/532.

⁶¹ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 89^a.

⁶² Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 89^a.

⁶³ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 88^b.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 246; Fehmi Soğukoğlu, “Kelam ve Tasavvufta Aklın Tasnifi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 519.

⁶⁵ Karagöz, “*Dini Kavramlar Sözlüğü*”, “Akıl”, 15.

⁶⁶ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 98^a.

⁶⁷ Soğukoğlu, “*Kelam ve Tasavvufta Aklın Tasnifi*”, 525.

⁶⁸ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 99^a; Uludağ, “Akıl”, 247.

⁶⁹ Eşref b. Ahmed, *İbretnâme*, 100^a.

SONUÇ

Eşref b. Ahmed'in Osmanlı'nın hüküm sürdüğü Anadolu coğrafyasında kaleme aldığı *İbretnâme*, bölgenin sahip olduğu tasavvufî birikim ve zemin dikkate alındığında tasavvufî ve son derece edebî bir eser olarak görülmektedir. Eserde ilk sûflerin, Cüneyd-i Bağdâdî, Abdülkadir-i Geylanî, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi isimlerin izlerinin bulunduğu görülmekte olup temelde başvurduğu ilk kaynakların Kur'an'dan âyetler ve hadisler olduğu anlaşılmaktadır. Müellif eserde kendine mahsus teşhis ve teşbih sanatlarını sık kullanarak tasavvufun erkânını anlattığı ve kendi eserinden sonra yazılan ibretnâmelere bir yöntem kazandırdığı ifade edilebilir. Tasavvufî temaların en az kelimeyle, mesnevî biçimle anlatıldığı *İbretnâme*'de, konuların bir düzen ve akış içinde verildiği görülmektedir. Bu konular okuyucuya aktarılırken, tasavvuf yoluna yeni başlangıç yapmış biriyle, bu yolda büyük tecrübelerle sahip kişi arasında fark etmeksizin her iki tarafa da kılavuzluk edecek nitelikte açıklandığı ifade edilebilir. Bir şeyh ve şair olan Eşref b. Ahmed eserinin büyük bir kısmında değindiği; sûfînin âzalarının önemi, faydaları ve nasıl kullanması gerektiği konusuyla sûfînin bu nimetler sebebiyle Allah'a borçlu olduğu mesajını verip borcunu ödemesi karşılığında yaşamında huzura ermiş bir nefis, öbür âlemde ise sonsuz bir mutluluk elde edeceğini okuyuculara sunmaktadır. Bu bakış açısıyla birlikte *İbretnâme*'de, sûfînin hikmete ulaşması işlenirken Eşref b. Ahmed'in orijinal bir yöntem takip ettiğini ve eserde araştırmacılar için birçok konu başlığının bulunduğu ifade edilebilir.

KAYNAKLAR

- Eşref b. Ahmed, İznikli. *Fütüvvet-Name İyilik Kitabı*. ed. Mustafa Güneş. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-âzim ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'da Geçen 'el-Hayatu'd-Dünya' Kavrama Üzerine Bazı Mülâhazalar (I)". *dergipark.org.tr*. Erişim 29 Nisan 2023
- Beşer, Faruk - Çağrıcı, Mustafa. "Şehvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kahire: Dâru't-te'sîl, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Sema". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-Ta'rifat*. Kahire: Dar'ul-Fazile, 1983.
- Çağrıcı, Mustafa. "Cah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çağrıcı, Mustafa. "İhsan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrıcı, Mustafa. "Medih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/304-305. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demir, Esra. *Şeyh Eşref Bin Ahmed'in İbretname Adlı Mesnevisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003.
- Dilçin, Cem. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Doğan, Ahmet. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. basım., 2011.
- Doğan, D. Mehmet. İstanbul: Ülke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti., 1994.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Erginli, Zafer. "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XV/2* (2006), 117-181.
- Eşref b. Ahmed. *İbretname*. İstanbul: Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi, 69b-100b.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: er-Risale, 8. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2004.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-. *el-Fetħu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-raħmânî*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.
- Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. "Tasavvufu İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 71-93. <https://doi.org/10.29288/ilted.897449>
- Gürer, Dilaver. *Abdülkadir Geylani Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-. *Keşfü'l-mahcûb*. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'lâ'lâ lis-Sekafi, 2007.
- Karagöz, İsmail. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-. *Vesâyâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Özkan, Ahmet. *Eşrefoğlu Rûmî Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Eşrefiyye Tarikatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Öztantıöver, Sümer - Sökmez, Aslı Bugay. "Çocukluk Travmaları ve Güvenli Çocuk Becerilerinin Geliştirilmesi: Vaka Örneği". *Klinik ve Ruh Sağlığı Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 1-32.
- Pekolcay, A.Necla - Uçman, Abdullah. "Eşrefoğlu Rumi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Soğukoğlu, Fehmi. "Kelam ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 513-540.
- Sühreverdi, Şihabüddin. *Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Mearif)*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2011.
- Şeyh Eşref b. Ahmed. *Fütüvvet-name*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.
- Tatçı, Mustafa. *Eşrefoğlu Abdullah Rumi Divanı İlahiyat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taasubu". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018), 33-63.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nameler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Tusi, Ebu Nasr Serrac. *el-Lüma'*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, Ankara., 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Arif". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Dünya". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Makam". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/409-410. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili 1 Mürşid - Mürid - Yol*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Tasfiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Yurtbaşı, Metin. *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: Excellence Publishing, 2012.

Nüsha Farklılıklarının Bilinmesinin Hadislerin Anlaşılmasına Etkisi

Sezgin Mısır*

ÖZET

Hadislerin tedvin ve tasnifi hadislerin sonraki nesillere aktarılması hususunda önemli bir mihenk taşı olmuştur. Hadislerin sıhhati doğrultusunda hem râvilerin güvenilirliği hem de hadisin güvenilir yollarla aktarılması önemli bir husustur. Hadislerin, râviler tarafından doğru şekilde zaptı ve doğru şekilde rivayet edilmesi, hadislerden azami derecede istifade etmek açısından önemlidir. Hadisleri farklı şekillerde tahammül eden râvilerin oluşturdukları farklı nüshalar, muhteva olarak da önemli bazı farklılıkları barındırabilmektedir. Bu farklılıkların tespiti ve nüshaların karşılaştırılması sonucunda hadislerin daha kolay ve doğru şekilde anlaşılacağı bir gerçektir. Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis kitabı şârihler tarafından farklı yönlerden şerh edilmiştir. Birçok şârih şerh edilen eserin farklı nüshalarını kullanmış ve hadisleri doğru anlamaya ve aktarmaya çabalamıştır. Bir hadis kitabının farklı nüshalarının olması zaman zaman farklı anlamların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Buhârî (öl. 194/810) ve Müslim'in (öl. 261/875) Sahih'leri ile Ebû Dâvud'un (öl. 275/889) Sünen'ini şerh eden şârihlerin kullandıkları nüshaların tespiti ve varsa farklı kullanımdan kaynaklanan anlama dair problemlerin ortaya çıkarılması önemlidir. Bildiride bu problemler ve çözüm yolları üzerinde kısaca durulmaya çalışılacaktır.

GİRİŞ

Müellifin eseri üzerinde zamanla yaptığı tashih ve değişiklikler veya eserini zamanla güncelleme arzusu, nüsha farklılıklarına sebep olan hususlar arasındadır. Bunun dışında okuma hataları, haşiyelerin metne alınmasındaki farklı tutumlar ve asıllara bakma meselesi gibi hususlar da bu farklılıkların oluşmasına dahil edilebilir. Nüsha farklılıklarının tespit edilmesi, hadislerin doğru anlaşılması ve muhtemel hataların giderilmesi açısından önemlidir. Ayrıca hadis nüshalarının yazımı esnasında geçirmiş olduğu sürecin tarihi arka planını da bizlere sunmaktadır. Güvenilir nüshanın tespiti kolay olmayan bir yöntemdir.

Nüshalar arasında ortaya çıkan ihtilafların birden fazla sebebi bulunmaktadır. Bunlardan biri, öğrencilerin hocadan aldıkları rivayet malzemesini veya eseri farklı şekilde eda ve tahammüldür.¹ Bunun dışında, kitap isimlerinin ve tertip farklılıklarının bulunması, bab başlıklarının farklı olması ve bab başlıklarının sayılarının, isimlerinin ve formlarının farklılıklar arz etmesi, rivayetlerin bab içi tertiplerindeki farklılıklar, bazı rivayetlerin eserin farklı yerlerinde tekrar edilmesi, bazı nüshalarda eserin müellifinin dışındaki râvilerden rivayetlerin yer alması (Muvatta), nüshaların teferrüd ettiği rivayetlerin yer alması, rivayet metinlerindeki farklılıklar, eserin sahibinin kendi görüşlerini

* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

¹ Groger Schoeler, "İslamın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu", çev. Nimetullah Akın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (Ağustos 2007), 179.

zikrettiği ifadeler, amele delalet eden tabirler ve bu tabirlerdeki farklılıklar² gibi sebepler nüsha farklılıklarına etki eden hususlar olarak değerlendirilebilir.

Çalışmamızda Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud'un hadis eserleri üzerinde yazılan bazı şerhlerden hareketle, bir hadis kitabının farklı nüshalarının yazımı ve geçirdiği süreçler, onları nakleden râviler ve sonraki dönemlere aktarımının nasıl gerçekleştiği konuları açıklanmaya çalışılacaktır. Şârihlerin nüshaları tercih etmelerindeki sebepler, eserlerin diğer nüshalar karşısındaki konumu, nüshaların ortaya çıkmasındaki etkenler ve farklılıkların eserin doğru aktarımı ve anlaşılmasına etkileri de örnekler üzerinden açıklanacaktır.

Bir eserin farklı nüshalarda yer alması ve farklı şekillerde rivayeti o eserin bir eksikliği olarak görülemez. Farklılıkların sebeplerinin eksiklik olup olmadığı iyice araştırılıp tespit edildikten sonra böyle bir yorumda bulunulabilir. Önemli hadis kitaplarının farklı nüshalara sahip oldukları bilinenek değerlendirmeler yapılmalıdır. Nitekim yapılan bazı çalışmalarda önemli hadis kitaplarının başında gelen Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahih*'inin nüshaları arasında birtakım sebeplerden kaynaklı hatalar tespit edilmiştir.³ Nüsha farklılıklarıyla alakalı olarak ilk akla gelen Buhârî'nin zamanla kitapta yapmış olduğu değişikliklerdir.⁴ Nitekim Ali Albayrak, çalışmasında nüsha farklılıklarının; okuma hataları, haşiye-lerin metne alınmasındaki farklı tutumlar ve asıllara bakma meselesi⁵ olarak tespit etmiştir.⁶

Bir eserin telifi ile sonraki nesillere aktarımı, birbirinden farklı ve zor bir uğraşı ifade eder. Özellikle hadis araştırmalarında; kaynak, sıhhat ve hüküm istinbâtu gibi birçok husus devreye girmektedir. Tüm bunlar gerek müellif gerekse eseri nakledenler açısından ciddi bir mükellefiyettir. Hadise dair malzemenin yanlış tespiti ve eserlerde yer bulması büyük bir sorundur. Bununla birlikte telif edilmiş bir kaynağın sonraki kuşağa hatalı ya da eksik bir şekilde iletilmesi de aynı ölçüde problem oluşturabilir. Yukarıdaki sebeplere ilaveten, müellifin eseri üzerinde zamanla yaptığı tashih ve değişiklikler ya da eserini zamanla güncelleme arzusu nüsha farklılıklarına sebep olabilecek hususlar arasında sayılabilir. Bunu yaparken yapmış oldukları gözden geçirme ve tashihler, rivayetlerin mana ile nakli, kişisel durumlar ve ders ortamına bağlı sebepler, tepki çekme endişesi⁷, hata etme veya hataya düşme endişesi gibi durumlar, müellifin eserini güncellemelerine dolayısıyla da farklı nüshaların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.

BUHÂRÎ NÜSHALARI VE ŞERHLERİNDE NÜSHA FARKLILIKLARI

Buhârî'nin (öl. 194/810), *el-Câmiu's-Sahih*'i, gerek yazma nüshalarının yoğun olarak kullanıldığı dönemlerde gerekse matbu hale geldiği son 150 yılı kapsayan dönemde, nüshaları ve farklı rivayetleri üzerine yapılan çalışmalar itibariyle diğer İslâmî literatüre nasip olmayacak ölçüde ilgiye maz-

² Hicaz Ekolü temsilcilerinden İmam Mâlik, *Muvatta*'da kendi kanaatini serdederken ilgili hüküm ve görüş hakkında uygulamaya veya görüş birliğine delalet eden çeşitli tabirler kullanır. İmam Mâlik'in kullandığı bu tabirlerin anlamı üzerinde yeterince net verilerin olmaması ve tabirlerin birbirinden çok farklı terkipler halinde kullanılması onların delalet ettiği kişi ve maksat hususunda anlam karışıklığına yol açmakta, nihai tespit yapmayı zorlaştırmaktadır. bk. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 177. Bu tabirin ne anlam ifade ettiği ve nüsha farklılıkları açısından değerlendirilmesi hususunda bk. Kenan Oral, *Muvatta': Oluşum Süreci, Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Sebepleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 301-318; Halit Özkan, "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-26.

³ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 186.

⁴ Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 38.

⁵ Buhârî, bazı garip kelimelerin yorumlanması hususunda 'asıllara bakılsın' şeklinde uyarılarda bulunur. İbn Hacer'e göre asıllara bakma meselesinin sebebi Buhârî'nin, *Sahih*'i yolculuk sırasında ve asılları yanında olmadan yazmasıdır. bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 38.

⁶ Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 38-41.

⁷ Mesela İmam Malik, rivayetten hoşlanmadığı veya rivayetin hoş karşılanmayacağını düşündüğü kişilerin isimlerini seneden düşerek rivayeti bazen munkatî' nakletmektedir. Bk. Hatib el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Kifâye fi il-mî'r-rivâye* (b.y.: Matba'atü's-Suud, ts.), 365; Şemseddin Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis şerhu elfiyeti'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), 3/151.

har olmuştur. Kitabını, sadece sahih hadislerden oluşturan Buhârî, kendisinden sonra tasnif edilen eserlerin oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Bir eserin tasnifi kadar, rivayet edilmesi de önemlidir. Bu görevi üstlenen râviler hadislerin doğru şekilde rivayeti konusunda hiç kuşkusuz en önemli görevi ifa etmektedirler. *Sahih*'in de günümüze ulaşması ve hemen her dönem şöhret bulması râvileri sayesinde gerçekleşmiştir. Kendisinden önce tasnif olan hadislerin sadece sahih olanlarıyla kitabını oluşturan Buhârî, kendisinden sonraki hadis edebiyatını şekillendirecek kadar haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Onun *Sahih*'i daha çok iki râvisi aracılığıyla sonraki nesillere ulaştırılmıştır. Bunlardan Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (öl. 320/932) çok meşhur olmuş ve rivayeti çeşitli nüshalar şeklinde günümüze ulaşmıştır. Buhârî'nin diğer önemli râvisi İbrâhim b. Ma'kûl en-Nesefî (öl. 293/908) rivayeti ise nüsha şeklinde olmasa da içerik olarak şerhlerde nakledilmiştir. Firebrî'den *Sahih*'i dinleyen ve kendileri için nüsha oluşturan en meşhur râviler Ebû Ali İbnü's-Seken (öl. 353/964), Ebû Zeyd el-Mervezî (öl. 371/981), Ebû İshak el-Müstemlî (öl. 376/986), İbn Hammûye es-Serahsî (öl. 381/991), Ebû'l-Heyssem el-Küşmîhenî (öl. 389/998), Ebû Ahmed el-Cürçânî (öl. 373/983) ve İbn Şebbûye'dir (öl. 376/986). Kaynaklarda ayrıca Nu'aymî (öl. 386/996), Ahsiketî (öl. 346/957) ve Kûşânî'nin (öl. 391/1001) isimleri de zikredilmekte olup bunlardan Nuaymî nüshası bir dönem kulanıldıktan sonra unutulmuştur. Onun *Sahih* nüshası daha çok iki râvisi aracılığıyla sonraki nesillere ulaştırılmıştır. Bunlardan Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (öl. 320/932) çok meşhur olmuş ve rivayeti çeşitli nüshalar şeklinde günümüze ulaşmıştır. Buhârî'nin diğer önemli râvisi İbrâhim b. Ma'kûl en-Nesefî (öl. 293/908) rivayeti ise nüsha şeklinde olmasa da içerik olarak şerhlerde nakledilmiştir.⁸

Buhârî'nin *Sahih*'ini müellifinden doksan bin kişinin dinlediği rivayet olunur.⁹ Bu rakamı abartılı bulan Fuat Sezgin, bu dinleyicilerin de aslında hepsinin metni sahih bir şekilde rivayete muktedir olan kişilerden olmadığını söyler.¹⁰ Kastallânî (öl. 851/1448) de Buhârî'den hadisleri dinleyen râvilerden sadece beşinin isminin muhafaza edildiğini ifade eder.¹¹

Birçok şârih Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine şerh yazmıştır. Fakat yazılan bu şerhlerde istifade edilen râviler çok fazla olamamıştır. Bu râvileri yukarıda ismen ifade etmiştik. Bu râvilerin hakkında yapılan bazı değerlendirmeleri de aktarmak yerinde olacaktır. Zira bu râvilerin tarihi süreçte Buhârî nüshalarını ne şekilde aldığı ve bu nüshaların hangi şârihler nezdinde değer ifade ettiğinin de bilinmesi hadisleri anlama çabalarında önemli bir yer tutmaktadır. *Sahih*'in en meşhur rivayetlerinden birisi el-Firebrî'dir (öl. 320/932).¹² Bir diğer önemli nüshası ise en-Nesefî'dir (öl. 294/908).¹³ Diğer nüshalar ise en-Nesefî (öl. 303/916), el-Pezdevî (öl. 329/940) ve el-Mehâmîlî¹⁴ (öl. 330/942) nüshalarıdır.¹⁵ Firebrî nüshası zaman içinde bir takım ek çalışmalara konu olmuştur. Muhammed el-Asîlî (öl.

⁸ İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 82-83.

⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 1/492.

¹⁰ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 186.

¹¹ Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ, 1323), 1/38-39.

¹² Fuad Sezgin, Buhârî'nin kaynakları adlı eserinde bu nüsha hakkında bazı değerlendirmeler yapar. Firebrî nüshası Buhârî'nin en yaygın olarak kullanıldığı nüshadır. Zira Buhârî'nin kitabının aslı olarak adlandırılmaktadır. Firebrî'nin bu kadar yaygınlaşması ondan sonra gelen râvilerin onu maharetle muhafaza etmesi ve karışıklıklardan kurtarmasıdır. Yûnînî'nin kendisinden oldukça istifade ettiğini belirtir. Yûnînî, *Sahih*'i Buhârî'nin el-Firebrî'den gelen rivayetlerini karşılaştırmak suretiyle aralarındaki farklılıkları gidererek sağlıklı bir metin oluşturmaya çalışmıştır. bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 197. Buhârî'nin bir diğer nüshası olan Sagânî nüshası hakkında bk. Arafat Aydın, "Sahih-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagânî Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (Haziran 2016), 7-50.

¹³ Fuat Sezgin, Nesefî'nin *Sahih*'in sonlarına doğru küçük bir kısmını, doğrudan doğruya Buhârî'den dinlemek imkânı bulmadığını fakat ondan icazet yoluyla aldığını değişik kaynaklarda belirtildiğini söyler. bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 191.

¹⁴ İbn Hacer, el-Mahâmîlî'nin elinde *Sahih*'in tümü değil, Buhârî'nin Bağdat'a son gidişinde imla ettiği bazı bölümlerin bulunduğunu ifade eder. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/4.

¹⁵ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 186.

392/1002), Ebû Muhammet el- Cürçânî'nin (öl. 373/983) rivayetini esas alıp Ebû Zeyd el-Mervezî'den (öl. 371/981) yaptığı rivayetlerin farklarını belirtmek suretiyle kendi el yazısıyla müstakil bir Buhârî nüshası meydana getirmiştir.¹⁶ Yine Ebû Zer el-Herevî (öl. 434/1043) de Firebrî'nin asl'ından gelen üç rivayeti cemetmiştir. Bu nüshalar, Abdullah b. Ahmet b. Hammûye es-Serahsî (öl. 381/992) vasıtasıyla elde ettiği el-Hemevîye; İbrahim b. Ahmed b. İbrahim el-Müstemlî'ye Ebu'l-Heysem Muhammed b. El-Mekkî el-Kuşmeyhenî'ye ait nüshalardır.¹⁷ es-Sagânî (öl. 650/1250) Firebrî'nin el yazısını taşıyan "en-Nüşatü'l-Bağdâdiyye" ile Hemevî, Kuşmihenî ve Müstemlî¹⁸ rivayetlerini karşılaştırarak birleştirmiştir.¹⁹ el-Yûnînî (öl. 701/1302) de kendinden önceki faaliyetlerden yaralanmak suretiyle Firebrî'den gelen Buhârî nüshaları arasındaki farkların giderilmesine çalışmıştır.²⁰

Klasik dönem diye tabir ettiğimiz şerh faaliyetlerinin yeni teşekkülü ve gelişmesini ifade eden bu dönemde Buhârî'nin, *Sahih*'ine şerh yazan şârihlerin farklı Buhârî nüshalarını kullandıklarını görmekteyiz. Mesela, *Sahih*'in ilk şârihi Hattâbî (öl. 388/998) şerhinde Nesevî (öl. 240/908) rivayetinden istifade etmiştir.²¹ Fuat Sezgin, *Sahih*'in telifinden birkaç asır geçtikten sonra Firebrî (öl. 320/932) kolu hemen hemen muhaddisler arasında tedavül eden yegâne rivayet haline gelmesine rağmen, kitabın ilk bir iki asır zarfında tamamlayıcı mahiyetteki etüdü etrafında halefleri tarafından ortaya konan eserlerin daha ziyade Nesevî rivayetine dayandığını ifade eder. Hattâbî'nin Firebrî rivayetini sadece bütün olarak almaktan nedense mahrum kaldığı Nesevî rivayetinin noksanını tamamlama işinde kullandığını ve dolayısıyla tercihte ikinci dereceye indirdiğini ifade eder. Ayrıca Nesevî rivayetinin ilk dönem şârihlerinde gördüğü rağbetin sonraki şârihler tarafından terk edilmesine de bir anlam verememektedir.²² Fuat Sezgin'in bu iddiasına cevap veren Albayrak, Nesevî nüshasının Sezgin'in iddia ettiği gibi hiçbir zaman rağbet görmemiştir. Onu sadece Hattâbî kullanmıştır. Aynı şekilde Nesevî rivayetine rağbetin azalmasında Yûnînî nüshasının herhangi bir rolü olmamıştır; aksine onun çalışmasında Nesevî nüshasının olmayışı o dönemle ilgili nüshanın çok da bilinmediğini veya dikkate alınmadığını gösterir. Buna rağmen özellikle Endülüslüler ve onun çalışmalarından istifade eden İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi muhaddisler Nesevî nüshasına çoğunlukla başvurmuşlar ve kitaplarında bu nüshadaki farklılıklara yer vermişlerdir. İbn Hacer'in döneminden bir müddet sonra tamamen kaybolduğu anlaşılan Nesevî nüshasının farkları, şerh türündeki mezkûr çalışmalar sayesinde bugün büyük oranda bilinmektedir.²³ Burada şunu ifade etmek isteriz ki Albayrak'ın iddiasının da tutarsız olduğu görülmektedir. Nitekim Fuad Sezgin burada şerhe hâkim olan ana unsur olarak bir nüshanın kullanılmasından bahsetmektedir. Nüsha farklılıklarına kısmi atıfların yapılması Sezgin'in düşüncesini anlamsız hale getirmez.

Buhârî, kitabını tamamlama fırsatı bulamadığı için kitabı sonraki nesillere müsvedde halinde intikal etmiştir. Onun kitabı bu sebeple râvi ve müstensihlerin bazı müdahalelerine maruz kalmıştır. Bu da Sahih-i Buhârî'nin nüshaları arasında bazı farklılıkların doğmasına sebebiyet vermiştir. İbn Hacer, şerhinde nüshalarda tespit etmiş olduğu, bazı nüshalarda yer alan bir kısım bab başlıklarının başka nüshalarda zikredilmemesi, bab başlıklarının farklı ifadelerle zikredilmesi, babların içerisinde rivayet edilen hadislerin farklı olması vb. farklılıkları gidermek için Sahih'in değişik nüshalarını karşılaştırmaktadır.²⁴ el-Firebrî (öl. 320/932) kolundan gelen Ebû Zer (öl. 434/1043) rivayetini şerhin-

¹⁶ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 179.

¹⁷ "Meşâyihu Ebî Zer es-Selâse" diye bilinen bu üç zattır. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 83.

¹⁸ Firebrî'nin râvisi olan Müstemlî, birçok ayrıntıyı aktarmakla öne çıkar. bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 25.

¹⁹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 183-184.

²⁰ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 84.

²¹ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/106. Nesevî nüshası günümüze ulaşmasa da özellikle Hattâbî'nin *Alâmu'l-hadis* adlı eseri Nesevî nüshasına göre yapılmıştır. Hattâbî, Nesevî nüshasını onun meşhur râvisi Halef b. Muhammed el-Hayyâm'dan (öl. 361/972) yapmıştır. bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 24.

²² bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 190.

²³ Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 149.

²⁴ Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 79.

de esas alan İbn Hacer (öl. 852/1449), Sahih'in problemleri noktasını²⁵ halletmek için bu rivayeti el-Firebrî'den gelen değişik rivayetlerle karşılaştırmaktadır.²⁶ Onun zaman zaman da el-Firebrî'den gelen rivayetleri, en-Neseî rivayetiyle karşılaştırmak suretiyle bab başlıklarına dair problemleri halletme yoluna gittiğini de görmekteyiz.²⁷ Mesela, "Kişinin namazı kaçırdık demesi"²⁸ babından sonra gelen "Kişi, namaza koşmayarak, sekine ve vakar ile gelmelidir"²⁹ şeklindeki bab başlığı, el-Asîlî'nin rivayeti ile Ebû Zer'in el-Müstemli ve Kuşmeyhenî'den gelen rivayetlerinde bulunmamaktadır. İbn Hacer, söz konusu bab başlığının bulunduğu rivayetlerin daha doğru olduğunu belirtir ve konu hakkında açıklamalarda bulunur.³⁰ Fuad Sezgin, Firebrî rivayetinden en son faydalanan kişinin İbn Hacer olduğunu ifade eder.³¹

İbn Hacer'in sık sık şerhinde istifade ettiği nüshalardan birisi de Sagâni (öl. 650/1252) nüshasıdır. Oldukça erken denilebilecek bir dönemde günümüz tahkik kurallarını işletmeye başladığı görülen es-Sagâni'nin Sahih-i Buhârî nüshasının ilmî kıymetine ilk vâkıf olanlardan biri İbn Hacer'dir. es-Sagâni nüshasını diğerlerinden farklı kılan şey ise; Firebrî'nin tashih ettiği ve Bağdat nüshası olarak bilinen nüshaya dayanması itibariyle Firebrî'den sonra oluşan nüshalar arası birtakım farklılığı bizzat Buhârî'nin veya Firebrî'nin notlarıyla çözüme kavuşturmuş olmasıdır.³² Fuad Sezgin, İbn Hacer'in Firebrî ve Neseî rivayetlerini kıyaslamasının zaman zaman onda çelişki oluşturduğunu; bir yerde Firebrî rivayetinin daha ayrıntılı olduğunu ifade ederken başka bir yerde de Neseî rivayetinin daha doğru olduğunu söylediğini aktarır.³³ Mesela, Buhârî bir bab başlığında³⁴ "Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin. Allah'a itaatsizlikten sakının ki kurtuluşa eresiniz"³⁵ ayetini zikretmektedir. en-Neseî rivayetine göre bu babda sadece bu ayet yer almaktadır. en-Neseî dışındaki râviler ise ayetten sonra, Ebû Hureyre (öl. 58/678)'nin daha sonra geçen, "Öyle bir zaman gelecek ki, kişi kazandığının helalden mi haramdan mı olduğuyla ilgilenmeyecektir"³⁶ şeklindeki hadisi hem metin hem de isnad olarak olduğu gibi tekrar etmişlerdir. İbn Hacer (öl. 852/1449), bu şekilde kısa bir aralıkla hadisi tekrar etmenin Buhârî'nin âdeti olmadığını söyleyerek, en-Neseî (öl. 295/908) rivayetini tercih ettiğini ima ettikten sonra, Buhârî'nin bu bapta başlıktan sonra bir şey zikretmemiş olmasını şu şekilde açıklamaktadır: "Muhtemelen o, bu başlıkla en-Nesâî'nin (öl. 303/915) başka bir isnadla Ebû Hureyre'den merfu' olarak rivayet ettiği "Öyle bir zaman gelecek ki, insanlar riba yiyeceklerdir. Onu yemeyenlere ise tozu bulaşacaktır"³⁷ şeklindeki hadise imada bulunmuştur.³⁸ İbn Hacer'in burada yaptığı Buhârî'yi bir nevi savunmadır. Bunun için Neseî rivayetini tercih etmiştir. Ayrıca Buhârî'ye muhtemel gelecek eleştirilerin de önünü tıkamak, en azından oluşabilecek bir eksikliği gidermeye çalışmaktadır. İbn Hacer'in böyle

²⁵ Burada ifade ettiğimiz problem bab başlıkları açısından Buhârî nüshaları arasındaki farklılıkların karşılaştırılması sonucunda ortaya çıkan problemlerdir. Bu problemler râvi kaynaklı problemler olarak görülmelidir.

²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/5.

²⁷ Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 85.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, nşr. Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ezan", 20 (No.148).

²⁹ Buhârî, "Ezan", 21 (No. 149).

³⁰ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/149. İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin "Bunu Ebû Katâde söyledi" şeklindeki sözünde geçen zamir başlıkta geçen söze racidir. Böyle olmasaydı zamir önceki babda Ebû Katâde'den rivayet edilen hadise raci olurdu. Bu durumda önceki hadiste kendisinden rivayet edildiği için Ebû Katâde'yi zikretmesi gereksiz bir tekrar olurdu.

³¹ bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 190. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Aydın, "Sahih-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları", 7-50.

³² bk. Aydın, "Sahih-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları" 7-50.

³³ bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 192.

³⁴ Buhârî, "Buyu", 23, (No.11).

³⁵ *Kur'an-Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âl-i İmrân, 3/130.

³⁶ Buhârî, "Buyû", 7 (No.6).

³⁷ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, ts.), "Buyû", 7 (No.234).

³⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/392.

davranmasının en-Neseffî dışındakilerin rivayetlerinde Ebû Hureyre hadisinin gereksiz yere tekrar edilmiş olması olabileceğini, böyle bir şeyi de Buhârî'ye yakıştıramayacağını, ayrıca başlıktan sonra bir şey zikretmemiş olmasını da muhtemelen bir kusur olarak gördüğünü ifade eden Bilen, İbn Hacer'in burada zorlama bir yorumda bulunduğunu söyler. Hâlbuki Buhârî'nin daha sonra bir şeyler yazmak için boşluk bıraktığını fakat buna fırsat bulamadığını veya unuttuğunu düşünmenin daha mantıklı olabileceğini ifade eder.³⁹ Buhârî nüshaları hakkında değerlendirmelerde bulunan Fuad Sezgin, Neseffî rivayetinin diğer rivayetlere oranla birtakım üstünlüklerini sayar. En belirgin özelliklerinden bazılarınun lüzumsuz birçok tekrarı ihtiva etmemesi⁴⁰, garip münasebetlerle kitabın farklı bablarında dağınık bir şekilde bulunan filolojik malzemenin münasip yerlere nakledilmiş olmasıdır.⁴¹

İbn Hacer'in nüsha farklılıklarına dair yapmış olduğu katkılara önemli bir örnek tefvizü't-talakla ilgili Buhârî hadisinde karşımıza çıkmaktadır. Tefviz hususundaki Buhârî hadisi hakkında en uzun değerlendirmelerde bulunan İbn Hacer hadisle alakalı değerlendirmeye geçmeden önce bu konu hakkındaki görüşleri aktarır. İbn Hacer, Buhârî'nin tefvize delalet eden tahyir hadisini "babu men hayyera ezvâcehu" babında zikreder. "Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: 'Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım.'" aye-tinin tefsirinde onu açıklar. Hadisin kendisine geldiği tarikleri ve bu tariklerde bulunan bazı râviler hakkındaki görüşlerini aktarır. Ahzab süresinin tefsirinde 'beyanu sebebi't-tahyir' bölümünde konuya dair değerlendirmeleri zikreder. Tahyirin ne zaman olacağına dair tartışmaları da "beyanu hükümü men hayyare imraetehu" babında hadisi şerh ettiğini aktarır. İbn Hacer burada Buhârî'nin Sagânî nüshasını dikkate aldığını ifade ederek muhtemel yanlışların önüne geçmeye çalışır.⁴²

Buhârî şârihlerinden Kirmânî (öl. 786/1384), şerhinde Ebû Zer el-Herevî (öl. 434/1043) rivayetinin yanında Kerîme (öl. 463/1071) vasıtasıyla el-Kuşmîhenî (öl. 389/999) ve ed-Dâvûdî (öl. 467/1075) vasıtasıyla gelen es-Serahsî (öl. 381/992) rivayetini esas almıştır.⁴³ Kirmânî şerhinde sadece açıklama yapacağı yerleri metin olarak nakletmiştir. Dil ve anlam yönünden genelde itibar edilen Kirmânî'nin şerhi rivayet bilgisi yönünden zayıftır. Buna rağmen kimi zaman eski nüshalardan nakilde bulunması sebebiyle bu açıdan da kaynak olarak kullanılmıştır.⁴⁴ Kirmânî, hadisin şerhine geçmeden önce şerhinin genel özelliklerini yansıtan bir üslupla hadisin râvilerinin tam isimlerini, okunuşlarını ve nüsha farklılıklarını verir.⁴⁵ Kirmânî şerhinin matbu nüshalarında sayfanın üst kısmına veya içerisine yerleştirilmiş olan Sahih metni, yazma nüshalarda bulunmayıp muhakkik tarafından metne eklenmiştir.⁴⁶ Kirmânî'nin elinde nadiren atıf yaptığı "Firebrî'ye arz edilmiş onun el yazısı notlarını içeren bir nüsha vardır."⁴⁷ Kirmânî'nin şerhinde nüsha atıflarının sayısı oldukça azdır. Bu atıflar da genellikle bir başka müelliften alıntı mahiyetindedir.⁴⁸ Mesela, "Cünüp kişinin dışarıda dolaşması, çarşıya vb. yerlere gitmesi" babında Ğassânî'ye (öl. 498/1105) atıfla onun Asîlî (öl. 392/1002) nüshasından alıntısını aktarır.⁴⁹ Yine Gassânî'den (öl. 498/1105) alıntıyla, İbn Seken (öl. 353/964) nü-

³⁹ Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 91. İbn Hacer'in Buhârî'nin nüsha farklılıklarından kaynaklanan problemleri gidermek için gösterdiği çabalarla ilgili diğer örnekler için bk. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 79-99.

⁴⁰ Bunun bir örneği için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/255.

⁴¹ bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 194.

⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/367.

⁴³ bk. Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Saîd el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981), 1. Ayrıca bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*, 12.

⁴⁴ Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*, 12.

⁴⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 19/186.

⁴⁶ Mustafa Macit Karagözoğlu, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîhi Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 197.

⁴⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 1/259.

⁴⁸ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 2/361.

⁴⁹ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 3/148. Asîlî nüshasında atıfta bulunduğu başka örnekler için bk. Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 8/125; 11/135.

hasına atıf yapar.⁵⁰ Kadı İyâz'dan (öl. 544/1149) alıntıyla Neseffî (öl. 295/908) nüshasına atıf yaptığı da görülür.⁵¹ Ebû Zer (öl. 434/1043) nüshasına yine başkasından alıntıyla atıfta bulunduğunu da tespit ettik.⁵²

Bir başka örnekte, Kitâbu'l-ıman babında “بِنَى الْإِسْلَامِ عَلَى” hadisini incelerken Firebrî (öl. 320/932) nüshasına atıfta bulunduğu görülür.⁵³ Kirmânî (öl. 786/1384), bazen hadiste geçen râvileri atıflayarak onları bazı nüsha sahipleriyle kıyasladığını görmekteyiz. “Köpeğin yediği bir kabı yedi defa yıkamak” babında değerlendirdiği hadiste geçen İbrahim en-Neseffî'ye (öl. 295/908) ve nüshasına atıf yaparak, onun Buhârî (öl. 256/870) râvisi olduğunu ve Firebrî (öl. 320/932) mertebesinde yer aldığını beyan eder.⁵⁴ Firebrî nüshasına atıfta bulunduğu da görülür.⁵⁵

Hadisleri şerh ederken nüsha farklılıklarına değinen şârihlerden birisi de Aynî'dir (öl. 855/1451). Aynî şerhinde Kerîme (öl. 463/1071) vasıtasıyla gelen el-Kuşmîhenî (öl. 389/999) ve ed-Dâvûdî (467/1075) vasıtasıyla gelen es-Serahsî (öl. 381/992) rivayetlerine dayanmaktadır.⁵⁶ Aynî, kişi karısına talak izni verebilir mi babında şerh ettiği hadisin nüsha farklılıklarına değinmektedir.⁵⁷ Kastallânî (öl. 686/1287) ise şerhinde el-Yûnînî (öl. 701/1302) rivayetini esas almıştır.⁵⁸

Bir diğer Buhârî (öl. 256/870) şârihi İbn Battal (öl. 449/1057)'ın şerhinde hangi rivayete başvurduğunu açıkça ifade etmese de Asîlî (öl. 392/1002) nüshasını esas aldığı görülmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte Buhârî'nin farklı nüshalarına yapılan atıflar da dikkat çekmektedir. Bütün nüshalara atıf yapıldığı yerler vardır.⁶⁰ İbn Battal, bazen de nüshaların sadece birine atıfta bulunur.⁶¹ Bazen sadece Neseffî nüshasına atıf yapmaktadır.⁶² İbn Seken (öl. 353/964) rivayetine ya da onun nüshalarından birine atıf yaptığı yerler de vardır.⁶³ Asîlî (öl. 392/1002) rivayetine atfını da tespit ettik.⁶⁴ el-Heyssem el-Küşmîhenî (öl. 389/998) rivayetine de rastlanır.⁶⁵ Ebû Zer (öl. 434/1043) rivayetine de atıf yapar.⁶⁶ Serahsî (öl. 434/1043) rivayetine de atıf yapar.⁶⁷ Müstemlî (öl. 376/986) rivayetine bir yerde rastlanır.⁶⁸ Bir yerde de Firebrî (öl. 320/932) rivayetine doğrudan atıf yaptığı görülür.⁶⁹

⁵⁰ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 17/144. Burada hadisin senedinde bulunan bir râvinin ismiyle alakalı bir tespit yapmak için nüsha farklılıklarına işaret ettiği görülür.

⁵¹ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 7/127. Neseffî nüshasına atıf yaptığı başka bir yer için bk. Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 8/38.

⁵² Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 10/158.

⁵³ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 1/76.

⁵⁴ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 3/11.

⁵⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 10/117.

⁵⁶ Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 1/4-5.

⁵⁷ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/7-8; 20/229.

⁵⁸ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/40. Yûnîni nüshası hakkında değerlendirmeler için bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 197-202. el-Yûnînî nüshası hakkında ayrıca bk. Kasım Kufuralı, “Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/772; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 57; Osman Aydın, “Buhârî Nüshalarının Cem'i Açısından Yûnînî'ye Ait Tassarrufların Anlamı er-Rumûz Alâ Sahîhi'l-Buhârî Özelinde”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 529-559; Arafat Aydın - Ali Albayrak, “Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullâh b. Sâlim el-Basrî Nüshası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 1-39.

⁵⁹ Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmî'u's-Sahîh*, 13. Cürcânî ve Mervezî'nin nüshalarını birleştiren Asîlî, önce Cürcânî'yi dinlemiş sonra dinlediği Mervezî nüshasının farklarını metnin üzerinde ve kenarlarda göstermiştir. bk. Kadı İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye*, nşr. Seyyid Ahmed Sakir (Kahire: Dârü't-Türâs, 1970), 190-191.

⁶⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Halef el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2014), 2/224; 6/518; 8/362, 401; 9/458; 10/472.

⁶¹ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/355, 254; 8/139.

⁶² İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/89, 90, 463; 7/274; 8/139; 10/366.

⁶³ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/537; 5/322; 10/366; 1/398.

⁶⁴ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/56; 10/366.

⁶⁵ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/272; 3/56.

⁶⁶ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 8/139.

⁶⁷ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/254.

⁶⁸ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/272.

⁶⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5/419.

Sahih'in nüshaları arasındaki farkları bilmek hadislerin doğru anlaşılmasına hiç kuşkusuz katkı sağlamaktadır. Nüshalarda meydana geldiğini iddia ettiğimiz farklılıklar değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birisi okuma kaynaklı hatalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Okuma kaynaklı hatalar bazen nüshalarda yer alan kelimelerin harf ve hareke kaynaklı yanlış okunmasıyla alakalı olabilmektedir. Bu yanlış okumalardan kaynaklanan farklılıklar üzerinde duran Albayrak'ın bir örneğini burada ele almak istiyoruz. *Sahih*'teki 138. Rivayetin başlarında "Fe-kâmen-Nebî mine'l-leyli. Felammâ kâne fî bâdi'l-leyli kâme'n-Nebî fetevaddae..." ifadesi geçer.⁷⁰ Halbuki buradaki "fe-kâmen-Nebî" ifadesi aslında "fe-nâme'n-Nebî" şeklinde olmalıdır. Nitekim çoğunluğun rivayeti "fe-kâme" şeklinde olsa da İbn Seken bu ifadeyi "fe-nâme" olarak nakletmiş, Kâdı İyâz (öl. 544/1149) bu rivayeti doğru kabul ederken İbnü'l-Mülakkın (804/1401) de bunun metne daha uygun olduğunu belirtmiştir.⁷¹ İbn Seken (öl. 353/964) muhtemelen burayı kendiliğinden düzeltmiştir. Çünkü diğer nüshaların tamamında ifadenin bu şekilde yer alması, buradaki yanlışın Firebrî veya asıl nüsha kaynaklı olduğunu göstermektedir. Nitekim Sağânî'nin aktardığı Firebrî nüshasında da bu kelime "fe-kâme" şeklindedir ve "kaf" harfinin üzerine sah kaydı koyulmak suretiyle asıl metinde böyle yazıldığı belirtilmiştir.⁷² Ne var ki çoğunluğun rivayetinde "...Geceleyin Peygamber kalktı. Gecenin bir kısmı olunca Peygamber kalktı..."⁷³ şeklinde anlamsız bir tekrar söz konusudur. Doğru rivayette ise anlam şöyledir: "Hz. Peygamber gece olunca uyudu. Gecenin bir kısmında Hz. Peygamber kalktı ve..." Buhârî'ye bu rivayeti aktaran İbnü'l-Medînî (234/848) baş kısmında Süfyan'ın bunu kimi zaman özet cümlelerle de naklettiğini belirtirken "enne'n-Nebîyye nâme hattâ nefehâ;-vu rubbemâ kâle -ıdtace'a hatta nefeha sümme kâme fesallâ" ifadelerini kullanmıştır ki, bundan sonra gelen ayrıntılı anlatımda da uyuma ve kalkma kelimelerinin olması gerektiğini açıklar. Bu rivayeti aktaran İbn Uyeyne'nin (öl. 198/814) diğer râvilerinden Humeydî (öl. 219/834) bu hadisi "bittu... fe-kâme'n-Nebî mine'l-leyli.." şeklinde, İbn Ebî Ömer (öl. 243/858) ve Muhammed b. Hatim öl. 277/890) de ondan "bâte...fekâme" şeklinde nakletmiştir⁷⁴ ki, bu tariklerde "kâme" lafzının anlamsız tekrarı yoktur. Rivâyet İbn Abbas'ın diğer tariklerinde de "sümme nâme-sümme kâme" (117. Hadis) veya "fenâme... fe'steykaza" (992. Hadis) şeklinde geçer.⁷⁵

İbn Hacer ise çoğunluğun rivayetine 'kesin olarak yanlıştır' denilmemesi gerektiği görüşündedir. Fakat bunun yaptığı açıklama tamamen bir zorlamadır ki, Aynî haklı olarak bu savunmayı tenkit etmiştir.⁷⁶ Bu rivayetin aynen tekrarı olan 859. hadiste⁷⁷ Yûnîni bu kelimeyi "fe-nâme" şeklinde aktarmış ve hiçbir nüsha farklılığından bahsetmemiştir.⁷⁸ Sağânî de burayı "fe-nâme" şeklinde nakleder ve bunun Müstemlî, Küşmîhenî ve Firebrî nüshalarında böyle olduğunu, Serahsî nüshasında ise "fe-kâme" olarak geçtiğini belirtir.⁷⁹ Metni Serahsî nüshası gibi olan İbn Sa'âde nüshasında da Müstemlî ve Küşmîhenî'nin "fe-nâme" şeklinde aktardığı notu mevcuttur.⁸⁰ Bu rivayetin çoğu nüshada "fe-nâme" şeklinde aktarılması 138'de de bir hata yapılmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁸¹

⁷⁰ Buhârî, "Kitâbu'l-vudû", 4; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/192.

⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/192; Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mısri İbn Mülakkın, *et-Tavzih li-şerhi'l-Câmi's-sahih*, haz. Nüreddin Tâlib (Katar: Dâru'l-felâh, 2012), 4/53-54.

⁷² Sağânî, nr.269, vr.19^b

⁷³ Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercümesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), 1/290.

⁷⁴ Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1963), 1/428; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Salâtu'l-müsafirîn", 186.

⁷⁵ Buhârî, "İlim", 41.

⁷⁶ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 2/ 234.

⁷⁷ Buhârî, "Kitâbu'l-Ezân", 161.

⁷⁸ Dimyâtî, (Ebu'l-Vakt nüshası) Chester Beatty Library, 2775.pdf (s. 42), Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 5/229; Zihni Efendi'nin (Çağrı, I, 208) de "fenâme" şeklinde aktardığı bu kelime bazı kaynaklarda yine "fe-kâme" olarak geçer Sehârenfûrî, *Bezlî'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/472. İbn Hacer'in şerhine eklenen metin de bu şekildedir. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/275.

⁷⁹ Sağânî, nr.266, vr.96^b

⁸⁰ bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 57. Albayrak burada bir hata yapıldığını ifade ederek şöyle bir izahta bulunur: "Burada garip bir hata yapılmıştır. İlk kelimenin geçtiği cümle metinde atlanmış olduğundan kenara daha sonra ek-

MÜSLİM ŞERHLERİ VE NÜSHA FARKLILIKLARI

Sahihayn'dan biri olan İmam Müslim'in (öl. 261/875) eseri Sahih'in de farklı nüshaları vardır. İmam Müslim'in nüshaları hakkında bir makale yazan James Robson Müslim'in nüshaları hakkında bilgi edinirken istifade ettiği kaynakları şu şekilde belirtir. Sahih-i Müslim nüshalarının rivayeti hususunda elde mevcut başlıca üç ana kaynağa başvurduğum: Nevevî (öl. 676/1277), Şerh-i Sahih-i Müslim (I, S. 5-8); Ebu Bekir b. Hayr, Fihrist, (S. 98-102); Muhammed b. İbrahim Salahî, Kitabul imta vel intifa, (7a-8b (Yazma. No. DCIII. Biblioteca Nacional de Madrid)⁸²

Müslim'in (öl. 261/875) *Sahih'i* bize, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyân (öl. 308/920) ve Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Kalânîsî' (öl. ?) den rivayet edilen iki nüsha halinde intikal etmiştir. İbn Süfyan nüshası da Culûdî (öl. 368/978) ve İbrahim Kisâî'den (öl. 384/994) nakledilmiştir. Culûdî (öl. 368/978) nüshasını ise Muhammed b. Abdülgafir (öl. 448/1056), Hasan er-Râzî (V. Asır başlangıcı) ve Davûd es-Sicî (V. Asır başlangıcı) tarafından üç ayrı koldan rivayet edilmiştir. İbn Süfyan (öl. ?) rivayetinin Kisâî (öl. ?) kolu da Nevevî (öl. 676/1277) ve Hasan es-Sikilli vasıtasıyla sonraki nesillere intikal etmiştir. Kalânîsî rivayeti Yahya el-Aşkar (öl. ?) ve İbn Mâhân yoluyla İbn Mâhân'dan nüshayı alan dört râvi tarafından sonraki devirlere intikal etmiştir.⁸³

Sahih'in nüsha farklılıkları konusu Nevevî öncesinde Gassânî gibi alimlerin dikkatini çekse de Sahih'in şârihleri arasında bu konuda temayüz eden kişiler Kadı İyâz ve İbn Salah'tır. İbnü's-Salah ve Nevevî'nin elindeki nüshalar büyük oranda benzerdir. Ancak İbnü's-Salah elindeki nüshaların isimlerini zikrederken, Nevevî isimleri anmayıp daha genel ifadeler kullanmıştır.⁸⁴ Nevevî'nin elinde İbnü's-Salah'da olmayan bazı nüshalar da bulunmaktadır.⁸⁵

Şerh ettiği eserin doğru bir şekilde anlaşılması amacıyla dikkat edilen hususlardan birisi olan nüsha farklılıklarının tespiti ve farklılıkların şerhe olan katkısını gördüğümüz şârihlerden birisi de Nevevî'dir. Minhac adlı eserinin mukaddimesinde, Müslim'in hadis ilmindeki yerine işaret eden Nevevî, eserle ilgili övgü dolu sözler sarf eder.⁸⁶ Nevevî, şerhinde hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi adına metne dair birçok izahatta bulunduğu gibi, kullandığı Sahih-i Müslim nüshasının isnadını ve sened zincirindeki râvilerin durumlarını geniş olarak beyan etmiştir. Minhac şerhine rivayetlerle ilgili olarak göz attığımızda nüsha farklılıklarını da verdiğini görmekteyiz.⁸⁷ İsmail Lütfü Çakan, Nevevî'nin esas aldığı nüshanın kendisine, Mudar el-Vâsıtî (öl. 676/1277), Abdülmün'im el-Furâvî (öl. 608/1211), Muhammed b. Fadlî'l-Furâvî (öl. 530/1135), Abdülgafir b. Muhammed (öl. 448/1056),

lenmiş ama herhalde bu atlama sebebiyle nüsha farklılığı yanlışlıkla ikinci 'kâme' lafzında gösterilmiştir. Hâlbuki bu ikinci kelimeye hiçbir ihtilaf yoktur." bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 57.

⁸¹ Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 56-57. Albayrak nüsha farklılıklarının hadislerin anlamında meydana getirdiği değişikliğine kitabında birçok örnek vermektedir. bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahih*, 57-157.

⁸² James Robson, "Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivayeti", çev. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1955), 8-20.

⁸³ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 90.

⁸⁴ Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 359. Karagözoğlu, İbnü's-Salah'ın *Şiyânetü Şahîhi Müslim mine'l-ihlâli (haleli) ve'l-ğala' ve himâyetühü mine'l-isikâti ve's-saka'at* adlı şerhinde faydalandığı ve onun "dört asıl" diye andığı *Sahih* nüshalarını sayar: Ebû Hâzim Ömer b. Ahmed el-Abdûyî (ö.417/1026) nüshası, Ebû Âmir Muhammed b. Sa'dûn el-Abderî (ö.524/1130) nüshası, İbn Asâkir diye bilinen *Tarihu medîneti Dimaşk* müellifi Ebü'l-Kasım Ali b. el-Hasan (ö.571/1176) nüshası, Ebû Ahmed Muhammed b. İsa el-Cülûdî'den (ö.368/979) intikal eden kadim asıl nüshası. bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, "Tamamlanamamış Bir Şerhin İzinde Sıyânetü Şahîhi Müslim", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6, (Haziran 2019), 11.

⁸⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahih-i Müslim b. Haccâc*, nşr. Muvaffak Mer'î (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ', 1431/2010), 1/267; 2/64.

⁸⁶ Nevevî, *Minhac*, 1/122-123. İmam Nevevî'nin Müslim ve Sahih'i hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir: "Her kim Müslim'in Sahih'ini hakkıyla inceler ve onun isnadlarına, tertibine, bu isnadları güzel bir şekilde sıralamasına, yönteminin eşsizliğine, yerleştirmiş olduğu nefis tahkiklerine, mücevherat değerindeki incelemelerine, rivayetlerdeki ihtiyat ve araştırmalarına, rivayet tariklerini ihtisar ve telhisine, dağınıklıkları zabt-u rabt altına almasına, ileri derecedeki itilama, rivayetinin genişliğine, diğer eserlerindeki güzelliklerine ve hayret uyandıracak durumlarına, ayrıca gizli ve açık inceliklerine vakıf olursa bilir ki; Müslim, kendi asrındaki hiçbir alimin yetişemeyeceği bir imamdır.

⁸⁷ Nevevî, *Minhac*, 3/37; 5/267; 6/402.

Amrûyâ el-Culûdî (öl. 368/978), Muhammed b. Süfyan (öl. 308/920)'dan oluşan altı kişilik bir senedle intikal ettiğini ifade eder.⁸⁸ Nevevî eserinde farklılıklara, “asıl” ve “nüsha” terimleriyle atıf yapar. Nevevî nüsha farklılıklarını değişik şekillerde şerhinde ele almaktadır. O sened veya metindeki bir kelimenin tüm nüshalarda, çoğu nüshada veya asılların birinde nasıl geçtiğini göstererek bunlar arasından bazen tercihlerde bulunur bazen de farklılıkları kaydetmekle yetinir.⁸⁹ Nevevî, şerh ettiği sahih-i Müslim nüshasının isnat zincirine dair genişçe malumat aktarır. Yararlandığı nüshanın Müslim'den itibaren kendisine ulaşan isnat halkasında altı râvinin yer aldığını ve kendisinin kitaba son derece âlî isnatla ulaştığını kaydeder.⁹⁰ Nevevî (öl. 676/1277), kendisiyle, iftihar ettiği bu altı kişilik senette hep “ahberana” lafzını kullanmıştır.⁹¹

Nevevî'nin nüshalara atıf yaparken sıkça kullandığı tabirlerden birisi نُسَخٌ بِلَادِنَا ifadesidir.⁹² الأَصُولُ بِلَادِنَا lafzını kullanarak Şam bölgesindeki nüshalardan bahsetmekte ve Kadı İyâz'a (öl. 544/1149) sıkça atıflarda bulunmaktadır.⁹³ Bazen bu ifadelerinde hadiste geçen malumatın bölgemiz dediği Şam bölgesine ait bütün nüshalarda olduğunu vurgular. Bunu ifade etmek için de جَمِيعُ نُسَخِ بِلَادِنَا ifadesini kullanır.⁹⁴ Benzer bir örnekte şu lafızlarla aynı şekilde yer alır. وَقَعْتُ هَذِهِ الْأَسَانِيدُ فِي جَمِيعِ نُسَخِ بِلَادِنَا عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ Burada hadisin geçtiği nüshalardaki malumatlar hakkında da değerlendirmeler yapar. Bazı nüshalardaki bilgilerin yanlış olduğunu da aktarır. İbn Mahan nüshasında yer alan rivayetin senedindeki rivayette hadisin Hişam'ın babasından onun da Hz. Aişe'den rivayetinin bilinmediğini ve en güvenilir rivayetin Müslim'in Nümeir'den (öl. 234/849) rivayet ettiği Ma'mer bin Raşit (öl. 153/770) rivayeti olduğunu değişik hadis hafızlarının görüşünü vererek aktarır.⁹⁵ Nüsha farklarından bahsederken, Kadı İyâz'dan başkalarının görüşlerine de yer verdiği görülmektedir.⁹⁶ Nevevî'nin nüsha farklılıkları belirtmesi ve kıyaslaması genellikle isnad veya metindeki kelime, harf ve hareke farklılıkları ile ilgilidir.⁹⁷ İsnadla ilgili olduğunda râvinin kimliğinin doğru tespiti, metinle ilgili olduğunda ise lafız-mana ilişkisi öne çıkar.⁹⁸ Nevevî, nüshaların elle yazılmasından dolayı herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için musahhihlerin hataya düşebileceğini düşündüğü durumlarda da hareketlerin okunuşuna varıncaya kadar ayrıntılı izahlar da sunar.⁹⁹

Müslim'in sahihine şerh yazan şârihlerden birisi de Kadı İyâz'dır. *El-Mu'lim* adlı eserini İcazet yoluyla Ma'zerî'den almıştır. Kadı İyâz, Mukaddimesi'nde *Sahih'e* uzanan isnadı belirtmiştir.¹⁰⁰ O, Sahih'i hem İbrahim b. Süfyan el-Mervezî'den (öl. 308/?) hem de Ahmed b. el-Kalânisi'den (öl. IV./X. yüzyıl başları [?]) gelen rivayetine birden fazla tarikten ulaşmıştır.¹⁰¹

⁸⁸ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 91.

⁸⁹ Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 359. Nevevî'nin nüsha farklılıklarını belirttiği yerler için bk. Nevevî, *Minhac*, 1/107, 115; 2/90.

⁹⁰ Nevevî, *Minhac*, 1/16, 117, 123, 124. Konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Robson, “Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivayeti”, 8-20.

⁹¹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 91.

⁹² Bu ifadeyi kullandığı bazı örnekler için bk. Nevevî, *Minhac*, 4/157; 9/193; 10/52, 53, 94.

⁹³ Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 359. Örnekler için bk. Nevevî, *Minhac*, 1/135; 3/21, 30, 49, 173; 4/26, 56.

⁹⁴ Nevevî, *Minhac*, 13/27.

⁹⁵ Nevevî, *Minhac*, 14/111.

⁹⁶ Herevî ve Ma'zerî'nin görüşlerine yer verir. bk. Nevevî, *Minhac*, 7/178.

⁹⁷ Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 359.

⁹⁸ Mesela, باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان الجُنُّ kelimesinin okunuşu ve anlamına dair yorumlarda bulunur. bk. Nevevî, *Minhac*, 14/225.

⁹⁹ Kelime tahlillerine dair örnekler için bk. Nevevî, *Minhac*, 1/136, 162; 2/7; 5/15.

¹⁰⁰ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsûbî Kadı İyâz, *İkmalü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mansure: Dârü'l-Vefa, 1998/1419), 1/75-77.

¹⁰¹ Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 337. Kadı İyâz'ın isnadları için ayrıca bk. Kadı İyâz, *el-Gunye fihristu şuyûhi'l-Kâdî İyâz*, nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 35-7; Hüseyin bin Muhammed Şüvât, *Menheciyyetü fıkhi'l-hadîs inde'l-Kâdî İyâz fi İkmâlî'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Huber: Dâru İbn Affân, 1414/1993), 75-76.

SÜNEN-İ EBÛ DÂVUD ŞERHLERİ VE NÜSHA FARKLILIKLARI

Ebû Dâvud (öl. 275/889)'un Sünen'i, talebesinden 7 kişi tarafından rivayet edilmiştir. İsmail Lüt-fü Çakan bu yedi ismi şu şekilde sıralar: Ahmed b. Amr el-Lü'luî (öl. 333/944), Abdürrezzak b. Dâse et-Temmâr (öl. 346/957), Muhammed b. Ziyâd el-A'râbî (öl. 340/951), Hasan b. el-Abd el-Ensârî (öl. 328/940), Muhammed b. Abdilmelik er-Ruâsî (öl. ?), Muhammed b. Said el-Culûdî (öl. 368/978), Ahmed Ali b. el-Hasen el-Basrî (öl. ?)¹⁰². İbn Hacer, Culûdî yerine Ebû İsa er-Remlî ve Ebu't-Tayyib Ahmed İbrahim İbn Abdirrahman el-Eşnânî'yi sayar.¹⁰³ Nevevî, Ebû Dâvud'dan hadis nakleden bazı kimselerden bahsetmekle beraber, ondan Sünen'i rivayet eden iki kişinin İbn Dâse (öl. 346/957), ve Lu'lu'î (öl. 333/944) olduğunu söyler.¹⁰⁴ En sahih ve yaygın rivayetin el-Lü'luî rivayeti olduğunu ifade edenler vardır.¹⁰⁵ Nitekim el-Mizzî (öl. 741/1341) de "*Tuhfetu'l-eşraf bi- ma'rifeti'l-etrâf*"ında Lu'luî rivayetini esas almış; İbn Dâse, İbnu'l-A'râbî ve İbn Abd nüshalarındaki farkları ayrıca zikretmiştir.¹⁰⁶

Ebû Davud'un (öl. 275/889) Sünen'i deyince aklımıza gelen ilk şerh, Hattâbî'nin (öl. 388/998) *Meâlimu's-Sünen*'idir. Hattâbî, şerh için *es-Sünen*'in hangi nüshasını esas aldığını söylememiştir. Ancak *Meâlim*'in yazma nüshalarında ve neşirlerindeki ilk senedde hocası olarak daima İbn Dâse görülmektedir.¹⁰⁷ Azîmâbâdî (öl. 1857-1911) de Hattâbî'nin şerhinde İbn Dâse nüshasını esas aldığını söylemektedir.¹⁰⁸ Macit Karagözoğlu, bu durumun Hattâbî için en önemli hocanın İbn Dâse olduğu anlamına gelmediğini, zira *es-Sünen*'i okuduğu diğer hocası İbnü'l-A'râbî'nin (öl. 543/1148) adı *Me'âlim*'de İbn Dâse'ye nispetle çok daha fazla zikredildiğini ifade eder. Bunun sebebi olarak da *es-Sünen*'i, İbn Dâse'den kısa veya hızlı bir okumayla almış olması, İbnu'l-A'râbî'nin yanında ise çok daha fazla bulunmuş olmasını gösterir.¹⁰⁹

Nüsha farklılıklarının bilinmesinin bir eserin muhtemel yanlış anlaşılmasının önüne geçilmesinin önemi Azîmâbâdî'nin şerhinde de karşımıza çıkmaktadır. Ebu Dâvud'un Sünen'ine yapılan birçok şerhte nüsha farklılıklarının belirtilmediği bir gerçektir. Buna binaen *Avnu'l-Mâbud*'u diğer sünen şerhlerinden ayıran en önemli özelliklerden birisi de şârihin Sünen nüshaları arasındaki farkı belirtmesidir. Sünen nüshalarında hadisin senedin ve metnindeki farklılıklar, bab başlıklarındaki ihtilaflar, kitap ve babların yerlerindeki takdim-tehirler ile bazı hadislerde eksiklik fazlalık varsa ortaya çıkmaktadır.¹¹⁰

Azîmâbâdî eserin sonunda Tenbîhat kısmında, Ebî Dâvud'un Sünen'inin sekiz kişi tarafından rivayet edildiğini, bu hususun Nevevî, Zehebî, Hazrecî ve Suyûtî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığını ifade etmektedir. Ebû Sâlim Muhammed b. Saîd el-Culûdî (öl. 368/978, Ebû Usâme Muhammed b. Abdülmelik Ebû Amr Ahmed b. Alî'den gelen nüshalara vâkif olmadığını, Mizzî'nin de bundan bahsetmediğini sadece Zehebî'nin bu isimlerden bahsettiğini kaydeder.¹¹¹ Azîmâbâdî, diğer beş nüsha hakkında da bilgi vermektedir. Bunlar, el-Lü'luî, İbn Dâse, İbnü'l-A'râbî, İbnü'l-Abd ve Remlî rivayetleridir.¹¹²

Azîmâbâdî eserin sonunda Sünen-i Ebi Dâvud'un en fazla bilinen beş nüshasından bahsetmiş ve bunların el-Lü'luî, İbn Dâse, İbnü'l-A'râbî, İbnü'l-Abd ve Remlî rivayetleri olduğunu söylemiştir.

¹⁰² Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 115. Ayrıca bk. James Robson, "Sünen-i Ebû Dâvud Nüshalarının Rivayeti", çev. Talât Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1-4 (1956), 174.

¹⁰³ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, thk. İbrahim Zeybek - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r Risale Naşirûn, 2014), 5/169.

¹⁰⁴ Robson, "Sünen-i Ebû Dâvud Nüshalarının Rivayeti", 174.

¹⁰⁵ Robson, "Sünen-i Ebû Dâvud Nüshalarının Rivayeti", 175.

¹⁰⁶ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/548.

¹⁰⁷ Ahmed Abdullah el-Bâtîlî, *el-İmâmü'l-Hattâbî ve âsâruhu'l-hadisîyye ve menhecuhû fihâ* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1426/2005), 1/571-574.

¹⁰⁸ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 14/159.

¹⁰⁹ Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü II*, (İstanbul: İFAV Yayınları. 2022), 38.

¹¹⁰ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 14/137.

¹¹¹ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 14/136.

¹¹² Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 14/135.

Azîmâbâdî el-Lü'lûî rivayetinin Hind diyarı ve Arap ülkelerinde daha yaygın olduğunu Münzirî'nin de eserinde bu nüshayı esas aldığını belirtmiştir.¹¹³ Azîmâbâdî'nin kendisi de el-Lü'lûî nüshasını esas almakla birlikte bu nüshada olmayıp diğer nüshalarda gördüğü farlılıklara işaret etmiş, öyle ki kendi ifadesiyle diğer nüshalarda değişik olarak gelen tek bir hadisi bile terk etmeyip el-Lü'lûî rivayetine koymuştur.¹¹⁴ Bu yönüyle Azîmâbâdî'nin Sünen'in farklı nüshalarını, şerhinde cem ettiği söylenebilir. Azîmâbâdî, el-Lü'lûî rivayeti dışındaki bir hadisi naklettiğinde el-Lü'lûî rivayetiyle karışmasını önlemek için o hadisin altında Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (öl. 742/1341) *Tuhfetü'l-êsrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*'ından¹¹⁵ naklen o hadisin hangi nüshada olduğunu belirtmektedir. Mesela o "Mü'minin sahurı ne güzeldir"¹¹⁶ hadisinin tek bir nüshada bulunduğunu Hafız el-Mizzî'ye göre de bu rivayetin Ebû Bekr b. Dâse rivayeti olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷

Mizzî eserinde, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin dört farklı rivayetini yani el-Lü'lûî, İbn Dâse, İbnü'l-A'rabî ve İbnü'l-Abd rivayetlerini toplamıştır. Azîmâbâdî rivayet farklılıklarını Mizzî'nin bu eserden istifade ederek göstermiştir. el-Lü'lûî nüshasında bulunmayıp diğer üç nüshanın tamamında, ikisinde veya onların birinde bulunanları ifade ettikten sonra ise bunun el-Lü'lûî rivayetinde olmadığını belirtmek için "Ebu'l-Kasım bunu zikretmedi"¹¹⁸ ifadesini kullanmıştır. Zira Ebu'l-Kasım İbnü'l-Asâkir (öl. 571/1176) *el-İşrâf 'alâ ma'rifeti'l-etrâf*¹¹⁹ adlı eserini el-Lü'lûî nüshasını esas alarak hazırlamıştır.¹²⁰

Sünen'in değişik nüshalardaki farklılıklara şerhinde yer veren Azîmâbâdî, Muhammed b. Kудame'den nakledilen bir hadisin İbn Dâse rivayetinde olduğunu fakat el-Lü'lûî rivayetinde bulunmadığını söyleyerek iki nüsha arasındaki farkı belirtmiştir.¹²¹ Yine senedinde "Saîd b. Hakîm b. Muaviye'den..."¹²² şeklinde nakledilen hadisin bazı nüshalarda "Saîd b. Behz b. Hakîm'den...", bazılarında ise "Behz b. Hakîm, babasından o da dedesinden..." şeklinde rivayet edildiğini söyleyen Azîmâbâdî bunlardan ilkinin Hafız el-Mizzî'nin *Etrâf*'ına muvafık olduğu için diğerlerine göre itimada daha layık olduğunu söylemiştir.¹²³

Sünen metinlerinde bâb başlıklarının isimleri de nüshalara göre bazen farklılık arz etmektedir. Azîmâbâdî bu tür farklılıklara da nüsha ismi zikretmeksizin atıfta bulunmuştur. Mesela "Yaralının Teyemmümü"¹²⁴ adlı bâb başlığında "yaralı" kelimesinin yerine bazı nüshalarda "özürlü" bazılarında ise da "sivilceli" kelimelerinin zikredildiğini belirtmiştir.¹²⁵

¹¹³ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 14/158-159. Azîmâbâdî Ebû Dâvud'dan Sünen'i en son imla edenin el-Lü'lûî olduğunu ve Suyutî'den naklen de bu nüshanın rivayetler arasında en sahihi olduğunu belirtmiştir. bk. Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 14/158-159.

¹¹⁴ bk. Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 14/162.

¹¹⁵ *Etrâf* türünün en meşhur örneği olan bu eser Kütüb-i Sitte, Ebû Dâvud'un *el-Merâsîl*'i, Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'n-nebevîyye*'si ve Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı ve *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*'sindeki râviler dikkate alınarak hazırlanmıştır. Eserde râvilerin isimleri alfabetik olarak verilmekte sonra naklettikleri hadislerin senedleri eksiksiz tam olarak verilmekte, metinlerin sadece baş tarafı yazılmakta yahut varsa hadisin meşhur ismi kaydedilmektedir. bk. Halit Özkan, "Tuhfetü'l-Esrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 41/357-358.

¹¹⁶ Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebi Dâvud*, çev. İbrahim Koçaşlı (İstanbul: Mili Gazete Yayınları, 1983), "Siyâm", 16.

¹¹⁷ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 4/306.

¹¹⁸ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 1/145; 2/24, 80, 361; 3/216; 5/214, 218, 240, 281, 319; 6/110; 7/311; 8/36, 45, 257, 264, 356; 9/56, 61, 68, 301; 10/62, 63, 365; 11/60, 101, 12/76, 89, 105, 114, 184, 213, 307; 13/111.

¹¹⁹ *el-İşrâf ala ma'rifeti'l-etrâf*, Ebu'l-Kasım İbn Asâkir'in Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*leri üzerine, sahâbi râvilerinin alfabetik düzenine göre hazırladığı bir etraf kitabıdır. Esere ait iki ciltlik bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. (Ayasofya, nr. 455, 456)

¹²⁰ Nurullah Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği, -Azîmâbâdî'nin Avnu'l-Ma'bûd Adlı Eseri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 82.

¹²¹ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 5/168.

¹²² Ebû Dâvud, "Nikâh", 42.

¹²³ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 6/132.

¹²⁴ Ebû Dâvud, "Tahâre", 127.

¹²⁵ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 1/392.

Azîmâbâdî'nin Sünen nüshalarını ve nüsha farklılıklarını eserinde ortaya koyması muhtemel eksikliğin giderilmesinde önemli bir yet tutmaktadır. Her ne kadar Mizzî'nin mezkûr eserinden istifade ederek bu farklılıkları ortaya koymuş olsa da önemli sayılabilecek bir boşluğu doldurmuş, sonradan eserden istifade edeceklerin “neden böyle” tarzı sorularının da cevabı olacak uygulamalarda bulunmuştur. Sadece hadislerin farklı nüshalardaki durumu değil, kelimelerin de farklı nüshalardaki değişik anlam ve kullanımlarını vermesi de *Sünen*'in bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca nüsha farklılıklarını sadece vermekle kalmamış aynı zamanda içerinden birisini hangi sebeple seçtiğini de ifade ederek tercihte bulunmuş ve bir nevi yol göstericiliği de yapmıştır.

SONUÇ

Üç önemli hadis eserine ait nüsha farklılıklarını ve bu farklılıkların hadislerin doğru anlaşılmasındaki önemini anlatmaya çalıştık. Şârihler, hadislerin doğru anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla kendilerince doğru ve güvenilir olarak değerlendirdikleri nüshalar üzerinden eserlerini oluşturmaktadırlar. Hadisler ancak güvenilir râviler tarafından muteber hadis alma ve nakletme yolları vasıtasıyla alındığında sahih sayıldığı gibi, hadis kaynaklarının güvenilir sayılması için de belli şartlar bulunmaktadır. Hadis kitabının asıl olarak adlandırılan müellif nüshasından veya onunla mukâbele edilen bir nüshadan istinsâh edilmiş olması, yazıldıktan sonra da mutlaka mukabele edilmesi bunlardan bazılarıdır. Müellifin eseri üzerinde zamanla yaptığı tashih ve değişiklikler veya eserini zamanla güncelleme arzusu nüsha farklılıklarına sebep olan hususlar arasındadır. Bunun dışında okuma hataları, haşiyelerin metne alınmasındaki farklı tutumlar ve asıllara bakma meselesi¹²⁶ gibi hususlar da bunlara dahil edilebilir.

Nüsha farklılıklarının tespit edilmesi, hadislerin doğru anlaşılması, muhtemel hataların giderilmesi ve hadisle amel etme konusunda sağlıklı bir yol bulunması açısından önemlidir. Ayrıca hadis nüshalarının yazımı esnasında geçirmiş olduğu sürecin tarihi arka planını da bizlere sunmaktadır. Güvenilir nüshanın tespiti kolay olmayan bir yöntemdir. Hadislerin doğru anlaşılmasına yönelik en güvenilir nüshayı tespit etme çabası, hadis şerhleri üzerinde çalışma yapanların son dönemlerde üzerinde önemle durdukları konulardandır.

KAYNAKLAR

- Agitoğlu, Nurullah. *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği- Azîmâbâdî'nin Avnu'l-Mâ'bûd Adlı Eseri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2018.
- Albayrak, Ali. *Buhârî Sonrası el-Câmiu's-Sahîh Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Aydın, Arafat. “*Sagâni'nin Sahîh-i Buhârî Nüshası ve Türkiye Kütüphaneleri'ndeki Yazmaları*”. (uzmanlık tezi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul. 2016.
- Aydın, Arafat. “*Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları*”. Hadis Tetkikleri Dergisi, 14/1, (Haziran 2016), 7-50.
- Aydın, Arafat – Albayrak, Ali. “*Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnîni Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası*”. İslâm Araştırmaları Dergisi, 35 (2016), 1-39.
- Aydın, Osman. “*Buhârî Nüshalarının Cem'i Açısından Yûnîni'ye Ait Tasarrufların Anlamı Er-Rumûz Alâ Sahîhi'l-Buhârî Özelinde*”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 21/1 (Mart 2021) 529-559.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

¹²⁶ Nüsha farklılığının bir sebebi olarak zikrettiğimiz bu husus Buhârî'nin bazı kelimelerle ilgili olarak asıllara bakılsın uyarısıdır. Bununla Buhârî, garip bulduğu bir ifade karşısında asıl kaynağa bakılmasını söyler. Ayrıntılı bilgi için bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmiu's-Sahîh*, 41-42.

- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsu'l-Hak. *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1998.
- Bâtîlî, Ahmed Abdullah. *el-İmâmü'l-Hattâbî ve âsâruhu'l-hadisiyye ve menhecuhû fihâ*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1426/2005.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfü. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2003.
- Dimyâtî, (Ebu'l-Vakt nüshası) Chester Beatty Library, 2775.pdf.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen-i Ebi Dâvûd*, çev. İbrahim Koçaşlı. İstanbul: Mili Gazete Yayınları, 1. Basım, 1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. b.y.: Matbaatü's-Suud, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1382/1963.
- İbn Abdîberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr el-câmi' li mezâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l aktâr fi mâ tedammenehu el-muvatta' min meânî'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata - Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn 2. Basım, 2014.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Hedyü's-Sârî: Mukaddimetü Fethi'l-bârî*. nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatu Dâirati'l-Meârif, 1326.
- İbn Sa'âde, *el-Câmiu's-sahîh li'l-Buhârî min rivayeti Ebî Zer el-Herevî*, nşr. Abdülkadir Şeybe el-Hamed, İnternette Kitap Formatında, 2008.
- İbn Mülâkkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mısırî, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi's-sahîh*, haz. Nüreddin Tâlib. 34 Cilt. Katar: Dâru'l-felâh, 2012.
- Robson, James. "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (Nisan 1955), 8-20.
- Robson, James. "Sünen-i Ebû Dâvûd Nüshalarının Rivayeti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956), 173-182.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fadl 'İyâz b. Mûsâ b. el-Yahsubî. *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. nşr. Yahyâ İsmâ'îl. 9 Cilt. Mansura: Dâru'l-Vefâ', 1998.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fadl 'İyâz b. Mûsâ b. el-Yahsubî es-Sebtî. *el-Ğunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî 'İyâz*. thk. Mâhir Zühêyr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Hadis Şerh Literatürü II*, İFAV Yayınları. İstanbul, 2022.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Tamamlanamamış Bir Şerhin İzinde: Sıyânetü Sahîh-i Müslim". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (Haziran 2019), 1-22.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşadi's-sâri li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Saîd el-, *el-Kevâkibu'd-Derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Osman. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tüsasi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Kasım, Kufralı. "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/771-772. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım. 2009.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuad Abdül-baki, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî. Ebî Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Şâhihi Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Muvaffak Mer'î. 18 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ' – Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 1431/2010.
- Oral, Kenan. *Muvatta Oluşum Süreci, Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Sebepleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Özkan, Halit. "Tuhfetü'l-Eşrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özkan, Halit. "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-26.
- Sagânî, Radiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Damad İbrahim, 266-269.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. nşr. Takıyyüddin en-Nedvî. 14 Cilt. Muzafferpûr: Merkezü'z-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî, 2006.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed. *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Schoeler, Groger. "İslamın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu" çev. Nimetullah Akın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (Ağustos 2007), 171-196.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahih-i Buhârî ve Tercümesi*. 17 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Şüvât, Hüseyin. *Menheciyyetü fihki'l-hadis 'inde'l-Kâdi İyâz fî İkmâli'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Riyad: Dâr İbn Affân, 1993.

Haset Duygusuna Psikanalitik ve Dini Bir Bakış

Şeyma Rümeyşa Özkan*

ÖZET

İnsanın eylemlerini etkileyen faktörlerden biri de duygulardır. Bazı duygular olumsuzluğu ölçüsünde duyguyu hisseden kişiye ve duygudan etkilenen kişiye/kişilere oldukça yıkıcı zararlar verebilmektedir. Haset duygusu da insan hayatının ayrılmaz bir parçası olarak oldukça etkili bir yere sahiptir. Akademik alan yazınında haset kavramı ile ilgili yeterli çalışma olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışmanın alana katkı sağlaması amaçlanmıştır. Bu bildiride haset duygusuna psikanalitik ve dini bir bakış açısından bakılacaktır. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama ve doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Dolayısıyla haset kavramını tanımak ve haset kavramının psikolojik tahlilini yapmak için öncelikle kökenbilimsel açıdan hasedin anlamlarına bakılacaktır. Çalışmanın sonucunda haset duygusunun toplumda türevi duygularla karıştırıldığı, sıklıkla kötü ve zarar veren bir duygu olarak tanımlandığı, ancak yine de doğru yönlendirmeler ile bireyin kişisel gelişimine olumlu katkı yapabildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Psikoloji, Duygu, Haset, Kıskançlık

GİRİŞ

Psikoloji bilimi insanın kendini tanımasında önemli bir rol üstlenir. Gerçekten de insanın kendini tanıması oldukça önemlidir. Hayatın erken dönemlerinden itibaren “Ben Kimim?” sorusuna yanıt aranması da kendimizi tanımanın ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Nitekim kendimizi tanımak varoluş amacımızı anlamamızın ve kişisel gelişimimizin ilk adımıdır. Öte yandan insan, kendini tanıma sürecinde fark edeceği üzere yalnızca olumlu ve pozitif bir varlık değildir. İnsan eylemlerini yönlendiren ve diğer insanlara karşı tutumlarını değiştiren olumlu ve olumsuz çeşitli değişkenleri olan karmaşık bir yapı taşır. Bu yapının değişkenlerine çevre ve genetik özellikler haricinde duygularda dâhildir. Duygular hafife alınmaması gereken değişkenlerdir. Öyle ki insan, duygularının kontrolü altında kaldığında çevresine ve kendisine şiddetli zararlar verebilmektedir. Özellikle olumsuz duygular bu açıdan çok önemlidir. Pamuk prenses masalındaki üvey anne, kızının güzelliğini çekemez. Pamuk prensesin ölmesini ister ya da anonim bir fıkrada adamın biri sihirli bir lamba bulur ve tahmin edileceği üzere lambadan bir cin çıkar. Adama “Üç dilek hakkın var. Ne istersen dileyebilirsin yalnız sana ne verirsem komşuna iki katını vereceğim.” der. Adam bunun üzerine hiç düşünmeden “Bir gözümü çıkar!” der. Bu iki örnekte de açıkça adı verilmeyen duygu ortaktır. Bu duygu çalışmamızın da konusunu oluşturan haset duygusudur. Haset duygusu sıklıkla olumsuz bir duygu olarak nitelendirilmiştir. İlişkileri yakan yakan şiddetli bir duygu olarak tanımlanması bizi de bu çalışmada bu duygunun analiz edilmesinin önemli olduğu görüşüne götürmüştür. Dolayısıyla olumsuz olarak nitelen duyguları tanımak ve analiz etmek, bu duyguyu doğru anlamak ve yönetmek, ruh sağlığımızı korumak açısından oldukça önemlidir. Olumsuz duygular hakkında kazanılan farkındalık sayesinde bu olumsuz duygulara sahip olan bireyler kişisel gelişimlerinde bu duyguları

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

yönetmeyi öğrenebilir ve olumlu alanlara kanalize edebilir. Dahası kendimizde olmayan bir duyguyu başkasından kendimize yönelik tecrübe ettiğimizde de bir anlamlandırılmama durumu ortaya çıkacaktır. “Bana neden böyle davrandı ki?” sorusunu soran birey açısından da duyguları bilmek ve tanımak olumsuz duyguya sahip olmana karşı bir dereceye kadar hoşgörü sağlayacaktır.

Bu çalışmada “Haset” kavramını tanımak amacıyla kökenbilimsel açıdan hasedin anlamlarına bakılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde haset kavramı ile ilişkili olan kavramlara yer verilecektir. Çalışmanın üçüncü bölümünde bu kavramlarla haset arasındaki farklar çeşitli psikolog ve araştırmacıların görüşleri esas alınarak açıklanacaktır. Dördüncü bölümde ise Psikanaliz ve İslam Literatürü açısından haset kavramı ele alınacaktır. Bu başlıkta Klein ve Freud’un haset kavramına alışılmışın dışında yaklaşmış olmaları hasebiyle ve kuramlarının üzerine çokça yazılmış eser bulunmasından kaynaklı ayrı olarak ele alınmasının daha açıklayıcı olacağı düşünülmüştür. Psikanaliz başlığı altında, psikanaliz yazınında haset kavramı ile beraber ele alınan kardeş kıskançlığı başlığına ayrı olarak yer verilmesi gerektiği düşünülmüştür. Çalışmamızın son bölümün de haset duygusunun olumlu sonuçları tartışılacaktır.

Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama ve doküman analizi yöntemleri esas alınarak hazırlanmıştır. Haset duygusu ile ilgili öncelikle alan yazında Türkçe yazılmış olan doktora ve yüksek lisans tezleri temel alınmış, ardından İngilizce ve Türkçe makaleler, haset başlığına yer verilmiş olan kitaplar ve terminolojik bilgi için çeşitli ansiklopedi ve sözlükler de dâhil edilmiştir. Çalışmada haset ile ilgili araştırmalara ve geliştirilen ölçeklere yer verilmemiştir. Çalışmanın bir başka sınırlılığı ise haset duygusu ile başa çıkılması noktasında önerilen yöntemlerdir.

KAVRAMSAL AÇIDAN HASET, KISKANÇLIK VE SCHADENFREUDE

İnsan eylemlerini yönlendiren değişkenlerden biri de duygulardır. Çevre ve genetik faktörlerin yanı sıra duygular da insan hayatını yönlendiren etmenlerden biridir. Olumlu duygular olabildiği gibi olumsuz duygular da vardır. Bu açıdan bakıldığında olumsuz duygular gündelik yaşamda gerek duyguyu hisseden kişiye gerekse de duygudan etkilenen kişiye yıkıcı zararlar doğurabilmektedir. Haset duygusu da olumsuz ve yıkıcı bir güç olarak tanımlanmaktadır. (Kanlıklıçer, 2021) Bu yazımızda haset duygusunu psikolog ve düşünürler açısından ele alarak onların bu duyguyu tanımlamaları ve çözüm önerileri üzerinde duracağız. Bu kısma geçmeden önce duygu kavramının ne olduğu üzerinde durmakta fayda görmekteyiz.

İngilizce’de duygu terimini karşılamak için “hissetmek” veya “his” (feel, feeling); duygu (mood) ve duyum (affect) gibi kelimeler kullanılmaktadır. Birbirinden farklı anlamlarda ve farklı yerlerde kullanılan bu kelimelerin yanısıra duygu, ingilizcede emotion olarak da geçmektedir. Hisler, kişinin metabolizmasındaki anlık farklılaşmalara denk gelen bireysel deneyimlerdir. Duygu ise belirli uyaranlara karşı kişide aktive olan tepkilerdir. Duygu durumu da belirli uyaranlara karşı aktive olan tepki olsa dahi duygudan farklı olarak daha uzun süreli kişide etkin kalmaya devam eden durumlardır (Polat, 2017). Duyguların tanımlanması ve duygu durumları ile ayırt edilmesi noktasında çok fazla çalışma yapılmış ancak çoğu kişiye göre “duygu nedir?” sorusuna tam olarak tatmin edici bir yanıt bulunamamıştır. (Russell, 2003) Duygu kavramındaki bu kompleks yapı dolayısıyla bir çok psikolog haseti, kıskançlık ile haset duygu durumlarını aralarındaki farklara değinerek tanımlamışlardır.

“Haset” Arapça kıskanmak, kinlenmek anlamında kullanılan hasad- hasade kelimelerinden kök alır. Kökeninde ötekinin sahip olduğu nesneden/nesnelere mahrum kalmasını istemek vardır. Haset ötekinin sahip olduğu şeye/şeylere sahip olma itkisidir (akt., Yerli, 2018). Latin kökenli Batı dillerinde haset karşılığı kullanılan Envy/envie Latince kıskançlık, kin anlamlarına gelen “invidia” ve kıskançlık, arzu anlamlarına gelen “enveja” dan köken alır. Bu sözcüklerin kökenlerinde görmek anlamına vido, videre sözcüklerine göndermeler bulunmaktadır. Partridge’e (1958) göre, etimolojik açıdan Türkçe’ye haset olarak çevrilen İngilizce’de “envy” kelimesi görmeye izin verilebilir anlamına

gelen “videre” kelimesinden veya kötü gözle bakmak ve haset etmek anlamına gelen “invidere” kelimesinden türemiştir (akt. Kilborne, 2014). Görüleceği üzere haset duygusu bakma eylemi ile ilgilidir (Kilborne, 2014). Nitekim ünlü Latince “veni, vidi, vici” özdeyişinde de vidi kelimesi gördüm olarak çevrilmektedir. Bu göndermeler kıskançlık kelime köküyle birleşince kötü göz, nazar ve kem gözle bakmak (İrk & Gürses, 2021) anlamlarıyla haset duygusunu çağrıştırmaktadır. (Parman, 2021) Haset, birinin sahip olamadığı şeye sahip olan ötekine veya ötekilere karşı hissedilen öfke ve nefretin karışımı bir duygudur. Öte yandan haset sözcüğünün Fransızca karşılığı Envie'dir. Ancak bu sözcük aynı zamanda istek anlamına da gelmektedir (Marcelli, 2021). Bu da bizlere haset duygusunun isteklerden ortaya çıkan bir duygu olduğu izlenimi vermektedir.

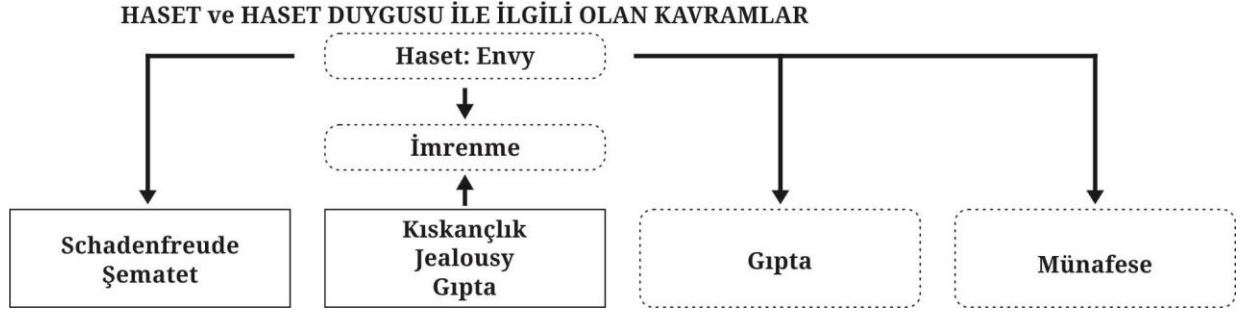
Hastings, Din ve Etik Ansiklopedisi'nde hasedi, bencil ve kötü öz taşıyan bir duygu olarak belirtmiştir. Kökeninde bencillik ve kötü niyet bulunan bu duygu, haset eden kimsenin kendisinin sahip olmadığı ve istediği şeye sahip olan kişiden hoşlanmadığı ve ona zarar vermek istediği anlamına gelmektedir. (Davidson, 1908-1927) Eski Yunan kaynaklarında da haset kavramı nefret duygusu ile bir tutulmuştur (Plutarkhos, 2022).

Haset duygusuna benzeyen ancak çok daha kötücül olarak tanımlanan bir diğer duygu ise schadenfreude kavramıyla ifade edilen “başkasının zararından zevk alma/zararına sevinme” duygusudur. Alanyazında bu duyguyu ifade eden kelimenin kökenine dair yapılan açıklamalar tutarsız olmasına rağmen van Dijk ve Ouwerkerk (2014), Schadenfreude kelimesinin Almancadan İngilizceye geçtiğini belirtmektedirler (akt., Sevinçli & Abayhan, 2022, 296). Schadenfreude, “*Schaden (İngilizcede harm)*” ile “*Freude (İngilizcede joy)*” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Almanca schaden acı, talihsizlik, zarar; freude ise zevk, keyif ve eğlence anlamlarına gelmektedir. Pasif, dolaylı yoldan gösterilen farklı duygusal ve sosyal ortamlarda kendini gösteren başkasının zararına sevinme duygusu ötekinin talihsizliğine veya başarısızlığına dair sevinç duymak anlamına gelir (akt., İrk & Gürses, 2021).

Schadenfreude kelimesini doğrudan karşılayan Türkçe bir kelime olmasa da Osmanlıcada kullanılan şamata kelimesinden türeyen Şematet sözcüğü kimi yerlerde “başkasının zararına sevinme” olarak çevrilmiştir (Osmanlıca Türkçe Sözlük).

Kıskançlık kökenbilimsel olarak ise, Uygur türkçesinde “cimrilik etmek, esirgemek” anlamına gelen kızgın sözcüğünden türemiştir. “Kıs” kökü azaltmak, alçaltmak demektir ve kısa sözcüğü de bu kökten gelmektedir. Kısmak da azaltmak demektir. Kısmık, kısık “cimri” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca kıs kökü kıstırmak, kıskaç gibi sözcüklerde de kullanılmaktadır. Etimolojik kökeni göz önüne alındığında kıskançlığın insanı sıkan ruhsal “kıskaç” gibi olduğu düşünülebilir (Parman, 2021). Latin kökenli Batı dillerinde kıskançlık karşılığında kullanılan Jealousy/jalousie sözcüklerinin kökenindeki zelos, gelos, büyük çaba, gayret, didinme anlamlarına gelen Latince zolozus ve Yunanca zelos'tan gelen bir birleşim bulunmaktadır. Canlı, didinmeli, “bağlanma” anlamına da gelmektedir. Dahası pencereye konarak dışarıdan görünmeyi engelleyen ancak içeriden görme eylemini sağlayan tahtadan ya da demirden yapılan kafes benzeri yapı için bugün Türkçede de Fransızcadan alınan jaluzi(kıskançlık) sözcüğü kullanılmaktadır (Parman, 2021). Tüm bu açıklamalar göz önüne alınırsa denilebilir ki kıskançlık bireyi pençeleri altına alan ve ruhunu kıskaç gibi sıkan bireyin sahip olduğu ötekenden elde ettiği hazı başkalarından esirgemesiyle oluşan bir tür duygudur.

Terminolojik tanımlarına bakıldığında kıskançlık Türkçe sözlükte “Bir kimse, bir üstünlük gösterdiğinde ya da sevilen birisinin başkasıyla ilgilendiği kanısına varıldığında takınılan olumsuz tutum ya da acı duyma” olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu Sözlüğü). İngilizce olduğu gibi Fransızca günlük dilde de, “kıskançlık, sevilen kişiye sahip olma arzusunun ve onu bir rakibe yitirme korkusuna dayanan bir duygudur.” (Marcelli, 2021).



Söz konusu kavramların birbirleri olan ilişkileri yukarıda verilen Şekil: 1 tablosunda görülebilir. Tabloda haset duygusu ile ilişkili olan kavramlar olumsuz olandan olumlu olana doğru soldan sağa sıralanmıştır. Kavramların altına İngilizcede ve Arapçadaki karşılıkları da verilmiştir. Tabloda görüleceği üzere toplumda sıklıkla gıpta kavramı ile karıştırılan imrenme kavramı kıskançlık ve haset duyguları arasına yerleştirilmiştir. Bunun sebebi imrenme duygusunun İngilizce ve Türkçe sözlükteki karşılığının da haset ile eş görülmesidir. Kanaatimizce söz konusu olan imrenme duygusunun, Gazalî'nin haset duygusunu ayırdığı dört mertebeden dördüncü mertebeye denk gelen duygu olduğudur.

HASET VE DİĞER KAVRAMLARIN KARŞILAŞTIRMASI

Haset ve Kıskançlık kavramları gündelik hayatta sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılsa da aralarında bazı önemli farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle haset olarak tanımlanan bazı durumların da kıskançlık olduğu sanılabilmektedir. Nitekim Smith, Kim ve Parrott tarafından haset ve kıskançlık duygularının hem anlambilim hem de deneysel açıdan incelendiği çalışmada, haset ve kıskançlık kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmüştür (akt. İrk, 2022). Bu açıdan psikologlar ve alanyazında çalışma yapanlar bu kavramların aralarındaki farklılıklara değinmişlerdir. Fransız psikanalizinin kurucularından Daniel Lagache kıskançlığın kişileri, hasedin ise sahip olunan eşyaları hedeflediğini söylemektedir (akt., Parman, 2021). Jean-Michel Delacomptee de aynı görüştedir. Delacomptee “*Kıskançlık Haset Değildir*” başlıklı yazısında her iki duygunun tarihsel süreç içerisinde ele alınmasının kavramların aralarındaki farklılıkların net olarak ortaya koyacağını belirtmektedir. O’na göre haset söz konusu olduğunda yıkıcı boyut daha ön plandadır bu sebeple ki birey için “ben kıskanç biriyim” denilmesi mümkün ve zor değil iken “ben haset biriyim” demek zordur. Çünkü bireyler de hasetin kıskançlıktan daha kötücül olduğunun farkındadırlar (Delacomptee, 2004).

Kıskançlık “bize ait olan nesneyi koruma duygusu” anlamına da gelmektedir (akt. İrk, 2022). Bu açıdan bakıldığında kıskançlık varolan bir ilişkiyi veya nesneyi kaybetme ihtimalinin yarattığı duyguya dayanır. Kıskançlık hem önemseydiğimiz kimsenin duygusal yakınlığını kaybedebileceğimiz tehdidine hem de önemseydiğimiz kimsenin bize yansıtmış olduğu duygunun ötekine devredileceği tehdidine karşı gösterilen bir tepkidir. (Parrot, 1991, 4; Strongman, 2003) Birey tarafından algılanan bu tehditler gerçek veya farazi olabilir (akt. İrk, 2022). Bu sebeple kıskançlık duygusunun ortaya çıkması için gerçek ya da farazi bir rakibin/nesnenin varlığı gereklidir (Power & Dalgleish, 2008).

Kıskançlık, kaybetme tehdidine karşı sahip olunan bireyi/nesneyi elde tutmayı ve içinde bulunan durumu koruma altına almayı hedeflemektedir (Spielman, 1971, 62). Söz konusu “birey/nesne”, romantik bir ilişkideki öteki, arkadaşlık ilişkisinde arkadaş veya kardeşlerin ebeveynlerle kurduğu ilişkideki bireyler olabildiği gibi (Tuna, 2018, 1754) konum, ötekinin sahip olduğu ancak bireyin sahip olamadığı herhangi bir nesne de söz konusu olabilir. Parrot, kıskançlığın kökeninde “*ihtiyaç duyulmaya olan ihtiyacın*” yattığını belirtir. Kurduğumuz ilişkilerin benliğimizi oluşturan bir parça olduğu düşünüldüğünde partnerimizin bize olan ihtiyacı kaybolduğunda veya partnerimizin bir başkasını tercih ettiğinde ortaya çıkacak olan kayıp, benliğin de kaybına yönelik bir tehdit oluşturmaktadır (Parrot, 1991). Nesnelere açısından bakıldığında rakibimiz bizim önem verdiğimiz ve

benlik algımızda da oldukça önemli bir yer tutan nesneye sahipse kıskançlık daha yoğun kendisini gösterecektir (Ben-Ze'ev, 2010).

Bringle ve Buunk'a göre kıskançlık, "Kişinin hali hazırda devam eden veya daha öncesinde içinde olduğu bilinen ilişkisindeki partneriyle üçüncü bir şahsın ilişkisinden doğan, hoş olmayan duygusal bir tepkidir (akt.Polat, 2017). Mevzu bahis ilişki, gerçek bir ilişki olabileceği gibi sadece farazi olarak ortaya çıkan bir ilişki de olabilir." Salovey ve DeSteno'ya göre "Kıskançlık duygusu, birey için önem verdiği öteki ile kurulan bağ sonucunda ortaya çıkan ve aynı zamanda bu bağın risk altına girmesi sebebiyle kendini gösteren mutsuz olma hali, korku duyma veya korkuyla beraber öfkelenme ile ortaya çıkan bir duygudur." (akt. Polat, 2017). Pines'in söylediğine göre; "kıskançlık duygusu, birey için önemli olan bir ilişkinin zarar göreceğine inanması veya kaybetme ihtimalinin doğurduğu korkunun sebep olabileceği bir tehdide karşı ortaya konan algının sonucu olarak karmaşık ve duygusal bir tepkidir"(akt. Polat, 2017). White göre kıskançlık, "Kişinin partneriyle gerçek veya farazi bir rakip arasındaki, yine gerçek veya olasılık dahilinde, ilişkinin varlığına veya niteliğine ya da kişinin kendisine duyduğu öz saygısına dair tehdit algısıyla beraber ortaya çıkan duygu, düşünce, ve davranışlar."(akt., Polat, 2017) olarak ifade edilmektedir. Severa ve Mathes, kıskançlığı "ikili ilişkilerde hasım olarak algılanan üçüncü bir kişinin olmasından dolayı ortaya çıkabilecek bir kayıp tehlikesi veya ilişkinin zarar görmesine dair algılanan tehdit sonucunda hissedilen duygu" olarak da ifade etmektedirler (akt. Polat, 2017).

Öte yandan Haset duygusunun tanımlamalarına bakıldığında dikkate değer bazı farklılıklar görülmektedir. Russell (67)'a göre haset duygusu, "evrensel ve kollektif bilinçte yer alan insani duygulardan birisi"dir. Bu açıdan kıskançlık yapay haset ise evrensel köklere sahiptir denilebilir. Haset duygusu, bireyin ötekinin sahip olduğu şeye sahip olamadığında veya söz konusu şeye sahip olmak istediğinde veyahut da ötekinin bu şeye sahip olmamasını arzuladığında ortaya çıkan bir duygudur (Parrot, 1991, 4). Dolayısıyla, haset duygusunun kökeninde iki kişilik bir şema vardır: Haset duyan ve haset duyulan şeye sahip olan. Temelinde acı duygusu baskın olsa da haset duygusuna (Takashi & diğerleri, 2009, 939) başka duygular da eşlik etmektedir. Kaygı, içerleme, öfke, tikslenme, hayal kırıklığı, üzüntü, kötü niyet, alçaklık, suçluluk, hayranlık, veya özlem gibi duygular hasete eşlik eden diğer duygular arasında sayılabilmektedirler (Parrot, 1991, 4; Spielman, 1971, 60).

Marcelli'ye göre kıskançlık bir rakibe karşı düşmanlık besleme, haset ise nesneye karşı acı verici bir bağımlılık duygusudur. Marcelli kıskançlığın toplumsal alanda meydana gelmesinden dolayı ahlak alanını ilgilendirdiğini, hasedin ise içruhsal bir durum olmasından sebeple daha çok psikolojinin hatta psikopatolojinin alanını ilgilendirdiğini belirtmektedir. Görüşünü, alanyazında ve ruhsal uzmanlık sözlüklerinde "kıskançlık" terimini ayrıntılı bir şekilde bulamazken, bu durumun "haset" terimi için geçerli olmadığını belirterek destekler (Marcelli, 2021).

Lechevalier'e göre haset iki kişi arasındaki ilişkide oluşur. Anne ile kurulan öncelikli ilişkideki yıkıcılık ve hayranlığın birleştiği düzeneklere bağlıdır. Yansıtımlı özdeşleşim gibi psikotik düzeneklerde iş başındadır. Kıskançlık ise hasetten ayrılır çünkü kıskançlık üç kişinin olduğu nevrotik bir ilişkide gerçekleşmektedir. Kıskançlıkta rekabet söz konusudur. Dolayısıyla genital ile ilgili ve Odipal sorunsalla bağlantılıdır (Lechavier, 2021, 67). O'na göre *haset, çaresizlik içinde olan bir tarafın, kendini geliştirmek için alan bulmuş olan bir diğer tarafa saldırısını içerir; bu diğeri ise yıkıcı boşluğun içine düşer* (Lechavier, 2021, 74).

Spinoza Etik kitabının üçüncü bölümünde, kıskançlığı başkasıyla birlikte olan sevilen kişiye karşı duyulan öfke, hasedi ise sevilen kişiyle birlikte olana duyulan öfke olarak tanımlamaktadır. Kendi sözleriyle "Sevilen şeye olan bu kin hasede bitişiktir ve kıskançlık adını alır; aslında hem aşk hem de kinden doğan ruhsallıktaki bir dalgalanmadır ki beraberinde haset edilen bir başkası düşüncesi de vardır... Sevdiği kadının başkasıyla birlikte olduğunu düşünen yalnızca kendi arzusunu yerine getiremediği için üzülmez, aynı zamanda sevilen kişinin ötekinin utanç verici yerleri ve boşaltımlarıyla birleştiği imgesi yüzünden de yıkılır ve sevilen kişiden tiksinti duyar." (Spinoza, 1954)

Tüm bu tanımlamalardan çıkarılan ortak nokta kıskançlık ve haset arasındaki esas farklılığın, kişi sayısı olmasıdır. Bu doğrultudan baktığımızda haset iki kişi arasında ortaya çıkan bireyin sahip olamadığı, kendisinde eksik olan fakat arzuladığı herhangi bir nesneye, özelliğe veya konuma ötekinin sahip olmasıyla oluşmaktadır ve odak noktasında genellikle bir özellik veya nesne vardır. Kıskançlıkta ise mevcut ilişkiyi tehdit ettiğine inanılan üçüncü bir kişi vardır. Haset duygusunun aksine ortada bir konum, özellik veya nesne yoktur. Tehdit olarak algılanan üçüncü bir şahıs ve bu tehdit sonucunda bireyde kaybetme korkusu duygusu ile kendini gösteren bir durum söz konusudur. (LaFollette, 1996: Friday, 2000: Brehm, 1992: Salovey ve Rodin, 1989 akt., Polat, 2017; Van de Ven vd., 2011; Power & Dalgleish, 2008, 286; Strongman, 2003, 140).

Spielman (1971), haset ile kıskançlık arasındaki farkı duyguların yoğunluğu açısından ele almıştır. Ona göre kıskançlık duygusunun daha konstanre durumdadır. Kıskançlık duygusu haset duygusuna göre içerisinde daha fazla nefret barındırır. Haset eden kişide ise hasede mevzu olan nesneye sahip olamamanın doğal bir sonucu olarak öfke ile karışık mutsuzluk ve üzüntü duygusu hakimdir. Kıskançlık şüphe, güvensizlik ve endişe durumunu içerir. Bu durumda haset kişinin kendisine acımasına bağlantılı olarak öfke ve üzüntüyle ortaya çıkarken kıskançlık ise, kaybetme korkusuyla birlikte yoğun bir öfke barındırır. İki duygu durumunda da hissedilenler niteliksel olarak benzer olmakla beraber yoğunlukları açısından farklıdırlar.

Tüm bu çalışmalara bakıldığında bu kavramların birbiri yerine kullanılmasının bazı nedenleri göze çarpmaktadır. Bu nedenlere bakacak olursak ilk neden, insanların bu iki kavramı günlük hayatta sıklıkla karıştırarak birbirlerinin yerine kullanmalarındadır (Polat, 2017). Haset ve Kıskançlık gibi duyguların karıştırılıyor olmasının bir diğer sebebi kıskançlık kelimesinin değişken anlamından kaynaklanmaktadır (akt. İrk, 2022). Yine bir başka sebep ise bu iki duygu durumunun çoğunlukla aynı anda birlikte ortaya çıkmasıdır (akt., İrk, 2022).

Haset ile Schadenfrude kavramındaki ayrılık ise kendini şiddetin boyutunda göstermektedir. Ben Ze'ev (1992) başkasının zararına karşı ortaya koyan mutluluğun herhangi bir kimse için ortaya konan mutluluktan daha farklı olduğunu belirtir. Ötekinin zararına karşı oluşan mutlu olma hali daha yoğundur ve bazı özel koşullara bağlıdır. Söz konusu olan bu koşul ötekinin yaşadığı zararı hak etmesidir (Ben-Ze'ev, 2001).

Watt Smith'in bu konuyu ele alan kitabının altıncı bölümünde Schadenfreude kavramının haset ile olan ilişkisine değinilmiştir. *Haset: Dostlar, Ünlüler ve Boş Şöhretler* adlı başlıklı bölümde ünlülere ve arkadaşlarımıza karşı haset duygumuzun getirdiği etkiler ele alınmıştır. Smith bu konuyu bir mankenin bisküvilere düşkün olmasının ya da ünlü bir oyuncunun okul hayatında başarısız olmasının bize sahte bir denklik hissi verdiğine ve bu hissin haset duygusundan kaynaklandığına dikkat çekmiştir (Aydın, 2020).

Toplumda başkasının zararına sevinmek hasetten daha çok kınanmaktadır. Çünkü bu duygu zalimliğin dolayısıyla sadizmin ve nefretin bir ilk ve asıl örneği olarak algılanmaktadır (Ben-Ze'ev, 2001, 377). Bu görüşe karşılık Ben Ze'ev (1992) başkasının zararına sevinmenin nefret, zalimlik ve sadizm duygularından farklı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre sadizm bir duygu değil, karakteristik bir özelliktir. Sadizmdeki temel yapı taşı, başkalarına işkence/eziyet edilmesiyle elde edilen mutluluktur. Sadizmdeki alınan haz öznenin dahil olmasıyla gerçekleşir. Nesneye acı veren kişi öznenin kendisidir. Başkasının zararına sevinme duygusunda ise durum farklıdır. Öznenin aktif bir katılımını gerekli kılmaz (İrk & Gürses, 2021).

HASET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Psikanalizde Haset

Freud'a Göre Kıskançlık, Haset

Freud'un dilinde "haset" karşılığı kullanılan sözcük "neid"dır. Ötekinin sahip olduğu haza sahipsizlik ve dolayısıyla ötekine karşı duyulan kötü duygu anlamında kullanılmaktadır.

“Ötekine iyi gelen, hasetliye kötü gelmekte, ötekini çoğaltan haset duyanı azaltmaktadır”(Parman, 2021). Freud kıskançlık karşılığı olarak ise Eifersucht sözcüğünü kullanmaktadır ki tam olarak “ bir kişinin aşkını yitirme ya da onu paylaşmak zorunda olmaya yönelik tutkulu, taşkın korku” anlamına gelir. Eifer çaba, gayret, didinme anlamına gelmekte, Schut ise düşkünlük, bağımlılık, tutkusal eylem gibi daha çok patolojik bir anlama gönderme yapmaktadır (Parman, 2021). Freud kıskançlığı tıpkı bir yas gibi normal bir durum olarak tanımlamaktadır. O’na göre kıskançlık bireyin bilinçdışı sadakatsiz itkilerin bastırılması ve çeşitli durumlarda ortaya çıkmasıdır. Ancak bu kıskançlık Freud’a göre normal bir kıskançlıktır. Nitekim kıskançlığı üç katmana ayırdığı görülmektedir. İlk katman olan ve görece diğerlerinden daha az rahatsız edici olan rekabetçi veya normal kıskançlık, temelde sevilen ve arzulanan nesneyi kaybetme ihtimalinin yol açtığı kıskançlıktır. Normal olarak ifade edilse de tümüyle akılcı değildir. Bu kıskançlığın köklerini erkek kardeş veya kız kardeş karmaşasından veya Oidipus karmaşasından aldığı ifade etmektedir. Üstelik bazı kişilerin bunu çiftcinsel bir şekilde deneyimlediğini de ekler. İkinci katman olan yansıtılmış kıskançlık her iki cinsiyette, ya gerçek yaşamlarındaki sadakatsizliklerinden ya da buna yönelik bastırılmış olan itkilerden türeyen anormal yapıdaki fakat nispeten açıklanabilir kıskançlık katmanıdır. Bu katmanda özne kendi sadakatsizlik itkisini meşrulaştırmak için kendi yaşadığını partnerine yansıtmaktadır. Son katman olan sanrısız kıskançlıkta da tıpkı yansıtılmış kıskançlıkta olduğu gibi kökeninde sadakatsizliğe yönelik bastırılmış bilinçdışı itkiler yer almaktadır. Fakat bu katmandaki ayırıcı nokta nesne, özneye aynı cinsiyettedir. Bu kıskançlık esasen öznenin kendini kuvvetli bir eşcinsel zorlantıya karşı savunma girişimidir. Freud bunu şöyle örneklendirmektedir. “Onu seven ben değilim, eşim!” (Freud, 2021)

Sigmund Freud’un yapıtlarına bakıldığında haset (Neid) sözcüğü 16 kez, penis hasedi (Penisneid) sözcüğü ise farklı kullanımlarla beraber 34 kez geçmektedir. Freud, haset kelimesinden ilk kez “Fare Adam” olarak bilinen 1909 yılında “Bir Zorlantı Nevrozu Olgusu Üzerine Açıklamalar” metninde bahsetmiştir (Parman, 2021). Hasedin yer aldığı diğer metin ise Totem ve Tabu’dur. Kendi sözleriyle; “Bir tabuyu çiğneyen kişi kendisi de tabu olur, çünkü başkalarının onun örneğini izlemesine yol açabilecek tehlikeli bir eğilimi vardır Hasedi uyandırır; başkalarına yasak olan neden onun için izin verilmiştir?...” (Freud, 2021) Haset sözcüğüne yer verilen bir sonraki metin 1919 tarihli “Tekinsiz” metnidir. Burada Freud batıl inançlardan ve özellikle nazar değme ve kem göz kaygısından bahsederken şöyle der: “Bu kaygıya yol açan kaynak hiç de bilinmez değildir. Değerli bir şeye sahip olan ama kendini kırılğan hisseden, ötekilerin hasedinden korkar ve tersi durumda duyacağı hasedi onlara yansıtır. Bu tür itkileri onları sözel olarak duşa vurmak reddedilse bile, bakış ele verir...” (akt., Parman, 2021, 31). Freud (2021) 1927 yılında “Bir Yanılsamanın Geleceği” başlıklı yazısında haset kelimesine “terk edilmiş sınıfların ayrıcalıklara haset etmesi” olarak değinir.

Klein’a Göre Kıskançlık, Haset ve Şükran

Şimdiye kadar birçok psikolog ve araştırmacının haset hakkındaki görüşlerine yer verilmiş olunmasına rağmen hasedin kavramsallaştırılmasında ilk akla gelen isim Melanie Klein’dır. Klein kuramını haset ve şükran kavramlarının üzerine kurmuştur. Klein ilk bakışta hasedi oral nitelikte açıklamış ve ilk sahneye ilişkili olarak ortaya çıkan, annenin babanın penisini oral olarak içine alarak tatmin olduğu bir cinsel birleşmeye dair çocukluk çağı düşlemine dayandığını ifade etmiştir (akt. Cengiz, 2021, 121). Nitekim bu düşlemede bebek oral yoksunlukların yol açtığı nefretten kaynaklı olarak haset duymaktadır (Lechevalier, 2021). Ancak ilerleyen zamanlarda Klein Haset ve Şükran adlı kitabında bu görüşlerinde önemli değişikliklere giderek hasedin yaşamın başlangıcından itibaren etkin olduğunu ve bünyesel bir temeli olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “Haset bana göre yıkıcı itkilerin oral-sadist ve anal-sadist bir ifadesidir; yaşamın başından beri etkilidir ve bünyesel bir temeli vardır. Vardığım bu sonuçların Karl Abraham’ın çalışmalarıyla bazı önemli benzerlikler taşıdığı görülmüş olmalı; ama arada bir takım farklar da vardır.” (Klein, 1957 [1999])

Pskinalitik kuramda “bünyesellik” kavramına yapılan vurgu oldukça tartışmalıdır. Kitabın çeviren notunda da bu konuya değinerek Klein açısından bünyesellik tanımı yapılmıştır. Buna göre Klein “bünyesel” kavramını çoğunlukla doğuştan gelen anlamında kullanmaktadır. Bazı yazılarında terimin “yaşantı-öncesi”, hatta “psikoloji-öncesi” gibi yan anlamları da bulunmaktadır(Klein, 1957 [1999, 17]).

Klein’in haset kuramının ilk dönemine bakıldığında Erna olgusu öne çıkmaktadır. Erna olgusu, Klein’in Berlin’de çalışırken gerçekleştirdiği en uzun ve en yoğun çocuk analizidir. Bu çalışma, 1924-26 yılları arasında haftada altı gün olarak iki yıl üç ay sürmüştür. Klein’in (1933) aktardığına göre, Erna 2, 5 yaşında iken annesinin cinsel ilişkilerine tanık olmuştur. *“Ebeveynlerinin cinsel birleşimini görmek, ondaki hüsrana hissini büyük ölçüde yoğunlaştırmıştı ve hasedi anne babasıyla ilgiliydi ve elde ettikleri cinsel doyuma karşı sadist fantezilerini ve dürtülerini aşırı bir düzeye çıkarmıştı.”* (Klein, 1975, 50)

Klein Erna’yı tanımlarken şu sözleri dile getirmiştir: *“Erna, altı yaşında bir çocuk, bir takım ciddi semptomlara sahipti. Kısmen kaygıdan (özellikle hırsız ve hırsız korkusundan) ve kısmen de bir dizi saplantılı faaliyetten kaynaklanan uykusuzluk çekiyordu. Bunlar, yüz üstü yatıp başını yastığa vurmaya, otururken veya sırt üstü yatarken sallama hareketi yapmak, saplantılı parmak emme ve aşırı mastürbasyon yapmaktan ibaretti. Geceleri uyumasına engel olan tüm bu saplantılı faaliyetler gündüz de devam ediyordu. Bu, özellikle yabancıların yanında ve örneğin anaokulunda neredeyse sürekli olarak uyguladığı mastürbasyon için geçerliydi.”* (Klein, 1975, 35)

Klein’a göre, takıntılı açgözlülük, Erna’nın ilk sahneye karşılaşmasından beri hissettiği oral kıskançlıkla bağlantılıdır. Bu durum, kıskançlık duyduğu için incitici ancak bir yandan da hayranlık duyduğu annesine karşı sadist dürtülerle açıkça görülmektedir. Bu sebeple kıskançlık doğası gereği oraldir. Çünkü Erna’nın düşlemindeki cinsel ilişki, annenin çocuğu kıskandırmak için babanın penisine sahip çıkmasını içermektedir(Klein, 1975).

Frank’in *“Sadizmin Niteliği: Hasedin anlamının keşfi”* başlıklı yazısında aktardığına göre Erna seanslar boyunca oyunlarında ve sözcüklerinde saldırganlık ve sadist dürtülerinin boyutunu arttırarak devam ettirir. Bu seansların birinde *“Don’t like life”*(yaşamı sevmiyorum.) demiştir. Abraham, Erna’nın bu sözcüklerini, hiç kimsenin onu sevmemesinin onu öfkeliendirdiği şeklinde yorumlamıştır (akt., Kanlıkalıcı, 2021, 114).

Klein’in sonraki kuramında haset kavramına oral-sadist terimiyle daha kuramsal bir çerçeve ile yaklaşmıştır. Bebeği doyuran ve haz veren bir ‘iyi meme’, bir de bebeğin yalnızca acıktığında ulaşabildiği ve tatminsizlik yaratan ‘kötü meme’ vardır. İyi meme ve kötü meme ayrımı bebeğin ilk aylarda annenin bebeğin bilincinde bir bütün olmamasından kaynaklanmaktadır. Küçük çocuk gelişim basamaklarını tamamlamaya başladıkça, doyum, haz ve engellenmişliği yaratan bu iki memenin de aynı kişiden yani anneden geldiğini anlamaya başlamaktadır. Bu algı zamanla çocukta suçluluk ve depresif duyguları başlatır ve çocuk, annenin affını kazanmak için telafi girişimlerine başlar. Bu noktada da şükran olgusu devreye girmektedir. (Marcelli, 2021) Klein’a göre doyum ve haz nesnesi olan iyi meme, bebek için karmakarışık görünen dünyada güvenli bir varolma alanı oluşturmaktadır. Bunun tersi durumda yeterince doyum sağlamayan ve tatminsizlik yaratan kötü meme bebekte açgözlülük ve buna bağlı olarak derin bir öfke ortaya çıkarmaktadır. Bu öfke yıkıcı haset duygusuna dönüşmekle kalmayıp, nesnenin içine de kötü şeyler bırakmaktadır. Bu durum bebeğin kendiliğinden kötü parçalarını annenin memesine koyması ve böylece onu kullanılamaz hale getirmesi ile açıklanmaktadır (Şahin, 2021). Bebeklerin annelerinin memelerini ısırması ve annelerine acı vermeleri gibi yapmış oldukları davranışlar bu durumla açıklanmaktadır.

Klein bebeğin yaşamının ilk döneminde güvenlik duygusu tam olarak oluşmazsa ve bebek anne ile meme bütünlüğünü bilincinde sağlayamazsa hasedin diğer gelişim dönemlerine yayılması tehlikesi olduğunu ifade etmektedir. Gelişim dönemlerinde haset duygusu memeden yararlanmış bireylerde de ortaya çıkabilmesine rağmen bu duygu kişiliğin bütün yapısını etkileyecek düzeye ulaşamayacaktır (Şahin, 2021).

Klein haset ve kıskançlığın arasındaki farkları şu sözlerle açıklamıştır: “arzulanan bir şeyin başka birine ait olduğu ve bize değil de ona haz verdiği inancının yol açtığı kızgın bir duygudur; hasetli dürtü, o istenen şeyi sahibinden çekip almaya ya da bozmaya, kirlitmeye yönelir... Haset, öznenin sadece bir kişiyle olan ilişkisidir ve kökeni de anneye o herkesi dışlayan en eski ilişkide yatıyordur. Kıskançlık da hasede dayanır, ama öznenin en az iki kişiyle ilişki içinde olmasını gerektirir: Özne, kendi hakkı olan sevginin rakibi tarafından elinden alındığına ya da alınma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu inanıyordur. Kıskançlığın günlük kullanımında, sevilen kişiyle özne arasına bir üçüncü kişi girmiştir.” (Klein, 1957 [1999, 181])

Klein her ne kadar hasedin yıkıcılığına karşı bünyesel bir tablo çizse de çevresel etmenlerin önemine de şu sözleriyle değinmektedir: “Memeyle kurulan ilk ilişkide dışsal etkenlerin çok önemli rolü vardır. Eğer doğum zor geçmişse ve özellikle oksijen yetersizliği gibi sorunlar yaşanmışsa, dış dünyaya uyarlanma sürecinde bir sarsıntı olur ve memeyle ilk ilişki elverişsiz koşullarda başlar. Bu durumda bebeğin yeni doğum kaynakları bulma ve yaşama yeteneği de zedelenir, bunun sonucunda da gerçekten iyi olan bir ilksel nesneyi içselleştiremez. Bunun ötesinde, çocuğun yeterli bakım görüp görmediği, annenin çocuğa bakmaktan gerçekten hoşlanıp hoşlanmadığı ya da kendisinin de kaygılı olup olmadığı ve çocuğu besleme konusunda bazı ruhsal güçlükler yaşayıp yaşamadığı gibi etkenlerde çocuğun sütü zevkle kabullenme ve iyi memeyi içselleştirme yeteneğinin etkileri.” (Klein, 1957 [1999, 21])

Klein’in Görüşleri Karşısında Winnicott

Klein’in ilk baştan itibaren bebeğin benliğinin, kendisini çevreden, nesnesinden ayırt ettiği, ölüm dürtüsünün tetiklediği kaygılara yönelik savunmalar geliştirdiği konusundaki Freud’un ve Winnicott’un görüşleriyle ters düşmektedir (akt., Cengiz, 2021, 122). Klein’in haset kuramına yenilikçi bir soluk getiren Winnicott, Klein’in erken dönemden itibaren bebeğin zihninde bir şeyler olduğu görüşüne katılmakta birlikte “bebek diye bir şey yoktur, anne-bebek ikilisi vardır” sözüyle anne ve çevrenin önemine dikkat çekmiştir. Winnicott’un kuramında anne ve çevre birincil, dürtüler ise ikincil öneme sahiptir. Bu sebeple O’nun görüşüne göre bebek mutlak bağımlılık döneminde ben ve ben-olmayan ayrımı olmadığı için haset hissedemez. Winnicott, hasedin gelişebilmesi için bebeğin annesinden belli ölçüde ayrılmış hissetmesi gerektiğini, hatta hasedin mutlaka ortaya çıkmak zorunda olmadığını, annenin bebeğinin yansıtmasını kabul etmediği, annenin bebeğiyle doyumlu ilişki kuramadığı ve bebeğin kendisini iyi bir şeyden mahrum bırakılmış hissettiği durumlarda da haset duygusunun gelişebileceğini ifade etmektedir (akt., Cengiz, 2021, 123).

Winnicott’a göre bebek yok olma kaygısı ile nefreti ilişkilendirememekte, eylemlerinin yıkıcı sonuçları olabileceğini hatta sevgisinin acımasız olduğunu bilmemektedir. Aynı zamanda yıkıcılığın kötü bir olgu olmadığını sağlıklı bir gelişim için çok önemli olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, yıkıcılık, ölüm dürtüsüne karşı bir savunma olarak değil, yaşam dürtüsünün güdüleyicisi, yaşam enerjisinin kaynağı olarak düşünülmelidir (akt., Cengiz, 2021, 124).

Klein’in kuramı psikanaliz çevresinde birincil narsisizmi yok sayması, nesne ilişkilerinin doğumdan, hatta doğumdan önce başladığını öne sürmesi, ölüm dürtüsünü etkin ve ayrı olarak tanımlaması ve hasetten bazen duygu bazen de içgüdü olarak söz etmesi gibi sebeplerle eleştirilmiştir. Yaşamın başındaki bebek için bu kuramları fazla karmaşık bulan ve bebeğin bunların farkında olmadığını ileri süren birçok psikanalist de Klein’in görüşlerine karşı çıkmıştır (akt., Cengiz, 2021, 122).

Diğer Psikanalistlerin Görüşleri

Daha önceden bahsi geçen Delacomptee, Klein ve Freud’un kıskançlık görüşlerine yer verdikten sonra Aziz Agistunus’un itiraflarına gönderme yaparak Aziz Agistunus’un bahsettiği çocuğun süt çok olduğuna göre “ötekinin” hazzını paylaşmadığı için kıskanç olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir

ifadeyle ötekinin aldığı haz çocuğu üzmettedir (Delacomptee, 2004). Bu açıdan bakıldığında kıskançlığa yol açan süte sahip olup olmamakla alakalı değildir (Parman, 2021). Aynı şekilde Delacomptee Descartes'in *Ruhun Tutkuları* kitabında, kıskançlığı kusurlarına karşın mantıklı bulunduğunu ama hasedi bir kötülük olarak gördüğünü belirtmektedir. Bu noktada Papaz Baudoin'in kitabına da atıfta bulunarak Baudoin'in kıskançlığın haklı görülebileceğini ve insani bir nitelik olduğunu ama hasedin ölümcül ve hayvansı olduğunu söylediğini belirtmektedir. La Rochefoucauld'nun da Özdeyişler'inde kıskançlığı bize ait olan veya öyle olduğunu düşündüğümüz bir şeyi korumakla ilgili olduğundan dolayı haklı görülebileceğini ancak hasedin ötekine ait olana duyulan bir öfke olduğunu belirttiğini de vurgulamaktadır (Delacomptee, 2004).

Şahin (2021) haset kavramına psikanaliz açısından az değinilen "Baba Hasedi" olgusu çerçevesinden yaklaşmıştır. Baba olan bireyler gerek çocuklarına gerek de eşlerine karşı çeşitli açılardan haset duyabilmektedir. Örneğin; Jean Dit-Pannel ve ark. rekabetin ağır bastığı durumlarda babanın bebek doğuran eşine, yaşam verebilme yetisinden dolayı derin bir haset duyabileceğini ve bunun da kadına şiddetin önemli bir bileşeni olduğunu belirtmektedir (akt., Şahin, 2021, 87).

Penot (2021) konuya evlat edinme olgusu üzerinden değinmiştir. Penot'a göre evlat edinen bireyler, evlat edindikleri çocuklara ve onların ebeveynlerine bilinçaltılarında çeşitli açılardan haset duymakta ve çocuklar bunları hissettikleri için de evlat edinilmiş çocuklarda bir çok psikolojik sorun ortaya çıkmaktadır. Burada evlat edinen bireyler çocuklarının biyolojik anne ve babalarına karşı duydukları hasedi aktarım yoluyla çocuklara yansıtmaktadır (Pennot, 2021, 101).

Karl Abraham psikoseksüel gelişimin erken evrelerindeki hasedin görünümüne değinmiştir. Hasedi oral dönemin ikinci evresiyle ilişkilendirmiştir. Abraham, oral sadistik itkilerden türeyen anal öğelerin de hasette rol oynadığını öne sürmüştür (akt., Cengiz, 2021, 120).

Bion, hasedin iki kişi arasındaki bağa yönelik olduğunu söylemiştir. Hasedin kökeni olarak bünyeselliği savunmuş, anneyle uyumun önemine değinmiş ayrıca bebeğin mizacına bağlı haset ve yıkıcılığın da şiddetlenebileceğini ifade etmiştir. O'na göre bünyesellik "hüsrana dayanabilme kapasitesi" olarak tanımlanmıştır (akt., Cengiz, 2021, 124).

Britton, hasedin bir atom değil, bir molekül olarak düşünülmesini önermiştir. Haset molekülünün, kendilik ve ötekinin ayrı olma halinin fark edilmesi, kusursuz ve tam olma yanılımasının bozulması, kendisinin mahrum olduğu bu kusursuzluğa nesnesinin sahip olduğu inancı gibi bileşenlerinin olduğunu ifade etmiştir. Dördüncü bir bileşen olarak da doğuştan gelen saldırganlığı eklemiştir (akt., Cengiz, 2021, 125).

Etchegoyen hasedin doğuştan geldiği ya da sonradan ortaya çıktığı konusundaki tartışmaların ötesinde olumsuz aktarımsal tepki ve hasedin nasıl yorumlanacağı meselesinin tartışılmasının daha önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Temel haset adını verdiği kavramla hasedin yorumlanmasından amaçlananın, kişinin hüsrandan bağımsız olarak ötekinin sahip olduğu ve sunmak istediği iyi şeyleri almaya tahammül edememenin tetiklediği düşmanca duyguların sorumluluğunu üslenmesi olduğunu ifade etmiştir (akt., Cengiz, 2021, 126).

Lacan'ın öteki kavramı bu noktada haseti farklı yollardan açıklamaktadır. Lacan ötekiyi büyük öteki ve küçük öteki olarak ikiye ayırır. Küçük öteki bizim gibi olan, bize benzeyen kişidir. Büyük ötekinin anlamı ise bunun tam tersinde yer almaktadır. Bu açıdan Lacan öfke duygusunu açıklarken esasen bizim ele aldığımız haset duygusunun da kökenini açıklamaktadır. Lacan'a göre çocuk ebeveynlerinden küçük yaşlarından itibaren dürtü doyumlarına karşı engellemelerle karşılaşır ve zamanla bu durum, çocukta bir kayba sebep olur. Büyüyen çocuk yaşadığı bu kaybın Büyük Öteki'nde olduğunu farzeder (Lacan, 1988). Bu farz ediş büyük ötekinin çocuğun kaybettiği dürtü doyumlarına sahip olmasıdır. Sonuçta da "ben neden sahip olamadım da o bun sahip oldu?" şeklinde ortaya çıkan bir öfke ortaya çıkmaktadır. Görüleceği üzere burada sorulan bu soru bizim çalışmamızda ele alınan haset duygusunun doğurduğu öfke duygusuna benzeşmektedir.

Kardeş Kıskançlığının Haset Kavramı ile Ele Alınmasına Dair

Psikanaliz yazınında ve psikoloji literatüründe haset kavramı ile ilgili kaynaklara bakıldığında bu kavramın sıklıkla kardeş kıskançlığı boyutundan da ele alındığı görülmektedir. Bu açıdan konuya ayrı bir başlık verilmesi uygun görülmüştür.

Marcelli (2021) çocuklarda haset ve kıskançlığı ele aldığı yazısında, ilahi kitaplarda bahsi geçen Habil ve Kabil hikayesine değinmektedir. Esk Ahit'teki ilk cinayetin haset sonucu gerçekleşen bir kardeş cinayeti olduğunu belirttikten sonra Eski Ahit'teki diğer kıskançlık ve haset cinayetlerine de yer verir. Söz konusu örnekte; Geb ve Nut'un en büyük oğlu olan Osiris, tarımı icat ederek halkına oldukça yarar sağlamış ama sonrasında tahtını gasp eden küçük kardeşi Seth tarafından öldürülmüştür. Aynı şekilde Yakup ve Esav, Eteokles ve Polüneikes örnekleri de kardeşlik bağı ile haset ve kıskançlığın örneklerini oluşturmakta olduğunu belirtir. Marcelli örneklerine mitolojiden, sinemadan ve masallardan devam eder. Bu noktada "Parmak Çocuk" öyküsünün ana temasının kardeşlik ve kıskançlık olduğunu belirtir. Marcelli bu yazısında kardeşler arasında gerçekleşen kıskançlık ve haset durumlarının nedenlerini ve kökenlerini incelemektedir.

Lechavalier'e göre Habil cinayeti, Marcelli'nin tanımladığı gibi haset sonucu değil kıskançlık sonucu gerçekleşmiştir. Habil cinayetinin kıskançlık örneği olduğunu diğer örneklerle destekler. Sare ve İsmail'in annesi Hacer arasındaki baba İbrahim'e yönelik olan, Yusuf ve kardeşleri arasında babaları Yakub'a yönelik olan örnekler, edebiyatta Shakespeare'in Othello örneği gibi örnekler kıskançlık teması içermektedir. Ancak Lechavieer kıskançlığın ve hasedin sıklıkla birleştiğini de söylemektedir (Lechavieer, 2021, 71).

Lacan kardeş kıskançlığı konusu yazınında şüphesiz en belirgin isimlerden biridir. Lacan'ın aile karmaşalarını ele aldığı yazınında Müdahale karmaşası olarak adlandırılan karmaşa esasında ilkel öznenin sıklıkla kendine benzer olanların evsel ilişkiye kendisiyle birlikte katıldıklarını gördüğünde, diğer bir deyişle kardeşleri olduğunu fark ettiğinde yaşadığıdır. Bu açıdan Lacan açısından "kıskançlık, öznenin sütten kesilmesinin üstünden epey zaman geçmişse yani kardeşine karşı yaşamsal bir rekabet içinde değilse ortaya çıkmaktadır." Bu durumu aynı zamanda benliğin oluşumu olarak da görmektedir Bu konuyla ilgili Gerard Haddad "Kabil Karmaşası" adlı kitabında kardeş kıskançlığının insan ruhsallığının oluşumunun temel belirleyenlerinden biri olduğunu savunmaktadır. Kitabında sorduğu ilk sorulardan biri şudur; Orwell'in 1984 kitabında yetkinin en tepesinde neden bir Baba değil de bir Ağabey (Big-Brother) yer almaktadır? Buyurgan bir yönetim biçiminde ağabeyin en başta olması benzerler-kardeşler yani eşitler arasında birinci olanın olması tesadüf müdür? (akt., Parman, 2021, 43)

Julliet Mitchell'in "Kardeşler" adlı kitabında yer alan kardeş kıskançlığı tanımına göre; yeni doğan bir kardeş eskiden sahip olduğumuz yeri alarak varlığımızı tehdit etmektedir. Winnicott ise konuyu "Biricik olmama travması" adını verdiği bir travma ile açıklık getirmektedir. Bu travma, kardeşle olan rekabetin içinde anne-baba sevgisini kaybetme korkusundan kaynaklanmamaktadır. Aksine öznenin tüm kimliği tehdit altındadır (akt., Kanlıklıçer, 2021, 105).

İslam Literatüründe Haset

Konuya İslam literatürü açısından bakıldığında Haset kelimesi, benzerleriyle beraber Kur'ân-ı Kerim'de Haset kelimesi, üç yerde fiil, bir yerde mastar ve bir yerde de ism-i fâil olmak üzere beş yerde geçmektedir (Bakara 2/109; Nisa 4/54; Fetih 48/15; Felak 113/1-5). Bu âyetlerden en bilineni "Haset ettiğinde hasetçinin şerrinden sana sığınırım" (Felak, 113/5) âyetidir. Kur'ân-ı Kerim'de haset, "Allah tarafından ötekine verilen nimetlerden memnun olmamak" anlamında da kullanılır. "Yoksa onlar Allah'ın lütfundan insanlara ihsan ettiğininimetele karşı haset mi ediyorlar?"(Nisa 4/54) âyetinde geçen "haset" kelimesi bu anlamda kullanılmıştır (Yurt, 2018). Arapça'da kıskançlık ve çekememezlik anlamında (İbn Manzûr, 1990: III, 148) bir başkasının sahip olduğu maddi ve manevi imkanları kıskanmak, o nimetlerden mahrum olmasını dileyerek onların kendisine geçmesini istemek demektir

(Cevherî, 1984: II, 465). Dilbilimcilerden Rağıp el-İsfahanî de haseti, bu diğerinin elindeki maddi ve manevi imkanların elinden gitmesi için gösterilen çaba olarak da tanımlarken (İsfahanî, 1986: 169), Abdülkâhîr el-Cürânî kısaca haset eden kişinin, haset edilen kişideki şeyin kendisine geçmesini istemesi şeklinde tanımlar (Cürânî, 1990: 92). Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de bir hadisinde “ateşin odunu yediği gibi haset de hasenatı, sevapları yer, mahveder” (Ebû Dâvûd, Edeb, 52) hasetin niteliğine atıfta bulunmuştur (akt. Akot, 2014). Hadisten de görüleceği üzere İslâm’da haset yalnızca dünyevi olarak değil, ahiret açısından da tehlike teşkil eden bir duygudur. İslâm ahlâkçıları haset duygusunun herkeste ortaya çıkmadığını genellikle aralarında meslek, ekonomi, ilim, siyaset ve sosyal ilişkilerde bulunan insanlarda ortaya çıktığını belirtmektedirler (Akot, 2014).

Haset duygusunun zıt anlamı olarak “nasihat” kavramına dikkat çekilmiştir (Yurt, 2018). Sözlükte “bir kötülük uzak kalmak, öğüt vermek, samimi olmak, iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istemek” anlamlarındaki nush kökünden türediği görülmektedir. Terim anlam olarak ise nasihat kelimesi “başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen çaba; iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere verilen öğüt; başkasının faydasına ya da zararına olan hususlarda bir kimsenin onu aydınlatması ve bu yönde gösterdiği gayret” anlamlarında kullanılmaktadır (Çağrı, 2006). Nitekim nasihat eden kişi bir takım sözler sarfederek nasihat ettiği kişiyi söz konusu olan yanlış ve hatadan döndürmeye çaba göstermektedir. Bu yönüyle de hasedin zıddı olarak görülmüş ve “kişinin, Müslüman kardeşi üzerindeki faydalı nimetin devamını istemesi” şeklinde tanımlanmıştır (Yurt, 2018). Bu açıdan bakıldığında haset duygusunun zıttı olarak nasihat kavramının ele alınması mantıklı görünmektedir. Nitekim hasetin kökeninde “sahip olunamayan şeyin yok olmasını arzu etmek” duygusu varken, nasihatın kökeninde ise “sahip olunamayan şeyin devamını istemek” arzusu bulunmaktadır.

Arapça’da kıskançlık duygusu “gayret” kavramı ile ifade edilmiştir. Dini metinlere bakıldığında kıskançlık anlamında kullanılan Arapça gayret kelimesi “kişinin kendi mahremini koruması yönünde gösterdiği aşırı duyarlılık, şeref ve namusuna zarar verecek durumlardan sakınıp korunmasını sağlayan duygusal tepki”, daha özel anlamlarda ise “erkek veya kadının başkasının cinsel ilgisine karşı kendi eşini koruma ve savunma duygusu” anlamlarına gelmektedir (Hökelekli, 2022). İslam literatüründe kıskançlık, haset duygusundan daha geniş bir kavram olarak tanımlanmıştır. Haset duygusu her açıdan kötü olarak nitelenirken kıskançlık duygusunun bir noktaya kadar gerekli olduğu vurgulanmıştır.

İslam ahlak literatüründe arasında haset duygusu ile yakından ilişkilendirilen bir diğer duygu gıptadır. Sözlükte “incelemek, araştırmak, yoklamak” gibi anlamlara gelen gabt kökünden türeyen gıpta kelimesi “nimete kavuşma arzusu, sevinç” demektir. Terim olarak ise “bir kimsenin, maddî veya manevî imkân ve meziyetlere sahip olan birine karşı, onun elindeki nimetlerin yok olmasını isteme gibi kötü bir düşünceye kapılmadan kendisinin de aynı şeylere kavuşmayı arzulaması” anlamında kullanılmaktadır (Erdem, 1996). Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî Allah bir nimet verdiğinde kişinin iki hal içerisinde olacağını belirtir. Birinci durumda “verilen nimeti hoş görmez ve onun ötekenden yok olmasını arzulandır.” Bu durumun adı hasettir. İkinci durumda ise nimetin yok olması arzulamaz yalnızca aynı nimetin sende de var olması istenir. Bu duruma ise gıpta denir (Gazzâlî, 2022). Toplumda sıklıkla gıpta kelimesi imrenme kelimesine karşılık olarak kullanılsa da terminoloji de imrenme kelimesini karşılayan kelime “envy” kelimesidir ki çalışmamızın başında belirtildiği üzere “envy” aynı zamanda haset duygusunun da karşılığıdır. TDK’da imrenme kelimesi için yapılan tanım “beğendiği bir kimseye ya da şeye benzemeyi çok istemek, kıskançlık, arzulamak” şeklinde kendine ifade bulmaktadır. Bu açıdan halk arasında imrenme, gıpta kelimesi yerine kullanılsa da bu kullanımın doğru olmadığını görülmektedir.

İslam ahlak literatüründe gayret, gıpta gibi kelimeler dışında münafese kelimesi de haset duygusu ile beraber alınmıştır. Münafese’de gıptadan farklı olarak başkasında olan şeyin benzerini elde etmek için çaba göstermek anlamı vardır. Gazzâlî münafeseyi birey için faydalı bulmaktadır hatta bunun vacip ya da mendup olduğunu ifade etmektedir (Gazzâlî, 2022).

Gazzâlî, haset duygusunu dört mertebeye ayırır. İlk ve en kötüsü olarak nitelendirdiği mertebeye kişinin ötekinde olan şeyin/şeylerin kendisine gelmesi mümkün olmasa bile yok olmasını arzulamaktır. İkinci mertebede kişi bu şeyin/şeylerin yok olmasını istemez fakat kendisinin eline geçmesini ister. Üçüncü mertebede haset eden kişi haset ettiği kişinin sahip olduklarının benzerini arzular, eğer benzerlerine ulaşamaz ise kişi haset ettiği kişinin elindekinden yoksun kalmasını arzu eder ki aralarında fark kalmayın. Son mertebedeki durum üçüncü mertebede olan hasit kişi ile aynıdır, buradaki tek fark haset eden kişi benzerine sahip olamadığı nesneye sahip olan kişinin elindekini kaybetmesini arzu etmez (Gazzâlî, 2022).

Bütüne bakıldığında İslam literatüründe gerek hadis kaynaklarında gerekse de İslam düşünürlerinin eserlerinde haset duygusu şiddetli bir şekilde kınanmıştır. Görüleceği üzere kıskançlık bir dereceye kadar makul olarak görülürken, hatta gerekli olduğu durumlar olduğu kabul edilirken haset duygusu özünde kötülük barındırdığı için reddedilmektedir.

HASET DUYGUSUNA OLUMLU BİR BAKIŞ AÇISI

Çalışmamızın bu kısmına kadar Haset duygusunu tanımaya çalıştık. Aynı zamanda İslam literatüründe ve psikolojideki yerine, nasıl tanımlandığına ve nasıl algılandığına bakıldı. Genel itibarıyla görüldüğü üzere haset duygusu olumsuz bir duygu olarak nitelendirilmektedir. Öyle ki yalnızca çevresine değil kişinin kendisine de oldukça zararı dokunan bir duygudur haset. Peki, olumlu açıdan değerlendirilebileceği bir alan söz konusu mudur? Bu sorunun cevabı pekâlâ evet olacaktır. Öncelikle bir sorun olarak algılanan kavram net bir şekilde bilindiğinde ve kişi kendinde var olan şeyin adını koyduğunda kişide bilinçlilik durumu hâkim olacaktır. Bu bilinçlilik durumuna farkındalık da denilebilir. Birçok edebi eserde söz konusu bir savaş varsa kazanmak için önce düşmanın tanınması gerektiği söylenir. Düşmanı tanıyabilmek aynı zamanda kişinin kendini tanımasını gerektirmektedir. Farkındalığı olan duyguların denetlenmesi daha mümkündür. Bastırılmış, farkındalık kazanılmamış olan duygular daha tehlikelidir (Navaro, 2022). Bu açıdan bakıldığında farkındalık kazanılan haset duygusunun aslında bir başkasında görüp arzuladığımız nesnenin, bizde eksikliğini duyduğumuz şey olduğu görülecektir. Navaro, haset edilen kişinin aslında haset eden kişinin gelişiminin tamamlanması gereken yönlerini temsil ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla haset geliştirici bir ayna görevi üstlenmektedir (Navaro, 2022).

Haset duygusu kişinin eksikliğini hissettiği şeylerden kaynaklanmaktadır demiştik. Bu doğrultuda aslında kişide özgüven kaybı söz konusudur da denilebilir. Haset eden kişinin eksikliğini hissettiği noktada özgüven geliştirecek adımlar atması dikkati haset duygusundan bireyin kendisine çevirecektir. Bu durumda birey de gelişmeye yol açacaktır. Aynı zamanda doğru yönlendirildiğinde haset duygusu özgüvenimizde eksiklik olan noktayı geliştirmede ilham sağlayacaktır. Haset eden, haset ettiği kişiyi gözlemlerken harekete geçmeye ve yaratıcılığını geliştirmeye doğru adım atma konusunda ilham alabilir.

Öte yandan haset duygusunun karşısına nasihat etme eylemi ve şükran duygusu konulduğunda nötrleştirici bir etkiden de bahsedilebilir. Nitekim şükran duygusu bireyin ötekinde olan nesnelere odağını kendinde var olana yöneltmesi açısından önemli bir duygudur. Nasihat eylemi de bu doğrultuda düşünülebilir.

Toparlayacak olursak haset duygusuna karşı öncelikli olarak farkındalık kazanıldığı takdirde bireyde yaratıcılığın gelişmesi, odaklanma, şükran duyma, ilham alma, kendini geliştirme gibi birçok olumlu alanda da katkı sağlaması mümkün gözükmektedir.

SONUÇ

Bazı kavramlar vardır. Duyulduğu anda üzerimizde olumsuz bir etki bırakır. O kavramla tanışmak benliğimizi tehdit eder. Bu sebeple o kavramı konuşmak hatta üzerine düşünmek bile bir tabu haline gelir. Bunun yerine üstü kapalı bahsederiz. Masalarda ve fıkralarda anlatılanlara derin-

lemesine düşündüğümüzde kötü duyguların karakterler üzerinden tanımlandığını görürüz ancak açıkça dillendirildiğine şahit olmayız. Haset duygusunun algı dünyamızdaki yeri de böyledir.

İnsan duygularından dolayı iyi veya kötü bir insan olmaz. Yalnızca insan olur. Duygularımızı yok sayamayız ancak, onları tanıyabilir ve kabullenebiliriz. Bu yüzden kötü duygulara sahip olduğumuzda duygularımızın, aklımızın ve eylemlerimizin önüne geçip bize ve çevremize zarar verebilmelerini öneyebilmek için önceliğimiz o duyguyu tanımak olmalıdır. Duygularımızı tanımak aynı zamanda kendimizi tanımak anlamına da gelir. Dolayısıyla kendimize karşı geliştireceğimiz farkındalık ile kötü duygularımıza doğru yönlendirmeler sağlayarak tabiri caizse onları ehliştirebiliriz. Çalışmamızda da görüleceği üzere çoğu zaman kötücül bir duygu olarak nitelendirilen haset duygusunun doğasını analiz etmek bu sebeple çok önemlidir.

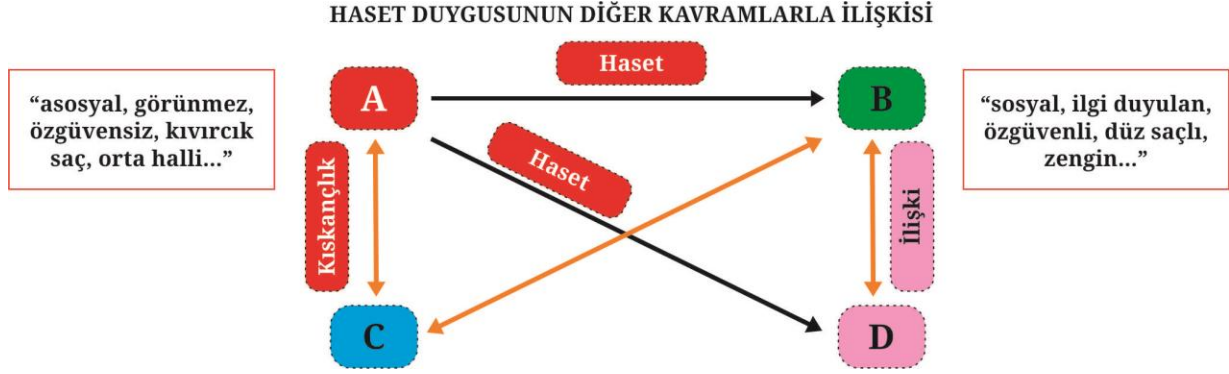
Analize haset duygusu ile yakından ilişkili olan ve bazı durumlarda sıklıkla karıştırılan duyguları tanımlamak ile başladık. Kavramları haset ile ilgili olup ötekine göre daha olumsuz olan kavramdan olumlu olana doğru tanımladık. Bu kavramlardan ilki ve haset duygusundan daha kötü olarak nitelenen Schadenfreude kavramı. Schadenfreude kavramı kısaca “başkasının zararından keyif duyma” olarak tanımlanabilir. Türkçede tam karşılığı olmasa da bazı Osmanlıca sözlüklerde Şematet kavramı ile tanımlanmıştır. Schadenfreude ile Haset duygusunun arasındaki belirgin fark öznenin bizzat dâhil olup olmamasıdır.

Bir diğer duygu ise kıskançlık duygusudur. Kıskançlık bireyin sahip olduğu, önemseydiği nesneye karşı algıladığı tehdit sonucu ortaya çıkan bir duygudur. Arapçada “gayret” kelimesi ile karşılığını bulur. Kanaatimizce bunun sebebi bireyin elindeki korumak amacıyla gösterdiği çabadan ileri gelmektedir. Çalışmamızda yaptığımız analiz sonucunda kıskançlık ve haset duygusu arasındaki farklar şöyle özetlenebilir. (i) Haset doğrudan ötekinin sahip olduğu bir özelliğe, nesneye yönelik iki kişilik bir yapıda ortaya çıkan öfke, nefret ve kendine acıma, üzüntü duyma gibi çeşitli duygular ile beraber ortaya çıkarken; kıskançlık çoğunlukla sevilen bir öznenin veya ilişkinin kaybedilme tehdidine karşı geliştirilen savunma nitelikli bir duygudur. (ii) Haset kıskançlık duygusu olmadan da tek başına ortaya çıkabilirken, kıskançlık çoğunlukla haset ile birlikte görülür. (iii) Haset toplum tarafından dışlanan ve hoş görülme bir duygudur ancak kıskançlık toplum tarafından hoş karşılanabilmekte hatta bazı durumlarda gerekli de görülebilmektedir. (iv) Haset kendinde olmayana karşı gelişen bir duygu iken kıskançlık hali hazırda sahip olunan nesneyi veya ilişkiyi korumaya yönelik bir duygudur. (v) Her iki duyguda da eyleme dönme ihtimali bulunmaktadır. Fakat haset duygusu daha uzun bir süreçte eyleme dönerken, kıskançlık duygusu daha kısa sürede kendine eylem alanı bulabilmektedir. (vi) Haset duygusu çoğunlukla beraberinde öfke ve nefret barındırırken, kıskançlık duygusuna da daha çok korku duygusu eşlik eder. Nitekim Lacan’ın öfke ve nefret duygularını tanımlama biçimi bu açıdan çok önemlidir. Lacan ebeveynlerin çocukların dürtü doyumlarına karşı bazı sınırlamalar getirdiğini ifade etmektedir. Çocuk bu sınırlandırmalar sebebiyle bir kayıp yaşamakta ve ileride bu kaybın nereye gittiğini merak etmektedir. Çocuk bu kaybın bize benzemeyen bizim gibi olmayan olarak tanımlanan büyük ötekinde olduğunu varsaymaktadır. Dolayısıyla kendisinin kaybı olan, büyük ötekinin hazzı olduğu için ötekine karşı kin ve nefret duymaktadır. Hatta Lacan’a göre ırkçılığın kökeni de burada yatmaktadır. Görüleceği üzere Lacan’ın tanımladığı öfke ve nefret duygusu haset duygusu ile bağlantılıdır.

Çalışmamızda hasetle ilişkilendirilen ve nispeten hoş görülen bir duygu ise gıpta duygusudur. Gıpta, bireyin sahip olamadığı nesneye sahip olan kişi için herhangi bir kötü duygu beslemeden yalnızca aynı nesneye sahip olma arzusudur. Gıpta duygusu toplum içinde sıklıkla imrenme olarak ifade edilmektedir. Ancak imrenme kelimesi Türkçe ve İngilizce sözlüklerde haset karşılığında kullanılan bir kelimedir. Bu noktada Gazzâlî’nin hasedi dört mertebeye ayırması bizler için aydınlatıcı olmaktadır. Nitekim Gazzâlî dördüncü mertebede haset eden kişinin, ötekinin sahip olduğu nesnenin aynısı veya benzerine sahip olma arzusu taşıdığını, ötekinin elindekinden olunmasını istemediğini

ancak içinde hala kötü duygular barındırdığını ifade eder. Bu tanımlama da bizlere imrenme duygusunun haset duygusu ile kıskançlık duygusu arasında bir yerde konumlandığını düşündürmektedir.

Son olarak ele alınan kavram Münafese olarak adlandırılan duygudur. Burada kişi başkasında gördüğü nesnenin benzerine sahip olmak için çaba göstermektedir. Dolayısıyla İslam literatüründe övülen ve gerekli görülen bir duygu olarak tanımlanmıştır.



Yukarıda verilen şekilde haset duygusu somutlaştırılarak tanımlanmıştır. Yukarıda verilen şekilde A bireyi kendinde olmayanın -ki bu çoğunlukla A bireyinin kendinde olumsuz nitelik ve eksiklik, ötekinde ise olumlu nitelik olarak algıladığı bir özellik veya nesnedir- B bireyinde olması sebebiyle B'ye karşı haset duymaktadır. Bu matris yapıya dâhil olan ve A'nın arkadaşı olan C bireyinin, varsayalım ki B bireyine veya başka herhangi bir bireye karşı geliştireceği yakınlık A bireyi tarafından tehdit olarak algılandığı için bu ilişkiyi korumak adına A bireyinde oluşan duygu kıskançlık duygusudur. Öte yandan B ile D arasındaki ilişkiye yönelik olumsuz bir duygu görüldüğünde bu duygu eğer ki ilişkinin kendisine yönelik ise yine haset duygusundan bahsedilebilir.

Çalışmamızdaki bir diğer nokta haset duygusuna yönelik getirilen farklı yorumlardır. Bu noktada Freud haset ve kıskançlık duygularını birbirinden ayırsa da haset duygusuna özel olarak değinmediği görülmüştür. Kuramında çoğunlukla haset duygusundan penis hasedi olarak bahsetmektedir. Penis hasedi kız çocuğunun, kendinde anatomik değişiklikleri fark etmesiyle beraber kendinde olmayan organa karşı geliştirdiği hasettir. Karen Horney Freud'un kuramında cinsiyetçi bir tutum geliştirdiğini ifade ederek Freud'u eleştirmiş ve penis hasedi kavramının karşısına rahim hasedi kavramını konumlandırmıştır. Rahim hasedi kavramında mevzu bahis olan erkek çocuğun kız çocuklarının doğurganlık özelliğine sahip olmamasına karşı geliştirilen haset duygusu olmasıdır. Haset duygusunu kuramının temelini alan Klein ise bebeğin iyi meme ve kötü meme ile kurduğu ilişkiden yola çıkarak bu duyguyu açıklamıştır. Klein'e göre bebek meme ile annenin bir bütün olduğunu bilmemektedir bu sebeple kötü memeye karşı duyulan öfke haset duygusuna dönüşmektedir. Bebek daha sonrasında bilincinde anne-meme bütünlüğünü sağladığı takdirde utanç ve suçluluk duymakta bu duygularda şükran duygusunun gelişmesine yol açmaktadır.

Çalışmanın aynı bölümünde kardeş kıskançlığının sıklıkla haset duygusu ile karıştırılarak ele alındığı görülmüştür. Çalışmanın sonunda haset duygusu her ne kadar kötü bir duygu olarak nitelendirilse de bu duygunun bireye olumlu bir katkısının olup olmayacağı tartışılmıştır. Analizimiz sonucunda ulaştığımız sonuç kötü bir duyguya sahip olmak bireyi kötü bir insan yapmamaktadır. Kötü olan şey yalnızca duygunun kendisidir. Dolayısıyla haset duygusuna sahip olan bireyler de farkındalık kazandıkları takdirde bireyde yaratıcılığın gelişmesi, odaklanma, şükran duyma, ilham alma, kendini geliştirme gibi birçok olumlu alanda da bireye katkı sağlaması mümkün gözükmektedir.

KAYNAKLAR

- (tarih yok). Ocak 08, 2023 tarihinde Türk Dil Kurumu Sözlüğü: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Akot, B. (2014). Kadızade Mehmed Arif Efendi'nin "Risale Fi Hased" Adlı Eseri ve Muhtevasının Analizi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(32), 15-25.

- Aydın, G. (2020). Oh Canıma Değsin! Başkasının Talihsizliğinden Duyulan Keyif: Schadenfreude. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 378-380.
- Belk, R. (2011). Bening Envy. *AMS Review* (s. 117-134). içinde doi:10.1007/ s13162-011-0018-x.
- Ben-Ze'ev, A. (1992). Pleasure at Another's Misfortune. *Iyyun The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41-61.
- Ben-Ze'ev, A. (2001). *The Subtlety of Emotions*. Cambridge: MA: MIT Press.
- Ben-Ze'ev, A. (2010). Jealousy an Romantic Love. S. L. Hart, & M. Legerstee içinde, *Handbook of Jealousy: Theory, Research, and Multidisciplinary Approaches* (s. 40-54). West Sussex, U.K: John Wiley & Sons.
- Burger, J. M. (2021). *Kişilik*. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları.
- Buss, D. M., & diğerleri, v. (1992). Sex Differences in Jealousy: Evolution, Physiology, and Psychology. *Psychological Science*, 3(4), 251-256.
- Buunk, B. P., & diğerleri, v. (1996). Sex Differences in Jealousy in Evolutionary and Cultural Perspective: Tests from the Netherlands, Germany, and the United States. *Psychology Science*, 7(6), 359-363.
- Cengiz, Y. (2021). Haset Kavramı ve Yorumlama Farklılıkları. T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri 7: Kıskançlık ve Haset* (s. 119-132). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Clanton, G. (2007). Envy and Jealousy. J. E. Stets, & J. H. Turner içinde, *Handbook of the Sociology of Emotions* (s. 410-442). New York: Springer.
- Çağrıncı, M. (2006). *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 32). İstanbul: TDV Yayınları.
- Davidson, W. L. (1908-1927). "Envy and Emulation", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Cilt 12). (J. ed. Hastings, Dü.) Edinburgh: T&T Clark.
- Delacomptee, J.-M. (2004). La Jalousie Nes't Pas L'envie. *Libres Cahiers Pour La Psychanalyse* (s. 111-122). içinde Paris: InPress.
- Erdem, H. (1996). *TDV İslam Ansiklopedisi; Gıpta* (Cilt 14). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Feather, N. T., & Nairin, K. (2005, Ağustos). Envy, Resentment, Schadenfreude, and Sympathy: Effects of own and other's deserved or undeserved status. *Australian Journal of Psychology*, 57(2), 87-102.
- Freud, S. (2021). *Bir Yanılsamanın Geleceği*. (K. Şipal, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (2021). Kıskançlık, Paranoya ve Eşcinsellikte Bazı Nevrotik Düzenekler. T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri 7: Kıskançlık ve Haset* (A. Ülkümen, Çev., s. 17-26). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Freud, S. (2021). *Totem ve Tabu*. (K. Şipal, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Gazzâlî. (2022). *Öfke, Kin, Haset ve Kurtuluş Yolları*. İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Hökelekli, H. (2022). *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 25). İstanbul: TDV Yayınları.
- İrk, E., & Gürses, İ. (2021, Aralık). Hasedin İnsan Hayatındaki Yıkıcı Etkileri ve Çözüm Arayışları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30(2), 389-421.
- Kanlıklıçer, P. (2021). Yakan, Yok Eden, Parçalayan Duygular. T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri 7: Kıskançlık ve Haset* (s. 103-118). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kilborne, B. (2017). *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kem Göz*. (B.Erdal, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Klein, M. (1975). *The psycho-analysis of children*. New York: Delacorte Press/S.Lawrence.
- Klein, M. (1999). *Haset ve Şükran*. (O. Koçak, & Y. Erten, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacan, J. (1988). *The Seminar of Jacques Lacan Book 1: Freud's Papers on Technique*. New York: Cambridge University Press.
- Lechevalier, B. (2021). Çocuk ve Annebabanın Psikanalitik Tedavi Sürecinde Kıskançlık ve Haset. T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri 7: Kıskançlık ve Haset* (Ö. Atabay, Çev., s. 67-79). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Maner, J. K., & Shackelford, T. K. (2008). The Basic Cognition of Jealousy: An Evolutionary Perspective. *European Journal of Personality*, 18(3), 31-36.
- Marcelli, D. (2021). Çocuklarda Kıskançlık ve Haset: Söylence mi, Gerçek mi? T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri 7: Kıskançlık ve Haset* (s. 49-66). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Navaro, L. (2022). *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*. İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Osmanlıca Türkçe Sözlük*. (tarih yok). Nisan 30, 2023 tarihinde www.luggat.com:https://www.luggat.com/index.php#ceviri adresinden alındı

- Parman, T. (2021). Freud ve Lacan'da Kıskançlık ve Haset. T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri 7: Kıskançlık ve Haset* (s. 27-48). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Parrot, W. G. (1991). The Emotional Experience of Envy and Jealousy. P. Salovey içinde, *The Psychology of Envy and Jealousy* (s. 3-28). New York: The Guilford Press.
- Pennot, B. (2021). Evlat Edinme Kökene Tuzak Kurduğunda. T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri 7: Kıskançlık ve Haset* (D. S. Gouban, Çev., s. 93-13). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Plutarkhos. (2022). *Moralia*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Polat, Y. B. (2017). Haset, İmrenme ve Kıskançlık Duygu Durumlarının Ayırıştırılması. *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*, 29-42.
- Power, M., & Dalgeish, T. (2008). *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*. Hove: Psychology Press.
- Russell, J. A. (2003). Core Affect and the Psychological Construction of Emotion. *Psychological Review*, 145-172.
- Schimmel, S. (2008). Envy and Jewish Thought and Literature. R. H. Smith içinde, *Envy: Theory and Research* (s. 22). New York: Oxford University Press.
- Schoeck, H. (1969). *Envy: A Theory of Social Behavior*. New York: Harcourt Brace & World.
- Sevinçli, M. C., & Abayhan, Y. (2022). Başkasının Üzüntüsüne Sevinme Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması. *Psikoloji Çalışmaları*, 42(2), 292-317.
- Spinoza, B. d. (1954). 3. B. d. Spinoza içinde, *L'Ethique* (R. Caillos, Çev., s. 214-215). Paris: Gallimard.
- Strongman, K. T. (1987). *The psychology of emotion*. New York: Chichester.
- Şahin, A. (2021). Baba'nın Hasedi. T. Parman içinde, *Psikanaliz Defterleri:7 Kıskançlık ve Haset* (s. 81-92). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Takashi, H., & diğerleri, v. (2009). When Your Gain is My Pain and Your Pain is My Gain: Neural Correlates of Envy and Schadenfreude. *Science*, 323(5916), 937-939.
- Tuna, E. (2018). Haset ve Kıskançlığın Tanımlanması ve Klinik Görünümü. *DTCF Dergisi*, 58(2), 1751-1767.
- Turgay, N. (2004). İslam'da haset kavramı. *Tasavvuf*, 73-96.
- Ven, N. V., Zeelenberg, M., & Pieters, R. (2011). Why envy outperforms admiration. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37(6), 784-795.
- Yerli, M. (2018). Haset Duygusunun Teorik Düzeyde İncelenmesi ve Psikoterapi Sürecinde Ortaya Çıkışı. *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 5(1), 21-31.
- Yong, J. C., & Norman, P. L. (2018). The Adaptive Functions of Jealousy. H. C. Lench içinde, *The Function of Emotions: When and Why Emotions Help Us* (s. 121-140). Switzerland: Springer.
- Yurt, M. E. (2018, Ağustos). Kuran'da Haset Kavramı. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10(3 (21)), 849-872.

Kıraat Farklılıklarının Mushaflara Arzı

Tahire Türkmen*

ÖZET

Kıraat farklılıkları, Kur'an-Kerim'in nazil olmasıyla birlikte doğmuş, gelişmiş ve zamanla müstakil bir ilim dalı hâline gelmiştir. Kıraat farklılıklarının tarihsel arka planı olan "yedi harf" kavramı etrafında şekillenmiş ve bu olgu, kıraatlerin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu çalışmada kıraat imamları ve râvileri hakkında kısa bilgiler verildikten sonra her bir râvinin rivâyet yöntemi, usûl açısından ayrı ayrı incelemeye tabi tutulmuştur. Bu sayede İbnü'l-Cezerî, (Ö.833/1429) Dimyatî (Ö.1117/1705) gibi kıraatçıların klasik kaynaklarından faydalanılmış ve bilimsel çalışmalardan yararlanılarak kıraatlerin genel hatlarıyla tanıtılması ve her bir kıraatin müstakil özelliklerinin bilinmesi hedeflenmiştir. Kıraat olgusu, en çok üzerinde konuşulan ve temellendirme konusunda fazla mesai harcanan alanlardan biri olması hasebiyle râvilerin, kıraat imamları gibi bir kıraat vechini tercih edip etmedikleri ele alınmıştır. Bununla birlikte râviler arasındaki kıraat farklılıklarının sebepleri de ayrı ayrı irdelenmiş ve yazılmış nüshalar birbiriyle karşılaştırıldığında aralarında bazı yazım ve okuyuş farklarının bulunduğu ve bazı kelimelerde anlam farklılığına yol açtığı gözlemlenmiştir. Ayrıca bu çalışmada istinsah edilen mushafların, muallimler eşliğinde beldelere gönderilen mushaf hattının ihtiva ettiği kıraat vecihleri ele alınmıştır. Son olarak Hz. Osman'a nispet edilen Taşkent, Topkapı, Tiem, Kahire, Londra ve St. Petersburg mushaf nüshaları incelenmiş ve bazı ayetlerin kıraat farklılıklarının Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarla olan alakasının açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Hz. Osman, Mushaf, Farklılıklar.

GİRİŞ

Hz. Peygamber, vahiy geldiği andan itibaren bizzat ashâb-ı kirâma Kur'an'ı aktarmıştır. Sahabeler bütün dini meselelerde olduğu gibi kıraat meselesinde de karşılaştıkları bir problemle ilgili doğrudan Hz. Peygamber'e başvurarak meseleyi çözmüşlerdir. Araplarda yazılı kültür gelişmediği için İlahî mesajların kaybolma endişesi ortaya çıkmıştır. Bazı sahabeler ezberleyerek bazıları da gerekli notlarını zamanın şartlarına göre yazarak oluşturmuşlardır. Müslümanların sayısı arttıkça başta Mekke ve Medine olmak üzere Kûfe, Şam, Basra gibi birçok beldelerde Kur'an'ı öğrenmek isteyenler olmuştur. Bu ihtiyaca binaen Hz. Peygamber, sahabelerden yetkin gördüğü kişileri Kur'an muallimi olarak farklı bölgelere göndermiştir. Sahabeler gittikleri beldelerde kendi bilgi ve birikimleriyle Kur'an'ın okunması konusunda ilmi faaliyetlerle meşgul olmuşlardır. Arap kabilelerinin farklı lehçelerle konuşmaları, Kur'an'ın kıraati konusuna bölgesel birtakım ihtilafların meydana çıkmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir; ondan kolayınıza geleni okuyun." hadisi kıraat farklılıklarına ruhsat olarak kabul edilmesiyle birlikte kıraat ilminin temelleri oluşmuştur. Bu kapsam üzere Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği "Mushaflardaki kıraat farklılık sebepleri ve kıraat farklılıkların mushaflara arzı meselesi" çalışmamızın temelini oluşturmaktadır.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kur'an ve kıraat kelimeleri eş anlamlı sözcüklerdir. Kur'an ve kıraat kelimeleri lügatta “k'r'e” kökünden türetilmiş semâi mastarlardır.¹ Toplamak, katmak, okumak, bir araya getirmek ve telaffuz manalarına gelmektedir.² Kur'an'ın terim anlamı “Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahyedilen, insanları aciz bırakan, gönüllerde hıfz edilen, sayfalarda yazılan, tevatür yoluyla nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fatıha sûresi ile başlayan ve Nas sûresi ile bitendir.”³ Kıraat ise âlimler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Zerkeşî, (Ö.794/1392) kıraati harflerin yazılmasında veya kullanma biçiminde zikredilen vahyin tahrir ve tasvirdeki ihtilafı diye tarif etmiştir.⁴ Kastallânî (Ö.923/1517) ve Dimyâtî şöyle tanımlamışlardır: “Kendisinden Allah'ın kitabını nakledenlerin ittifaklarının ve dil-irab, hazf-ispat, tahrik-iskân, fasıl-ittisal, nutuk şekli-ibdal gibi hususlardaki ihtilafının semaya dayanarak bilindiği ilimdir.”⁵ Zürcânî (Ö.1367/1948) ise kıraat imamlarından birinin rivâyet ve tariklerin ittifakıyla birlikte, Kur'an'ı Kerim'in harflerini okumada diğer imamlara muhalefet ettiği mezheptir diye tanımlamıştır.⁶ İbnü'l-Cezerî şu şekilde tanımlamıştır: “Kur'an kelimelerinin okunma biçimini ya da edâ keyfiyetini ve bu kelimelerdeki ihtilafı, râvîlerine nispet ederek bildiren bir ilimdir.”⁷ Bu tanım, yapılan tanımlar içerisinde en kapsamlı ve en çok tercih edilen tanımdır. Nitekim bu tanım mütevâtir, meşhur ve şâz kıraatlerini kapsamaktadır. Çünkü râvîlerine nispet edilen kıraatler ya mütevâtir ya meşhur ya da şâz olur. Mushaf kelimesi sözlükte “bir araya getirilen yazılı sayfalar ve bölüm” anlamına gelmektedir.⁸ Kur'an'ın metin üzerinde çıkacak ihtilaf hâlinde kaynak teşkil etmesi ve belli merkezlere gönderilmesi amacıyla Hz. Osman döneminde yazılıp belli başlı merkezlere gönderilen Kur'an nüshaları “mesâhif-i Osmâniyye” olarak tanınmıştır.⁹

KIRAAT İLMİNİN KONUSU

Kıraat ilminin konusu, Kur'an-ı Kerim kelimelerindeki telaffuz şekilleri ve eda keyfiyetleri bakımından yapılan okunuş değişiklikleridir.¹⁰ Kıraat ilminin gâyesi, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen Kur'an'ın lafızlarının orijinal hâlini koruyarak kıraat imâmları tarafından sonraki nesle aktarmak ve mütevâtir kabul edilen rivâyetlerin usûl ve kaidelerini muhafaza ederek kıraat literatüründe yer almaktır.¹¹ Kur'an'ın sahih okuyuş şeklinin korunmasında, kıraat ilminin kıraat imamlarının rivâyetlerini hangi vecihle okuduklarını bilmek, o vecihlerin hangisinin Kur'ânî olup olmadığını belirlemek ve farklı kıraatların delil olmaları gibi pek çok faydası bulunmakla birlikte Kur'an ilimlerinin en önemlisi olarak kabul edilmektedir.

KIRAAT İLMİNİN TARİHİ

Hz. Peygamber, kırk yaşında iken Ramazan ayında Hira mağarasında Kur'an'ın nüzul olmasıyla bizzat anlaşılacak bir şekilde ashâb-ı kirâma bazen bireysel olarak bazen de toplu olarak Kur'an'ı okumayı öğretmiştir.¹² Hz. Peygamber, inen vahyi ilk başta yakın çevresine tebliğ etmeye başlamıştır.¹³

¹ Nebîl Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *Kıraat İlmi (Doğuşu Gelişmesi ve İslamî İlimlere Etkisi)*, çev. Yavuz Fırat (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2021), 26.

² Ebû'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyyî'î İbn Manzûr, *Lisân'ül-'arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 1/131.

³ Muhammed Abdülazim Zürcânî, *Kuran İlimleri Menahilül İrfan Tercümesi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 1/17.

⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdr eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Faql İbrâhîm (Kahire: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376), 1/318.

⁵ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdu'l-Ğanî ed-Dimyâtî 'Şihâbu'd-Dîn eş-Şehîr bi'l-Bennâi el-Bennâ', *İthâfu fuğalâi'l-beşer fi'l-kur'âti'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: y.y., 1427), 1/67.

⁶ Zürcânî, *Menahilül irfan*, 1/410.

⁷ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukri'in ve murşidu't-tâlibîn* (b.y.: y.y., 1420/1999), 3.

⁸ İbn Manzûr, *Lisân'ül-'arab*, 9/186.

⁹ Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/65.

¹⁰ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 212.

¹¹ Dimyâtî, *İthâf*, 67.

¹² Necati Tetik, *Kıraat İlminin Talimi Başlangıçtan 19. Hicri Asra Kadar* (İstanbul: İşaret Yayınları, ts.), 21.

O dönemde Araplarda yazılı kültür gelişmediğinden sahabeler ezber metodunu izlemiştir. Bazı sahabeler Kur'an'ın bir bölümünü bazıları da tamamını ezberlemişlerdir. Hz. Peygamber vefat etmeden önce vahiy devam ettiği için tek mushaf hâlinde olmasa da Kur'an'ın tamamı vahiy kâtipleri olan sahabeler tarafından yazıya geçirilmiştir.¹⁴ İslam beldelerin çoğalmasıyla birlikte hafız sahabeler, değişik belde- lere gönderilerek Kur'an öğretiminde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bu sahabeler arasında Kur'an'ın yedi harf üzerine okunabileceği ruhsatı sonucunda, farklı okuyuşlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu hafız sahabelerin kendilerine özel mushafları bulunmaktaydı ve o mushaflarda da bazı farklılıklar vardı. Sahabeler, icra ettikleri öğretmenlik vazifelerini yerine getirmede özel mushaflarını temel alırlardı. Bu durum her bir beldede farklı okuyuş ve farklı mushaflar ortaya çıkmasına sebep olunca farklılıkların esas kaynağını bilmeyen kişilerin galeyanı nedeniyle Müslümanlar arasında birliğini bozacak aşamaya varmıştı.¹⁵ Bununla birlikte Bi'ri Ma'üne ve Yemâme Savaşı'nda yetmişden fazla hafız sahabe- nin şehit olmasıyla Kur'an'ın kaybolma kaygısı ortaya çıkmıştır. Bu sebepler yüzünden Hz. Ömer'in tavsiyesiyle Hz. Ebubekir hilafetinde Zeyd b. Sâbit'in başında bulunduğu bir komisyon tarafından hare- keleme ve noktalama işaretleri konulmadan, bir seneye yakın çalışma neticesinde en doğru ilmi üs- lupla noksansız cem edilmiştir.¹⁶ Bu mushaf'ın tamamı sahabelere okunmuş, hiçbir sahabe itiraz et- memiş ve bu itibarla sahabelerin icma' ettiği kabul edilmiştir.¹⁷

Arap kabilelerin farklı lehçelerle konuşması, insanlar arasında Kur'an kelimelerinin telaffuzu bakımından farklı okumalar meydana çıkarmaktadır. Bu bağlamda oluşan kıraat farklılıkları ara- sında çelişki olmamakla birlikte kıraat çeşitliliği sağlanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in "Kur'an ye- di harf üzere indirilmiştir; ondan kolayınıza geleni okuyun." hadisi, kıraat farklılıklarına ruhsat ola- rak kabul edilmiştir.¹⁸ İleriki zamanlarda kıraat farklılıkların Müslümanlar arasında sorun teşkil etmemesi için Hz. Osman, mushaf birliğini sağlama ve mushafları yazdırma hakkında Hz. Ali ve Ubey b. Ka'b gibi sahabelerle istişare ederek, onların onayını aldıktan sonra istinsah kararını ver- miştir.¹⁹ Hz. Osman ilk olarak önceden toplanan sahifeleri hazırlamak için sahabelerin elinde bulu- nan bütün mushafları toplama emri vererek, Hz. Hafsa'nın elinde bulunan mushafı istemiş ve bu vazifeyi üstlenecek bir komisyon kurmuştur.²⁰ Bu komisyon Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-Âs ve Ab- durrahman b. el-Haris olarak üç Kureyşliden ve komisyon başkanı olarak tayin edilen ensar'dan olan Zeyd b. Sabit'ten oluşmaktadır.²¹ Hz. Osman imlayla ilgili bir ihtilaf olduğunda Kureyş lehçesine göre yazılmasını şu şekilde tavsiye etmiştir: "Siz, Zeyd ile ihtilafa düşerseniz onu Kureyş lisanı ile ya- zınız çünkü Kur'an, onların dili ile indirilmiştir."²² Hz. Osman döneminde yapılan mushafların sayısı tam olarak bilinmemekle beraber yapılan rivâyetlerde bunun altı olduğu kabul edilmektedir. Nite- kim Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'a gönderilen nüshalar, âlimlerin ittifak ettikleri merkezlerdir. Bir nüshanın da Medine'de bırakıldığı hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilmektedir. Bu nüshala- rın imam mushafı olarak bilinmekle birlikte Hz. Osman'ın kendisi için yazılmış olan ve bütün nüsha- ların imamı kabul edilen bu nüsha da eklendiğinde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların sayı- sı altıyı bulmaktadır.²³ Hicretin ilk dönemlerinde mushaf'ın gönderildiği bu şehirlerde kıraat ilmi fa- aliyetleri yapılmıştır. İslamiyet'in Afrika, Mısır, İran, Endülüs, Anadolu, Orta Doğu, Orta Asya gibi

¹³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 86.-90.

¹⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 62.

¹⁵ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 53.

¹⁶ Zürcânî, *Menahilül irfan*, 336-337.

¹⁷ Siraceddin Öztoprak, *Kur'an Kıraatı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 28.

¹⁸ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 92-93.

¹⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 61.

²⁰ İbn Sa'd, *Kitabü't-tabakati'l-kebir*, çev. Heyet (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 2/297.

²¹ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, 236.

²² Buharî, *Fedailu'l-kur'an*, 3.

²³ Ebû Bekr 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'âş el-Ezdi es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-meşâhif*, thk. Muhammed b. 'Abduh (Kahire: y.y., 1423), 37-39.

farklı beldelerde yayılmasıyla beraber kıraat ilmi yaygınlaşmıştır. Bu beldelerde önde gelen imam ve râviler kıraat farklılıklarında kendi metotlarını önemseyerek öğrencilerine bu minvalde eğitim vermişlerdir. Bunun neticesinde kıraat ilminin teşekkülü başlamıştır.²⁴ Kıraat vecihlerini ilk araştıran, sahih ve şâz kıraatleri inceleyen ve kıraatlerin isnatlarından ilk söz eden kişinin Harun b. Musa (Ö.170/786) olduğu; bu konuda, ilk eseri de Kasım b. Sellam'ın (Ö.224/838) telif ettiği söylenilmektedir. Kıraatler meselesinde dönemin meşhur âlimlerinden olan Ebu Bekir b. Mücahid (Ö.324/935) “Kıraat-ı seb’a” (Nafi, İbn-i Kesir, Ebu Amr, İbn-i Amir, Asım, Hamza ve Kisai kıraatleri) tespit edilmiştir. Aynı şekilde Ebu Bekir b. Mücahid döneminde yaşamakta olan İbn Mihrân en-Nisâbûrî (Ö. 381/992), “el-Ğaye fi'l-kıraati'l-Aşr” adlı eseriyle yedi kıraate Ebu Cafer, Yakup ve Halefu'l- Aşir kıraatlerini de ekleyerek “kıraat-i aşere”yi toplamıştır. Son olarak İbnü'l Cezerî (Ö.833/1429) “en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr” adlı eserinde on kıraatin tamamının mütevâtir olduğunu açıklamış ve böylelikle on kıraat, Müslümanlar tarafından mütevâtir olarak kabul edilmiştir.²⁵

KİRAAT FARKLILIKLARIN MANAYA ETKİSİ

Kıraat vecihleri, Arap kabilelerin farklı lehçelerinden kaynaklanmaktadır. Bu farklılıklar, bazı ayetlerde anlam değişikliğine etki ederken bazı ayetlerde ise hiçbir şekilde anlama bir etki etmemiştir. Âlimler, bu tür kıraat vecihlerini aynı anlamı taşıyan iki lügattir diye zikretmişlerdir. Kıraat vecihlerinin anlama etkisi olmayan okuyuşlarla ilgili bazı örnekler şunlardır: *يَا يَخْرُتُهُمْ* ayetindeki *ي* harfini İmam Nâfi' zamme ile *ز* harfini ise kesra ile okumuştur. Enbiyâ sûresinin 103. Âyeti olan *لَا يَخْرُتُهُمْ* *ي* harfini fethalı *ز* harfini ise zammeli olarak okumuştur. Nâfi' bu ayetin dışında her yerde bu kelimeyi *ي* harfini zamme ile *ز* harfini ise kesra ile okumuştur. Fakat diğer imamlar ise Kur'an'ın her yerinde bu kelimeyi *ي* harfini fethalı *ز* harfini ise zammeli olarak okumuşlardır.²⁶ Bu kelime lehçe farklılığından dolayı iki kıraat vechi ile okunmuş olsa da manaya herhangi bir etkisi olmamıştır.²⁷ Başka bir örnek ise Bakara sûresi 283. Ayeti *وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ* “Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız o zaman alınmış rehinler yeterlidir”. Bu ayetteki *فَرِهَانٌ* kelimesini İbn Kesir ve Ebû Amr *ر* ve *ه* harflerini zamme ile ve elifsiz okudukları gibi *ر* harfini ötreli *ه* harfin de sükûn ve elifsiz ile de okumuşlardır. Fakat diğer imamlar ise *رُهْنٌ* kelimesinin çoğulu olan *رِهَانٌ* olarak okumuşlardır.²⁸ Bu okuyuş şekilleri, anlamları aynı olan farklı kıraat vecihleridir.²⁹ Bazı kıraat farklılıkları manaya etki ederek mana farklılığını ortaya çıkarmıştır. Buna örnek En'am sûresinin 125. Ayeti *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَمَّا بِصَعْدٍ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ* “Allah, kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de sapırtmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.” Nâfi' ve Âsım'ın râvisi Ebû Bekr *حَرَجًا* kelimesindeki *ر* harfini kesra ile okumuştur. Fakat diğer imamlar ve râviler ise *ر* harfini fetha ile okumuşlardır.³⁰ İmamların okuyuşları arasındaki fark, manaya etki etmiştir. Nitekim bu kelimedeki *ر* harfi kesra ile okunduğunda ism-i fâil olup “darlık ve sıkıntı içinde bulunan kişi manasına” gelmektedir. Eğer fetha ile okunduğunda masdar olup “darlık ve sıkıntı içinde olmak manasına” gelmektedir.³¹ Başka bir örnek ise En'am sûresinin 63. ayeti *قُلْ مَنْ خِفِيَءَ وَالْخَيْفَةَ* De ki: “Karanın ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır?” O'na açık gizli yalvararak. Bu ayetteki *وَالْخَيْفَةَ* kelimesini Âsım'ın râvisi Ebu Bekr *خ* harfini kesra ile

²⁴ Abdulhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/425.

²⁵ Yusuf ezen, *Sorular ve Cevaplar Işığında Kur'an ve Kıraat* (Rize: y.y. 2013), 47.

²⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-âşr* (b.y.: y.y., ts.), 2/244.

²⁷ Ebû 'Abdillâh Faḥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Ḥüseyn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 220.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

²⁹ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 5/67.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262.

³¹ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 9/571.

diye okumuştur. Diğer imamlar خ harfini zamme ile وَخُفْيَةَ okumuşlardır.³² Bu kıraat vecihlerin lehçe farklılığından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Ebu Bekr'in okuyuşu olan والخيفة kelimesi korkmak manasındadır. Diğer imamların okuyuşu olan وَخُفْيَةَ ise gizlemek manasına gelmektedir.³³ Görüldüğü gibi burada farklı kıraat vecihleri manaya etki etmiştir.

KIRAAT-İ AŞERE İMAMLARI VE RÂVİLERİ

Kıraat ilminde yetki ve otoriteye sahip olan imamların okuyuşlarına kıraat denilmektedir. Bu imamlardan kıraati doğrudan alan Nafi, Asım, Kisai, Ebu Cafer, Yakup ve Halef'e ya da imamlarından isnad yoluyla alan İbn Kesir, Ebû Âmr, İbn Âmir ve Hamza'ya râvi; Râvilerin arasında ki farklı okuyuşlarına ise rivâyet denilmektedir.³⁴ Râviler, imamlarından aldıkları kıraat vecihlerini nakletmekte son derecede titiz davranarak çaba göstermişlerdir.³⁵ Sened yönünden okumanın Hz. Peygamber'e nispet edilen mütevâtir kıraatlerin imamların adıyla anılan on imam kıraat-i aşere kavramıyla meşhur olmuştur. Kıraat-i aşere kavramından Kur'an'ın tamamı on farklı kıraat ile okunur anlamına gelmemektedir. Sadece bazı kelimeler, farklı kıraatle okunmaktadır. Bununla birlikte hemzelerin teshil edilmesi veya edilmemesi medlerin bir elif miktarı uzatılması veya daha fazla olması bazı kelimelerin idğâm edilip edilmemesi gibi farklı uygulamalar mevcuttur. On imamın kıraat alanında otorite olmaları ve belirli kıraatleri en çok okuyan ve okutan olmaları sebebiyle kıraatler onlara nispet edilmiştir. Her bir imam; kendi hocalarının öğrettiği kıraati, onlar da kendi hocalarından aldığını nakletmiştir. Nitekim Hamza'nın "Nakil olmadan hiçbir vecih kabul etmedim ve okumadım" gibi açıklaması; kıraatlerin nakle dayandığını, içtihadî olmadığını ortaya koymaktadır.³⁶ Kur'an'ın farklı kıraatlerle okunması, Kur'an'ın farklı seslendirilmesi anlamına gelmektedir. Farklı kıraatler genel olarak Kur'an'ın yazısında ve kelimelerin şeklinde herhangi bir değişiklik oluşturmamaktadır. Örneğin Fatiha sûresinde عليهم kelimesinin mushafta noktalama ve harekeleme olmadan yazılması iki farklı kıraati ihtiva etmek içindir. Buna binaen bu kelimenin عَلَيْهِم ve عَلَيْهِم olarak iki şekilde okunabilmesi sağlanmıştır.³⁷

İmamları ve râvileri beldelerine ve rumuzlarına göre şöyle bir tablo ile verilebilmektedir.

Kıraat İmamları ve Ravileri							
Sıra	Belde	kâri	Rumuz	Vefat	Râviler	Rumuz	Vefat
1	Medine	Nâfi'	ا	169/785	Kâlûn	ب	220/835
					Verş	ج	197/812
2	Mekke	İbn Kesir	د	120/738	Bezzî	ه	250/864
					Kunbul	ز	291/904
3	Basra	Ebû Amr	ح	154/771	Dûrî	ط	246/860
					Sûsî	ي	261/874
4	Şam	İbn Âmir	ك	118/736	Hişâm	ل	245/859
					İbn Zekvan	م	247/857
5	Kûfe	Âsım	ن	127/745	Şu'be	ص	193/808
					Hafs	ع	180/796
6	Kûfe	Hamza	ف	156/773	Halef	ض	229/844
					Hallad	ق	220/833

³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/259.

³³ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Ḳurṭubî, *el-Câmi' li-âḥkâmi'l-ḳur'ân*, thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İṭfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mişriyye, 1384), 9/11.

³⁴ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 237.

³⁵ Öztoprak, *Kur'an Kıraatı*, 55.

³⁶ Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatları Üzerine", *Din ve Hayat*, İstanbul Müftülüğü Dergisi 2 (2007), 57-61.

³⁷ Yakup Yüksel, "Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi", *Sosyal Bilimler Dergisi* (15 Mart 2021), 12.

7	Kûfe	Kisâ'î	ر	189/805	Ebu'l Haris	س	240/854
					Dûrî	ت	246/860
8	Medine	Ebû Ca'fer	جع	132/749	İbn-i Verdan	عي	160-776
					İbn Cemmaz	جم	170-786
9	Basra	Ya'kûb	بع	205/821	Ruveys	يس	238-852
					Ravh	جم	234-848
10	Bağdat	Halef	خل	229/844	İshak	سح	286-899
					İdris	سه	292-904

Kıraatin Farklı Okunuş Sebepleri

Kıraatlerin tercih döneminde imamların birçoğu tercihte bulunmak için kıraat derlemelerini yapmışlardır. Bazı imamlar ise birden daha fazla tercihte bulunmuşlardır. Bu minvalde tercih yoluna giden kurrâ imamlar öğrencilerine farklı tercihleri okutarak rivâyetlerin farklı olmasına sebep olmuştur. İmam Asım'dan kıraati alan Hafs ile Şu'be rivâyetlerinin arasındaki farkların sebebi şu şekilde açıklanmıştır: İmam Asımın, Hz. Ali'ye nispet edilen kıraat ve vecihlerini alan es-Sülemî'den aldığı kıraat ve vecihlerini Hafs aktarmıştır. İmam Asım'ın İbn-i Mes'ud'a nispet edilen kıraat ve vecihlerini alan Zirr b. Hubeyş'ten (Ö. 82/701) aldığını ise Şu'be aktarmıştır. Bundan dolayı bu iki râvi arasında fark oluşmuştur.³⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, (Ö. 437/1045) tek bir imamdan kıraat alan râvilerin arasındaki farkın sebebini “Kıraat imamlarının sadece tercihlerinde yer alan vecihleri almamasından ve hocalarından aldıkları vecihlerle beraber tercihlerinde bulunmadıkları vecihleri de talebelere öğretmelerinden dolayıdır.” diye ifade etmiştir. Nitekim Mekkî şöyle izah etmiştir. Verş, Nafi' gelmeden önce aldığı okuyuş tarzlarını Nafi'ye sunmuş. Nafi' de bu vecihleri hocalarından aldığı okuyuşlara mutabık gördüğünden Verş'e izin vermiştir. Böylece Verş'n aldığı vecihler Kalun dâhil Nafi'nin râvilerinden hiç kimse bu vecihleri Nafi'den almamıştır.³⁹

Kıraat İmâmıların ve Râvilerin Kıraat Usûlleri

Kıraat imâmıların tercih ettikleri okuyuş farklılıkları, kıraat ilminde usûl farklılıkları olarak adlandırılmaktadır. Bu farklılıklar da “teshil, terkîk, med, işmam gibi kelimelerin seslendirmesinde” oluşmaktadır. Bu çalışmamızın kısa olması hasebiyle sadece bazı usûllerini ele almaya çalışacağız.

İmâm Nâfi'nin Usûlü: Nâfi' kıraatı tâbiinden almış ve onun da iki kıraat usûlü vardır. Birini Kâlûn'a diğerini de Verş'e öğretmiştir. Kâlûn ve Verş Tevbe sûresinin dışında bütün sûrelerde besmele ile başlar. Tevbe' sûresini besmele okumadan Kat', sekt ve vasl ile okumaktadırlar.⁴⁰ Kâlûn medd-i munfasılı kasr ve tevassut ile Verş ise tûl ile okumaktadırlar.⁴¹ Bir kelimedede iki hemze art arda geldiğinde Kâlûn aralarına bir elif getirir, Verş ise aralarına bir hemze koymadan ve ikinci hemzeyi teshîl ile okumaktadırlar.⁴² Kâlûn bütün تورا kelimelerini küçük imâle ve Zâl harfini tâ harfine idgâm ederek okumaktadır.⁴³ Verş meksûr râ harfinden önce gelen elifleri küçük imâle ile okur.⁴⁴

İbn Kesir'in Usûlü: İbn Kesir, kıratını Ubey b. Ka'b'ten almıştır. Kâlûn ve Verş gibi Tevbe sûresinin dışında bütün sûrelerde besmele ile başlar. Medd-i muttâsılı tevassut ile medd-i munfâsılı kasr ile okumaktadır.⁴⁵ Bir kelimedede iki hemze art arda geldiğinde Verş gibi aralarına bir hemze koyma-

³⁸ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'* (Bergstraesser: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351/1932), 316.

³⁹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. 'Abdulfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977), 62.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/264.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/210.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/170.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/70.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/210.

dan ikinci hemzeyi teshîl ile okumaktadır.⁴⁶ Ziyade yâ'ların bazılarında vasl ve vakf ile okumaktadır. Açık tâ'ların üzerinde vakf hâlinde hâ olarak okumaktadır.⁴⁷

Ebû Amr'ın Usûlü: Ebû Amr arz ve semâ usûlünü uygulamıştır. Kıraatlerini Sûsî ve Dûrî nakletmiştir. O da yukarıda zikredilen imamlar gibi Tevbe sûresi hariç bütün sûreleri besmele ile okumaktadır. Sûsî ve Dûrî medd-i muttâsılı tevassut ile okumaktadır.⁴⁸ Ebû Amr bir kelimedede iki hemze ard arda geldiğinde Kâlûn gibi aralarına bir elif getirip teshil ile okumaktadır.⁴⁹ Sûsî, sâkin hemzeyi ibdâl yaparak okumaktadır.⁵⁰

İbn Âmir'in Kıraatteki Usûlü: Abdullah b. Amir, Kıraatini Muğîre b. Şihâb'tan almıştır.⁵¹ Hişâm ve İbn Zekvân Kıraatini nakletmişlerdir. Besmeleyi İbn Kesir, Nâf ve Ebû Amr gibi okumaktadır. İbn Kesir gibi medd-i muttâsılı tevassut ile okumaktadır.⁵² Bir kelimedede iki hemze art arda geldiğinde ikinci hemzenin harekesi meftûh olduğunda aralarına bir hemze koyarak teshil veya tahkik okumaktadır.⁵³ Eğer hemze meksur veya mazmum ise tahkik ile okumaktadır. Hişâm, ابراهيم kelimesindeki hâ harfini meftuh olarak okumaktadır. Hişâm ve İbn Zekvân, del harfini sâ harfine; sâ harfini de tâ harfine idğâm etmektedir.⁵⁴

Asım'ın Usûlü: Âsım'ın Hocası Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'dir. eş-Şu'be ve Hafs'ta ondan kıraati nakletmişlerdir. Tevbe sûresinin dışında bütün sûrelerde besmele ile başlar. Tevbe' sûresini besmele okumadan Kat', sekt ve vasl ile okumaktadırlar. İbn Âmir gibi Medd-i muttâsıl ve medd-i munfâsılı tevassut ile okumaktadır.⁵⁵ Hafs مجريها kelimesinde, eş-Şu'be Enfâl, İsrâ, Mutaffifin ve Tevbede belirli kelimelerde imale yapmaktadır. Bunların dışında Asım imâle yapmamaktadır. Ziyade yâ'ların vasl halinde Şu'be yâ'ları hafzetmektedir.⁵⁶

Hamza'nın Usûlü: Hamza kıraatini, İbn Mes'ûd'dan almıştır. Halef ve Hallâd kıraatini nakletmektedir. İki sûre arasını besmele okumadan vasıl yapmaktadır. Medd-i muttâsıl ve medd-i munfâsılı tûl ile okumaktadır.⁵⁷ Halef ve Hallâd ال و شياً kelimelerinde sekte yapmaktadırlar.⁵⁸ Elif-i Maksûreleri imâle ile izâfet yâ'larını ise sakin olarak okumaktadır.⁵⁹ Halef ve Hallâd قد kelimesinde bulunan dâl harfini bütün harflere idğâm ederek okumaktadır.⁶⁰

el-Kisâî'nin Usûlü: Kisâî'nin eğitim metodu semâ yoluyla yapmıştır. Dûrî ve Ebû'l-Hâris kıraatini nakletmektedir. Tevbe sûresinin dışında kalan bütün sûrelerin başına besmele okumaktadır. Hamza gibi medd-i muttâsıl ve medd-i munfâsılı tûl ile okumaktadır.⁶¹ Son harf açık tâ olan kelimelerde hâ harfiyle durmaktadır.⁶² Sâkin bâ harfini fâ harfine, sâkin fâ harfini de bâ harfine idğâm yaparak okumaktadır. Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere her ne kadar kıraat imâmının çoğu yerde ortak yönleri olmalarına rağmen bazı yerlerde farklılıkların, olduğu anlaşılmaktadır.

KIRAAT FARKLILIKLARININ MUSHAF LARA ARZI

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği, farklı şehirlere gönderdiği ve Osman Mushafı olarak anılan bu mushaflarda kelime farklılıkları bulunmaktadır. Bu farklılıklar sebebiyle sahih kıraatlerin ta-

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/53.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/76.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/313.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/53.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/58.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/56.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁵³ Ebû 'Amr 'Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Hâlef Maḥmûd Sâlim (Hâil: y.y., 1436), 33.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/64.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/122.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁵⁸ Dimyâṭî, *İthâf*, 130.

⁵⁹ ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 65.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/135.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/76.

mamı istinsah edilen bu mushaflarda yerini almıştır. Ayrıca bir mushafta yazılması mümkün olmayan bazı sahih kıraat farklılıkları diğer mushaflara yansıtılmıştır.⁶³ Bu çalışmanın kısa bir çalışma olması sebebiyle sadece bazı sûrelerin ayetlerini tespit edebildiğimiz kadar farklı sahih kıraatların Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflarına arzı konusu şu örneklerle ele alınmaktadır.

1. En'âm 63. Ayetinde اَنْجِينَا Kûfe mushaf'ına göre te harfi olmadan ya harfi ile yazılmıştır. Diğer Mushaflarda ise ya harfinden sonra hitap ta'sı yazılmıştır. Âsım diğer Mushaflara göre okumuştur.⁶⁴
2. A'râf sûresinin 3. Ayetinde تَذَكَّرُونَ kelimesi Hafs rivâyetine göre zel harfi tahfif olarak Şu'be rivâyetine göre ise zel harfi şeddeli olarak yazılmaktadır. Şam Mushaf'ı hariç diğer Mushaflarda tek te harfiyle yazılmıştır.⁶⁵
3. Tevbe sûresinin 12. Ayetinde اِيْمَانٌ kelimesi Hz. Osmân Mushafında اِيْمَن yazılmıştır. İbn Âmir hemzenin kesrasiyla اِيْمَانٌ diğer kıraat imâmları ise hemzenin fethasıyla اِيْمَانٌ diye okumuşlardır.⁶⁶
4. Tevbe sûresinin 17. Ayetinde مَسَاجِدَ kelimesi Hz. Osmân mushafında elif olmadan مسجد olarak yazılmıştır. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yakûb, mushafta yazıldığı gibi مسجد olarak okumuşlardır. Diğer kıraat imamları ise مَسَاجِدَ olarak okumuşlardır.⁶⁷
5. Tevbe sûresinin 24. Ayetinde وَعَشِيرَتُكُمْ kelimesi mushafta elifsiz olarak yazılmıştır. Şu'be çoğul olarak عشيرتكم elif ile okumuştur. Onun dışında diğer kıraat imamları mushafa uygun olarak وَعَشِيرَتُكُمْ elif olmadan okumuşlardır.⁶⁸
6. Tevbe sûresinin 100. Ayetinde تَحْتَهَا kelimesi Mekke mushafında من harfinin yazılmış olduğu ifade edilmektedir. İbn Kesîr من harfini ekleyerek okumuştur. İbn Kesîr dışındaki kıraat âlimleri diğer Mushaflarda من olmadan yazıldığı gibi okumuşlardır.⁶⁹
7. Tevbe sûresinin 107. Ayetinde وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا vâv harfi yazılmamıştır. Nâfi' ve İbn Âmir vâv harfi olmadan okumuşlardır. Nâfi' ve İbn Âmir dışındaki diğer imamlar diğer Mushaflarda vâv harfin yazıldığı gibi okumuşlardır.⁷⁰
8. İsrâ 93. Ayetinde قُلْ kelimesinde Mekke ve Şam mushaflarında elif ile yazılmıştır. Âsım dışındaki diğer kıraatlerde elif ile okumuşlardır. Mekke ve Şam dışındaki Mushaflarda elif olmadan قُلْ olarak yazılmış ve Âsım elif olmadan okumuştur.
9. Furkân 25. ayetinde نَزَّلَ kelimesi Mekke mushafına göre iki nun ile yazılmıştır. İbn Kesîr Mekke mushafına göre iki nun ile okumuştur. Mekke mushafının dışında kalan diğer Mushaflarda tek nun ile yazılmıştır. Âsım diğer Mushaflara göre tek elifle okumuştur.⁷¹
10. Mü'min 21. Ayetinde مِنْهُمْ kelimesi Şam mushaf'ına göre muhatap zamir ile yazılmıştır. Diğer Mushaflara göre gaib zamir ile yazılmıştır. Âsım diğer Mushaflara göre gaib zamirle okumuştur.
11. Şûrâ 30. Ayetinde بِمَا kelimesini Medine Şam mushafları'na göre fe harfi yazılmamıştır. Diğer Mushaflara göre ise fe harfi yazılmış ve Âsım fe harfin getirmesiyle okumuştur.⁷²
12. 14. Zuhuruf Sûresi 71. Ayetinde تَشْتَهِيهِ kelimesi Mekke, Medine ve Şam Mushaflarına göre iki ha ile gelmiş ve aralarına ya harf gelmiştir. Kûfe ve Basra Mushaflarına göre ise tek ha ile yazılmış ve ha harfinden sonra ya harf gelmiştir.

⁶³ Maşalı, "Mushaf", 31/ 254.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/194.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/201.

⁶⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kurâ'ât* (Beyrut: y.y., 1420/2000), 244.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 244.

⁶⁸ Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdâdî İbn Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kurâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: y.y., 1400), 313.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/280.

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/281.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/250.

⁷² Fethî Bûdfelete, *İhtilafu'l-mesahifi'l-osmaniyyeti*, (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, 2020), 44.

13. 15. فَانَّ اللَّهُ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ Hadîd 24. Ayetinde Irak Mushafına göre هُو zamiri ile yazılmıştır. Medine ve Şam Mushaf'ına göre هُو zamiri hafzedilmiştir.

Kıraat imamların çoğunluğu beldelerindeki Mushaf'lara tabi olarak tek bir kıraat yolunu seçmişlerdir. Fakat bazı imamlar bu yolu tercih etmeyip kendi beldelerine gönderilen Mushaf'a muhalefet ederek başka bir beldenin Mushaf'ına uyumluk göstermişlerdir. Bu durum şu örneklerle izah edilmeye çalışılmıştır:

1. يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ Zuhruf Sûresi 68. Ayetinde عِبَاد kelimesi Basra Mushaf'ına göre ya'sız yazılmasına rağmen Basra İmamı bu kelimeyi ya'lı olarak Medine Mushaf'ına göre okumuştur.
2. لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ Yâsîn Sûresi 34. Ayetinde عَمِلَتْهُ kelimesi Kûfe Mushaf'ına göre ha'sız yazılmasına rağmen Kûfe imamı Asım bu kelimeyi ha'lı olarak okumuştur.⁷³

HZ. OSMAN'A NİSPET EDİLEN MUSHAF NÜSHALARI

- **Taşkent Mushafı:** Hz. Osman'ın Mushaf'larından biri olduğu ve şehit edildiği esnada bu nüshayı okuduğu inanılmaktadır. Bu mushaf Taşkent'in Dini İdaresinde bulunmakta olup ve mushafın bir fotoğraf nüshası İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu nüsha incelendiğinde Kur'an metinleri arasında hiçbir farklılık olmadığı görülmektedir. Hz. Osman'ın mushaflardan biri olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu nüsha kûfi hattıyla deri üzerine yazılmış, hareke bulunmamakla beraber bazı yerlerde noktalar kullanılmıştır. Bazı kelimeler satır sonuna rastladığı için birden fazla harf, bir sonraki satırın başına yazılmıştır. Bu nüshada bazı sayfaların yarısı bozulduğu için sonradan yazılan bazı bölümlerinde tespit edilen hatalar vardır. Örneğin إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ Âl-i İmrân Sûresinin 37. ayetinde إِنَّ اللَّهَ yoktur. Ayrıca bazı yerlerde kâtip sehvi olarak adlandırılan bazı hatalar da vardır. Örneğin كَانُوا عَلَيْهَا قُلُوبَ اللَّهِ الْمُشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ Bakara Sûresinin 142. Ayetinde كَانُوا عَلَيْهَا yazılmaktadır. Taşkent mushaf'ının Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan hangisi olduğu net olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, kelimelerin yapısı, harf veya kelime farklılığı ve noksanlığı gibi farklılıklar incelendiğinde Kûfe'ye gönderilen nüshadan istinsah ettirildiği söylenebilir. Nitekim Taşkent mushaf'ının ve Kûfe nüshasının farklı olan yerlerden 15' te aynı olduğu görülmektedir.⁷⁴
- **Topkapı Mushafı:** Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan olup olmadığı konusunda ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Mushaf'ın ilk sayfalarında yazılmış tanıtım yazısında Hz. Osman'ın "mübarek eliyle" yazıldığı ve Kahire'de muhafaza edildiği belirtilmektedir. Fakat Hz. Osman tarafından yazılmış bir nüsha olduğu kabul edilmemektedir. Nitekim Hz. Osman'ın herhangi bir mushaf'ı kendi eliyle yazdığına dair bir rivâyet kaynaklarda bulunmamaktadır. Mushaf'ta az da olsa kâtip sehvi olarak nitelendirilen hatalar bulunmaktadır. Örneğin İbrâhîm sûresinin 16. Ayetinde صَدِيد kelimesi صَدَد olarak yazılmıştır. Bu nüsha, deri üzerine Kûfi hattıyla yazılmıştır. Satır sonlarına rastlayan bazı kelimeler bölünerek kalan bölüm diğer satırın başına yazılmıştır. Kelimenin yapısı ve farklılıkların olduğu yerler açısından konu incelendiğinde Hz. Osman'ın Medine'de bıraktığı nüshayı esas alan bir nüshadan çoğaltıldığı söylenebilir. Nitekim kelime yapısı bağlamında farklılıklar incelendiğinde 39 yerde birbirine uyumlu olduğu görülmektedir.⁷⁵ Bakara sûresinin 58. Ayetinde bulunan نَعْفُورُ kelimesi Topkapı mushafında ف harfinin altına kesrenin işareti olması Âsım, İbn Kesîr, Hamza, Halef ve Ebû Amr'ın okuyuşlarına uygun olmakla beraber diğer imamların okuyuşuna uygun değildir. Nitekim Nâfi' ve Ebû Ca'fer يُعْفَرُ okumuşlardır. İbn Âmir ise نُعْفَرُ olarak okumuştur.⁷⁶

⁷³ Fethî, *ihtilafu'l-Mesahifi'l-osmaniyyeti*, 45.

⁷⁴ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022). 178-194.

⁷⁵ Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadîme*, 196-220.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/215.

- **İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Mushafı:** Bu Mushaf Ayasofya Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. 9'uncu, 215'inci ve 406'ncı varaklardan sonraki varaklar eksiktir. Siyah mürekkeple ve Kûfi hatla deri üzerine yazılmıştır. Taşkent ve Topkapı mushaflarında olduğu gibi satır sonlarına rastlayan bazı kelimeler bölünerek kalan bölüm diğer satırın başına yazılmıştır. Bazı harflerde kısa ve hafif sola eğimli çizgiler kullanılmıştır. Kelimenin yapısı ve farklılıkların olduğu yerler açısından konu incelendiğinde Hz. Osman'ın Basra'ya gönderdiği nüshayı esas alan bir nüshada çoğaltıldığı söylenebilir. Nitekim kelime yapısı bağlamında farklılıklar incelendiğinde 42 yerde bir beraberlik içerisinde olduğu görülmektedir. Enfâl sûresinin 42 ayetinde بالعدوة kelimesi TiEM mushafı'nda ع harfi kesra ile okunması Mekke ve Basra kurrâsının okuyuşuna uygun olmakla birlikte fetha okuyan diğer imamların okuyuşuna ise uygun değildir.⁷⁷
- **Kahire Mushafı:** Kahire'de İslâmî Yazma Eserler Merkez Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Mushaf'ta eksik varaklar olmakla birlikte başka kalemle daha sonra düzeltilen varaklar da bulunmaktadır. Bu Mushaf'ta da satır sonlarına rastlayan bazı kelimeler bölünerek kalan bölüm diğer satırın başına yazılmıştır. Mushaf'ın bazı yerlerinde kâtip sehvindenden oluşan hatalar mevcuttur. Örneğin Nisâ sûresinin 57. Ayetinde سندخلهم kelimesinden س yazılmamıştır. Lebîb es-Saîd bu mushaf'ın Medine veya Şam mushaflarının hattına uygun olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Mâide sûresinin 54. Ayetinde مَنْ يَرْتَدَّ kelimesi bu mushaflarda ve Kahire Mushaf'ında iki dâl ile yazılmaktadır.⁷⁸
- **Londra Mushafı:** Fondazione Ferni Noja Nosedà ve British Library tarafından 2001 yılında Londra'da 1-61'inci varaklarının faksimile baskısı yapılarak kalan diğer bölümün de basılacağı açıklanmıştır. Basılan bölümler Kur'ân-ı Kerim'in üçte birinden daha azdır. Bu şekliyle tam nüsha demek mümkün görülmemektedir. Bu mushaf'ta A'raf sûresinin 42. Ayetinden Tevbe sûresinin 95'inci, Yunus sûresinin 9'uncu âyetinden Zümer sûresinin 47'nci âyetine ve Gâfir sûresinin 61'inci âyetinden Zuhuruf sûresinin 71'inci âyetine kadar korunabilmiştir. Londra mushafı'nın Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarından olmadığına şüphe yoktur. Fakat Şam mushafından kopya edilen bir nüshadan yazılmış olabilir.⁷⁹
- **St. Petersburg Mushafı:** Bu 81 varaktan ibaret olan Mushaf, St. Petersburg Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Çeşitli yerlerinden vaprakların ilave edilmesine rağmen 67 sûrenin hiç yer almadığı ve diğer sûrelerin de eksik olduğu bilinmektedir. Mushaflar arasındaki farklar açısından bakıldığında Hz. Osman'ın Basra'ya gönderdiği Mushaf'tan kopya edilmiş bir nüshadan istinsah edildiği söylenilebilir. Nitekim 17 yerde Basra Mushafı ile uyum sağlamaktadır.⁸⁰

SONUÇ

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) nâzil olan âyetleri sahabeye birçok harf ile okumuştur. Sahabeler de bu şekilde öğrenmişler ve aynı şekilde insanlara okutmuşlardır. Tabiîn de Kur'ân'ı sahabeden öğrenmiştir. Kurrâların farklı okuyuşları nedeniyle Hz. Osmân tarafından Kur'ân' çoğaltılmıştır. Kıraat âlimleri de Kur'ân'ı sahabe ve tabiînden birçok harf ile öğrenmişlerdir. Kıraat ilmi, Kur'ân'ın nâzil olduğu ilk günden beri kelimelerinin okuyuş şekilleriyle ilgilenen bir ilim olmasından İslâmî ilimler arasında yer almıştır. Kıraat ilminin kaide ve kurallarıyla ilgilenen usûl bölümü Kur'ân kelimelerinin edâ farklılıkları işlenerek incelenmiştir. Kıraat farklılıklarının önemli bir bölümünün, lehçe farklılığıyla bir ilgisi bulunmaktadır. Nitekim yedi harf'le ilgili hadislerde geçen hurufü's-seb'a ifadesi ve lehçelerdeki ses bilgisi unsurlarının bir kısmının kıraatlere yansıdığı düşüncesi genel kabul görmüştür. Kıraat farklılıklarının bir kısmı anlama doğrudan etki etmesi açısından okuyuşlardaki farklılıklar resmî'l-mushaf'ta ve farklı beldelere gönderilen Mesâhif-i Osmânî'de muhafaza edilmiştir. Son

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/276.

⁷⁸ Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadîme*, 240-259.

⁷⁹ Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadîme*, 260-264.

⁸⁰ Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadîme*, 265.

olarak hakikat bakımından aralarında tezat bulunmayan ve birbirlerini destekleyen farklı kıraatler mushaf hattı ile irtibatı bulunduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKLAR

- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadîme İlk Mushafklar Üzerine Bir İnceleme*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Bennâ', Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdu'l-Ġanî ed-Dimyâti *Şihâbu'd-Dîn eş-Şehir bi'l-Bennâi el- İthâfu Fuḍalâi'l-Beşer fi'l-Kırâ'âti'l-Erbe'ate* Aşer. thk. Enes Mihre. Beyrut: y.y., 1427.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bûdfelete Fethî, *İhtilafu'l-Mesahifi'l-Osmaniyyeti*. (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, 2020),
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûli*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. Ensar Neşriyat, 2013.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd ed-. *et-Teyisîr fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*. thk. Halef Maḥmûd Sâlim. Hâil: y.y., 1436.
- Ezen, Yusuf. *Sorular ve Cevaplar Işığında Kur'an ve Kıraat*. Rize: 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. Beyan Yayınları, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. Beyan Yayınları, 2010.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'aş el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu'l-Meşâhif*. thk. Muḥammed b. 'Abduh. Kahire: y.y., 1423.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfiî. *Lisân'ül-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Mucâhid, Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Baġdâdî. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâ'ât*. thk. Şevkî Ḍayf. Mısır: y.y., 1400.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *Ġâyetu'n-Nihâye fi Ṭabakâti'l-Kurrâ'*. 3 Cilt. Bergstraesser: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351/1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *Muncidu'l-Mukri'in ve Murşidu't-Ṭâlibîn*. b.y., y.y., 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *Şerhu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâ'ât*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/2000.
- İsmail, Nebîl Muhammed İbrahim Âlu. *Kıraat İlmi (Doğuşu Gelişmesi ve İslamî İlimlere Etkisi)*. çev. Yavuz Fırat. Kimlik Yayınları, 2021.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-. *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mişriyye, 1384.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*. Otto, 2015.
- Mekkî b. Ebî Ṭâlib, Ebû Muḥammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'ânî'l-kırâ'ât*. thk. 'Abdufettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehḍati, Mısır, 1977.
- Öztoprak, Siraceddin. *Kur'an Kıraatı*. Beyan Yayınları, 2005.
- Pakdil, Kurra Hafız Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrûddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥüseyn er-. *Mefâtiḥu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sa'd, İbn. *Kitabü't-Tabakati'l- Kebir Tabakat* 11 Cilt. çev. Heyet. Siyer Yayınları, 2020.
- Suyuti, İmam. *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi / El-İtkan Fi Ulumi'l Kur'an* 2 Cilt. çev. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. Madve Yayınları, 2002.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. Düşün Yayıncılık, 2013.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Talimi Başlangıçtan 19. Hicri Asra Kadar*. İşaret Yayınları, ts.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.

Yüksel, Yakup. "Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (15 Mart 2021), 127-168.

Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376.

Zürkanî, Muhammed Abdülazim. *Kuran İlimleri Menahilül İrfan Tercümesi* 2 Cilt. Beka Yayınları, 2015.

Süyûti'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Ukûdü'l-Cümân Adlı Eserinin Arap Dili ve Belâğatı Açısından İncelenmesi

Talat Bilgin*
Prof. Dr. Yusuf Doğan**

ÖZET

Soyu Orta Mısır'daki Asyût'tan olması sebebiyle Süyûtî nisbesi ile anılan Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, 1 Receb 849'da (3 Ekim 1445) Kahire'de doğmuş, küçük yaşta babasını kaybetmesi sebebiyle, Türk alim Kemaleddin İbnü'l-Hümâm ve Celâleddin el-Mahallî'nin himayelerinde yetişmiştir. Küçük yaşta hıfzını tamamlayan Süyûtî Sâlih b. Ömer el-Bulkînî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, Şemseddin Muhammed b. Mûsâ el-Hanefî, Şemseddin Muhammed b. Sa'd b. Halîl el-Merzübânî el-Hanef, Kādilkudât İzzeddin el-Kinânî, Abdülazîz b. Muhammed el-Mikâtî ve Seyfeddin İbn Kutluboğa, Kâfiyeci, Şümünnî gibi döneminin meşhur âlimlerinden kıraat, sarf, nahiv, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı gibi birçok alanda dersler almıştır. Böylece her alanda mütehassis ve eser veren velud bir alim olmuştur. Süyûtî, hayatının son beş yılını inzivada geçirmiş, Nil üzerindeki Ravza adasında 19 Cemâziyelevvel 911'de (18 Ekim 1505) vefat etmiş ve babasının Bâbülkarâfe dışında bulunan kabrinin yanına defnedilmiştir. Süyûtî, tefsir, hadis, fıkıh, usulü fıkıh, usûlü'd-dîn, tasavvuf, lügat, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî', edebiyat, belâgat gibi hemen hemen bütün ilim dallarında yüzlerce eser kaleme almıştır. Bu eserlerden birisi de doğrudan belâgat nazariyesi ile ilgili 'Ukûdü'l-cümân ve şerhidir. 'Ukûdü'l-cümân fi'l-me'ânî ve'l-beyân'ı Hatîb el-Kazvî'nin Telhîşü'l-Miftâh'ının manzum şeklidir. Biz de bu sempozyumu fırsat bilerek hem Süyûtî'yi hem de 'Ukûdü'l-cümân'ı tanıtarak bu eserin belâgat yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Süyûtî, Ukûdü'l-Cümân, Arap Dili, Belâgat, Didaktik Şiir

GİRİŞ

Belâgat sözlükte "b-l-g" kökünden "sözün fasih ve açık seçik olması" anlamında mastardır. Bazı kaynaklar bunu "ulaşmak; olgunlaşmak, erginlik çağına varmak" manasındaki bulûğ kelimesiyle ilgili görüyorlarsa da bab ve mastar değişikliğinden dolayı bu anlam isabetli görülmemektedir. Terim olarak ise biri "meleke", diğeri "ilim" olmak üzere iki manada kullanılmaktadır.¹

İlim olarak ise düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen belâgat, meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç fenne ayrılır. İlk dönemlerde belâgat ile alakalı müstakil eserler yazılmamış fakat farklı isimler altında eserler kaleme alınmıştır. Mesela "Mecazü'I-Kur'an" adlı eserlerde mecaz ve fesahat, Cahiz'de *beyan*, İbnü'I-Mu'tez'de (ö 296/ 908) *bedî'*, Kudame b. Ca'fer'de *nak-*

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâğatı Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Hulûsi Kılıç, "Belâğat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul 38/5 (2010), 380.

dü's-şi'r, Ebü Hilal el-Askerî'de (ö. 400/1009'dan sonra) *es-sinaateyn*, İbn Sinan el-Hafaci'de (ö. 466/1073) *fesahat*, Abdülkahir el-Cürcanî'de (ö.471/1078) *belagat ve delailü'l i'caz*, Zemaşşeri'de (ö. 538/1144) *meânî ve beyân*, Bedreddin b. Malik'te *meânî, beyân ve bedi'*, nihayet Hatib el-Kazvinî'de² (ö. 739/1338) *ulûmü'l-belâga* adlarıyla anılmıştır.³

İslam dünyasının sınırları genişleyip yeni Müslüman olan toplumların Kur'an-ı Kerîm'i yanlış anlamaları endişesi dilcileri gramer kitapları yazmaya sevk etmiştir. Bu gramer kitaplarının içerisinde mûsnedi ileyh, mûsned, hazif, emir, nehiy, takdîm ve te'hîr gibi belâgat konularına da yer vermişlerdir.

Hatîp el- Kazvînî, belâgata dair çalışmalarını Sekkaki'nin *Miftâhu'l-ulûm*'nun belâgatla ilgili üçüncü bölümünün ihtisarı olan *Telhîsu'l-Miftah*'ında toplamıştır. İmam es-Süyûtî'de *Ukûd'ül Cüman* adlı eserinde Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftah*'ını nesirden nazma geçirerek didaktik bir eser telif etmiştir. Süyûtî'nin bu eserini, aynı şekilde bir mukaddime üç bilim (meânî, beyan, bedi') bir de hâtîme olmak üzere beş bölümden oluşturmuştur. Kazvînî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'ı aslında felsefe-mantık ekolüne mensup bir eser olmakla birlikte Süyûtî mantıkî tarif ve bölümleri dışarıda bırakarak kendi eserini oluşturmuştur. Süyûtî, belâgatla alakalı mevzuları geçmiş kaynaklardan naklediyorsa da özellikle bedi' ilminde kendi görüş ve tesbitlerini ortaya koymuştur. Kazvînî'nin hacimli olan *Telhîsu'l-Miftah*'ını 1005 beyitte özetlemiştir. *Ukûd'ül cüman*'ın beyitler halinde yazılması, ibarenin ezberlenmesi ve pratiklik açısından okuyuculara zaman kazandıracak ve öğrencilerin belâgatla alakalı kendilerini yetiştirmeleri için temel kaynak olma niteliğini taşımaktadır.

SÜYÛTÎ'NİN HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

İmam Süyûtî'nin Hayatı

Tam adı Ebü'l-Fazl⁴ Celalüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şafii olan Süyûtî, 1 Receb 849'da (3 Ekim 1445) Kahire'de doğdu. Ataları Orta Mısır'daki Asyut'ta yaşadığı için Süyûtî, büyük dedelerinden biri Asyut'a gelmeden önce Bağdat'ın Hudayriye mahallesinde bulunduğundan Hudayrî nisbeleriyle anılır. Asyut'a ilk yerleşen büyük dedesi Hümmüddin bir sufi olup buradaki kabri halen ziyaretgâhtır. Babası Kemaleddin Ebû Bekir Asyut'ta⁵ doğmuş, Kahire'de İbn Hacer el-Askalanî⁶ gibi alimlerin talebesi olmuş, vaizlik yanında Mısır Abbasî Halifesi Müstekfi-Billah'ın hususi imamlığını yapmış, bir dönem Kahire kadılığına vekalet etmiş, şerh, ta'lik ve haşiye türünden eserler yazmıştır. Oğlunun da ilimle uğraşmasını istediğinden İbn Hacer'in derslerine giderken onu da götürmüş, Süyûtî henüz beş yaşlarında iken vefat edeceğini hissedince oğlunu medresedeki arkadaşlarına emanet etmiştir. Süyûtî'nin önemli iki hamisinden biri Kemâl İbnü'l Hümmam⁷, diğeri hocası Celeleddin el-Mahallî'dir. Annesinin Türk veya Çerkez asıllı bir cariye olduğu

² 22 Şâban 666'da (7 Mayıs 1268) Musul'da doğdu. Uzun yıllar Şam Emeviyye Camii'nde hatiplik yaptığı için "Hatîb" ve "Hatîbü Dimaşk" unvanıyla tanınır; soyu Abbâsî vali ve kumandanlarından, şair ve edip Ebû Dülef el-İclî'ye dayanır. Ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî" (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2022), 25/156.

³ Kılıç, "Belâgat", 381.

⁴ Ebu'l-Fazl künyesini babasının dostlarından Kadîl Kudat İzzüddin Ahmed b. İbrahim vermiştir. Bkz. Dr Ahmet Kâzım Ürün, "Arap Dili ve Edebiyatı Açısından es-Suyûtî", *S.Ü Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1995 1994), 82.

⁵ Nil nehrinin batı yakasında Kahire ile Asvan arasında yer alır. Asyüt veya Usyut, şehrin eski Mısır dönemindeki adı olan Süyut'un başına hemze getirilmek suretiyle Araplaştırılmış şeklidir. Bkz.. Mustafa L.Bilge, *Asyüt* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010), 3/543.

⁶ Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. All b. Muhammed el-Askalani (ö. 852/1449) Ünlü hadis alimi ve hafızı. Daha fazla bilgi için bkz. M.Yaşar Kandemir, "İbn Hâcer el Askalanî" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2019), 19/514.

⁷ Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid es-Sivasi el-İskenderi (ö. 861/1457) Hanefî fakihî, usul ve kelam alimi. Dedesinin dedesi Hümmameddin'e nisbetle İbnü'l-Hümmam lakabı ile meşhur olmuştur. Dedesi Abdülhamid ve büyük dedesi Mesut aslen Sivashlı olup burada kadılık yapmışlardır. Bkz.. Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümmam" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 21/87.

belirtilir. Eşi ve çocukları hakkında bilgi yoktur; sadece oğlu Ziyaeddin Muhammed'i Şümünî'nin⁸ derslerine götürdüğü bilinmektedir.⁹

Süyûti, hayatının son beş yılını inzivada geçirdiği Nil üzerindeki Ravza adasında 19 Cemaziyelewl 911'de (18 Ekim 1505) vefat etti ve babasının Babülkarafe dışında bulunan kabrinin yanına defnedildi. Annesi tarafından üzerine küçük bir türbe yaptırılan ve zamanla ziyaretgâh durumuna gelen kabrinin etrafı 945 (1538) yılın da düzenlendi. Asyüt'ta Süyûti'ye nisbet edilen kabir muhtemelen kendisinin bir ziyaretgâh olduğunu söylediği¹⁰ dedesi Hümamüddin'e aittir.¹¹

İlmi Şahsiyeti

Âlim ve soylu bir aileden dünyaya gelen Süyûti, yaşadığı çağın önemli simalarından birisi olmuş ve henüz çocukluk yaşlarında iken ilme olan hevesi, onu kitap okuma ve te'lif etme husûsunda donanımlı hale gelmesine vesile olmuştur.

Tahsil hayatına Kur'an öğrenerek başlayan Süyûti'nin, Cemmailî'nin *'Umdetü'l-ahkâm'*ını,¹² Nevvî'nin *Minhâcü't-tâlibîn'*ini, İbn Malik'in *el-Elfiyye'sini*¹³ ve Beyzavî'nin *Minhâcü'l-vüsûl'*ünü¹⁴ ezberledi. 864'te (1460) Salih b. Ömer el-Bulkînî, Yahya b. Muhammed el-Münavî gibi hocalara ilk üç kitabı arzetti; iki yıl sonra da Şemseddin es-Sirami'den Arapça okutmak için icazet aldığı ifade edilmiştir.¹⁵

On yedi yaşında, ilk olarak el-Âcurrûmiyye üzerine nazım ve nesir olarak iki şerh yazdığı, arkasından Şerhu Latîfî'l-İstiâze ve'l-Besmele, Şerhu'l-Havkale ve'l-Haykale'den başka iki eser daha telif ettiği, hocası Alemüddîn Bülkînî'ye arz edince, o da eserlerinin her birine takrizler yazdığı, Şeyhülislâm Bülkînî'nin yanında, vefâtına kadar kaldı ve fıkıh ilmiyle meşgul olduğu, hocasının vefâtından sonra, oğlundan fıkıh ilmini okumaya devâm ettiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁶

1460'tan itibaren Şehâbeddin eş-Şârimî'nin ferâiz derslerine katıldıysa da hocasının vefatı üzerine bu dersler yarım kaldı. Şeyhüniyye Hankahı'nın imamı Şemseddin Muhammed b. Mûsâ el-Hanefî'den *Şahîh-i Müslim*'in tamamına yakını, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifa* adlı eserini ve önceden ezberlediği İbn Mâlik'in *el-Elfiyye'sini* okudu. Arap dili ve edebiyatına ağırlık verdiği ve Arapça ile ilgili birçok kitap okuduğunu belirttiği bu dönemde en çok faydalandığı hocalarından biri, Şeyhüniyye Kütüphanesi görevlisi Şemseddin Muhammed b. Sa'd b. Halîl el-Merzübânî el-Hanefî'dir. Süyûti gençlik döneminde çoğu Arap diline ait bazı kitaplara ve meselelere dair şerh, hâşiye vb. eserler yazmış, fakat daha sonra bunları imha etmiştir. 865 (1461) yılında kendisine büyük hayranlık duyduğu hocası Kadilkudât Sâlih b. Ömer el-Bulkînî'nin fıkıh derslerine katıldı. Aynı yıl *Şerhu'l-istiâze ve'l-besmele* ile *Şerhu'l-Havkale ve'l-hay'ale* adlı eserlerini kaleme aldı ve hocası Bulkînî her iki eser için birer takriz yazdı. Acemi işi gördüğü bu iki eserini diğer çalışmalarlarıyla birlikte imha etmemesine gerekçe olarak hocasının hattıyla yazılan takrizleri gösterdi. Bulkînî'den fetva verme ve ders

⁸ Ramazan 801'de (Mayıs 1399) İskenderiye'de doğdu. Ailesi aslen Cezayir'in Kusantîne şehrine bağlı Sümünne köyünden olup dedesi ve babası tanınmış âlimlerdendi...bkz. Ahmet Özel, "Şümünî" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010), 39/261.

⁹ Halit Özkan, *Süyûti* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/188.

¹⁰ Süyûti, *et-Tehaddüs*, çev. Al-Suyûti Sartain, ts., 2/5.

¹¹ Özkan, *DİA*, 38/189.

¹² <http://ktp2.isam.org.tr/pdfdkm/?blm=dosyabak&MaddeKodu=200103:Cemmâilî'nin> (ö. 600/1203) Sahîhayn'da ittifakla rivayet edilen ahkâm hadislerine dair eseri.

¹³ Turan Bahşi, *İbn Mâlik Ve Nahiv İlmi Açısından El-Elfiyye Adli Eseri* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2014), 51. İbn Mâlik'in el-Elfiyye'yi kaleme almasından günümüze kadarki tarihi süreçte nahiv öğretimi açısından değerini incelediğimizde bu manzumenin mükemmelliği sayesinde kendisinden önce ortaya konmuş manzum eserlerin yerini alarak, medreselerde ders müfredatı içerisinde değerlendirildiği, günümüzde ise kadîm geleneği devam ettiren öğretim kurumlarının yanı sıra fakülte ve enstitülerde okutulduğu görülmektedir.

¹⁴ Ferhat Koca, *"Minhâcü'l-Vüsûl"* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020), 30/113.bkz

¹⁵ Özkan, *DİA*, 38/188.

¹⁶ <https://www.ademder.com/islam-tarihi/37-islam-%C3%A2limleri/647-celaleddin-i-s%C3%BCyuti.html> (Erişim 02 Nisan 2023).

okutma hususunda icâzet aldı (866/1462) ve hocasının da hazır bulunduğu ilk dersini 9 Zilkade 867'de (26 Temmuz 1463) Şeyhu Camii'nde verdi.¹⁷

İlmi Seyahatleri, Yetişmesi ve Tasavvufi Yönü

Süyûtî 869'daki (1465) hac yolculuğu dışında Mısır'dan hiç ayrılmadı. Dâvûdî'ye dayanarak 873'te (1469) ikinci defa hacca gittiği söylenirse de¹⁸ başka kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur. Hac yolculuğu ve Mekke'deki ikameti sırasında geçen olayları, karşılaştığı hocaları ve çeşitli edebî konuları *en-Nahletü'z-zekiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* ve *en-Nefhatü'l-miskiyye ve't-tuhfetü'l-Mekkiyye* adlı eserlerinde anlattı. 870 yılı Receb ayından (Şubat-Mart 1466) başlayarak Dimyat ve İskenderiye çevresinde yaklaşık üç aylık bir gezi yaptı, *el-İgtibât fi'r-rihle ile'l-İskenderiyye* ve *Dimyât yâhud Kaţfü'z-zehr fi rihleti şeh'r*'de bu seyahatlerindeki gözlemlerini yazdı. Gittiği yerlerde o güne kadar telif ettiği *Şerhu'l-Elfiyye* gibi eserlerini, âlî isnadlı rivayetlerinden oluşan *Uşâriyyât*'ını ve *Nûrû'l-ḥadîka* gibi manzumelerini, ayrıca Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'i ile Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*' adlı eserini nakletti, akranlarına ve yaşça kendisinden büyük âlimlere icâzet verdi. İbn Hacer'in vefatıyla yirmi yıl kadar kesintiye uğradığını söylediği hadis imlâ meclislerini¹⁹ 872 (1467-68) yılında yeniden başlattı, fakat veba salgını yüzünden derslerine zaman zaman ara verdi. 877'de (1472) Şeyhûniyye Medresesi'nde²⁰ hadis hocalığına tayin edildi.²¹

Kısa zamanda şöhreti yayılan Süyûtî'nin derslerini müderrisler bile takip etmiştir. O devrin bazı ilmî ve fikrî münâkaşalarına da katılmıştır. Mesalâ 875 yılında İbnü'l Fârid hakkında cereyan eden hararetli münâkaşalarda *Kam'u'l-Muârid fi Nusret İbn'il-Fârid* adlı eseriyle onun taraftarları arasında yer almıştır.²²

Süyûtî h. 901 yılında halife el-Mutevekkil Alellah'ın emriyle o zamanlar Kahire'nin en büyük hankâhı olan Baybarsiye şeyhliğine geçmiştir. Uzun bir müddet Kaytbay zamanının sonlarına kadar bu hankâh şeyhliğinin sağladığı imkânlar sâyesinde refah içinde yaşadığı gibi birçok eserini yazmak için de vakit bulmuştur. Bununla beraber bu durumunu kiskananeler de olmuştur. Kaytbay'ın alışılagelmişin dışında Taylesan ile gelmesi sultanın kızmasına sebep olmuştur. Bu hareketten sonra sultanı ziyaretten kaçınmış; hatta alimlerin sultanları ziyarete bulunmamalarının sünnet olduğunu ileri sürmüştür. Bu mevzuda *Ma Ravahu'l-Asâtîn fi 'Ademi'l-Maci' ile's-Selâtin* ünvanlı bir risâle de yazmıştır. Daha sonra Baybarsiye şefliği görevinden çekirilmiş olan Süyûtî halife el-Mutevekkil 'Alellah ile münasebetlerini sıklaştırarak ondan kendisini bütün Mısır; Şam ve komşu Müslüman devletlerini kadılıkalarının üstünde bir göreve tayin etmesini istedi. Sultanın bu vazifeyi vermesi kadılar ve bir kısım halk tarafından engellendi. Çok gururlu olması onu birçok kişinin tenkit edilmesine ve çağdaşlarının düşmanlığını kazanmasına sebep olmuştur. Medrese vakıflarını talebeden ziyade kendisine hasretmesi genelde tepkiye yol açmıştır. Bütün görevlerinden soyutlandırılan Süyûtî'nin mâneviyatı kırılmış ve insanlara olan güveni tamamıyla sarsılmıştır. Kahire'de Nil nehri ortasındaki adalardan biri olan er-Ravza'daki evine çekilmiş ve yalnız bir hayat yaşayıp kendisini eser yazmaya adanmıştır.²³

¹⁷ Özkan, *DİA*, 38/188.

¹⁸ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 2/40.

¹⁹ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 2/88.

²⁰ Emîr Şeyhû tarafından Kahire'de 756 (1355) yılında inşa edilen Şeyhûniyye Hankâhı'dır. Makrîzî tarafından Hitat'ta hankâhlar arasında zikredilen bu müessesede dört fıkıh mezhebi için dersler, hadis dersi ve kıraat dersi bulunmaktaydı. Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlüklüler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi*, (2020), 402.

²¹ Özkan, *DİA*, 38/189.

²² Ürün, "Arap Dili", 84.

²³ Ürün, "Arap Dili", 84-85.

Tasavvufi Yönü

Süyûtî özellikle büyük dedesi Hümâmüddin'in etkisiyle tasavvufa meyletti. Başında bulunduğu hankahın imkânlarının sûfilikle ilgisi olmayan kişilerce kötüye kullanılmasını engellemek için birtakım girişimlerde bulundu. 903 (1497-98) yılında hankah mensuplarının devletten aldıkları tahsisatın yerinde harcanmadığı gerekçesiyle kesilmesini talep etmesi büyük tepkiyle karşılandı, dövülmesine, hatta ölümle tehdit edilmesine yol açtı. Süyûtî, üç yıl daha sürdürdüğü bu görevinden kendisini öldürmek isteyen Tomanbay'ın 906'da (1501) tahta geçmesi üzerine ayrıldı ve birkaç ay saklanmak zorunda kaldı.²⁴

Birçok tarikattan icâzet alıp hırka giyen, Desûkiyye'nin dört kolundan biri olan Suyûtîyye'nin nisbet edildiği Süyûtî tasavvufta Ehl-i sünnet'in yolundan ayrılmamıştır. Tasavvufu yanlış anladıkları gerekçesiyle bilhassa vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihad anlayışını benimseyenleri, ibâha ehlini ve kendi düşüncelerinin Allah'tan mülhem olduğuna inandıkları için şeriatın ve sünnetin emirlerine riayet etmeyenleri şiddetle eleştirmiştir.²⁵

Süyûtî, 1472 senesinde Şeyhûniye Hânekâhında (dergâhında) hadis dersi verdi. 1486 senesinde Baybarsiye Dergâhı şeyhliğine getirildiği, bu dönemde birçok eser yazdığı, uzunca bir süre kaldığı bu vazifeden 1495 senesinde ayrıldığı, son zamanlarını, Nil Nehri ortasındaki adacıklardan biri olan Er-Ravza'daki evinde eser yazmakla geçirdiği söylenmiştir. İlminin yanında, ahlâkı ve tevâzuu ile herkesin sevgisini kazandığı, zâhirî ilimlerde yükseldiği gibi, tasavvufta da yüksek derecelere kavuştuğu, eserlerindeki hadîs-i şerîflerin hepsini, Hz. Peygamber'e (sav) mânâ âleminde arz ettiği ve onayını aldıktan sonra yazdığı ifade edilmiştir.²⁶

Süyûtî'nin Hocaları

Süyûtî ilim tahsilinin ilk yıllarında İbnül Hümam ve Celaleddîn el-Mahallî'den, ilmi fıkhıta el-Bulkînî ve el-Münavî, ilmi sarf ve ilmi nahivde es-Siramî, Arap dili ve edebiyatında *el-Merzubânî*'den dersler almıştır. Süyûtî'nin hocalarından birisi de kendisinden 4 yıl boyunca ders aldığı ve *Buğyetü'l-vu'ât* isimli eserinde "ikinci babam" diye bahsettiği meşhur Osmanlı âlimi Kâfiyecî'dir. Şümünnî ve İbn Hâcer el-Askalânî gibi ilimde rüsûh bulmuş meşhur âlimler de Süyûtî'nin üstazları arasındadır. Bizim isimlerini zikredemediğimiz nice hocaları da vardır. Aşağıda bu zâtların bazılarının hayatından kısaca bahsetmeye çalışacağız.

İbnü'l-Hümam

Asıl ismi Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid es-Sivasi el-İskenderi, 790'da (1388) İskenderiye'de dünyaya geldi. Bu tarih 788 (1386) ve 789 olarak da zikredilmektedir. Dedesinin dedesi Hümameddin'e nisbetle İbnü'l-Hümam lakabı ile meşhur olmuştur. Dedesi Abdülhamid ve büyük dedesi Mesud aslen Sivaslı olup burada kadılık yapmışlardır. Babası, muhtemelen yaşadığı dönemde Anadolu'nun içine düştüğü kargaşa ortamından kurtulmak amacıyla Memlûkler'in idaresi altındaki Mısır'a gitmiş ve İskenderiye'de Hanefi kadılığı görevinde bulunmuştur. İlk derslerini babasından alan İbnü'l-Hümam, on yaşında iken babasının ölümü üzerine anneannesinin gözetiminde yetişti. Onunla birlikte Kahire'ye giderek Şehabeddin el-Heysemi'nin yanında Kur'an-ı Kerim'i ezberledi.²⁷

İbnü'l-Hümam ilim tahsili için gittiği İskenderiye, Kahire, Kudüs, Şam, Halep gibi daha bir çok İslam beldelerini ziyarette bulunmuş ve İbn Hacer el-Askalani gibi zamanının meşhur alimlerinden Arap dili ve edebiyatı, mantık, kelam, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü dersleri almıştır. Talebelik yıl-

²⁴ Özkan, *DİA*, 38/189.

²⁵ Özkan, *DİA*, 38/191.

²⁶ <https://www.ademder.com/islam-tarihi/37-islam-%C3%A2limleri/647-celaleddin-i-s%C3%BCyuti.html> (Erişim 26 Nisan 2023).

²⁷ Koca, "İbnü'l-Hümam", 21/87.

larında çeşitli sıkıntı ve hastalıklarla mücadele eden İbnü'l-Hümmam icazet aldıktan sonra Kahire'deki medreselerde müderrislik yapmış ve birçok talebesi olmuştur. İbnü'l-Hümmam ile Süyûti'nin babası medrese arkadaşı olması hasebiyle, Süyûti babasının küçük yaşta iken vefatı üzerine İbnü'l-Hümmam'ın talim ve terbiyesinde yetişmiştir. İbnü'l-Hümmam 7 Ramazan 861 (29 Temmuz 1457) tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.²⁸

Celaleddîn el-Mahallî

Ebu Abdillâh Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensari el-Mahalli, 1 Şevval 791 (23 Eylül 1389) tarihinde Kahire'de doğdu ve orada yaşadı. İbnü'l İmâd'a göre Teftazan Arapları'ndandır.²⁹ Aslen Nil nehrinin Dimyat kolunun batısındaki Mahalletü'l-kübrâ'dan olan aile fertleri *Mahallî* nisbesiyle anılır. İlk eğitimini babasından ve dedesinden alan Mahallî, büyük bir ilmi gelişmenin yaşandığı Kahire'de Şafii, Hanefî ve Maliki alimlerinin ders ve sohbet halkalarına katıldı. Demîrî, Akfehî, Muhammed b. Ebu Bekir İbn Cema, İbnü'l-İraki, Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî, Muhammed b. Abdüddaim el-Birmavî, İbn Hacer el-Askalanî, Bedreddin Mahmud el-Aksarayî, Nasrüddin b. Enes el-Mısırî gibi şahsiyetlerden tefsir, fıkıh ve usulü, kelam, Arap dili ve edebiyatı, mantık dersleri aldı. Tefsir ve usulü'd-dîn gibi konularda Bisâti'nin yanında yetişti.³⁰

Celaleddîn el-Mahallî, babasından mîras kalan kumaş ticareti ile meşgul olmuş ve geçimini bu ticaretten sağlamıştır.³¹ Mahallî, siyasetten ve devlet erkânından her daim uzak durmuş, hatta kendisine yöneltilen makam tekliflerini kibarca reddetmiştir. Kendisini ilme tedrise vermiş ve birçok eser te'lif etmiştir. Kendisi tarafından başlatılıp da Süyûti tarafından tamamlanan *Tefsirü'l-Celaleyn*, halen günümüzde çokça istifade edilen tefsir kitaplarından birisi olduğu ifade edilmiştir.

Mahalli 1 Muharrem 864 (28 Ekim 1459) tarihinde vefat etti ve Kahire'de Babünnasr dışındaki aile kabristanına defnedildi.³²

Sâlih b. Ömer Bulkînî

13 Cemâziyelevvel 791'de (10 Mayıs 1389) Kahire'de doğdu. Birçok âlim yetiştiren Bulkînî ailesinden olup üçüncü dedesi Sâlih b. Ahmed'in Kahire'nin kuzeyinde bulunan Garbiye bölgesindeki Bulkîne'ye yerleşmesi üzerine bu nisbe ile anılmışlardır. Babası Ömer b. Reslân el-Bulkînî de Şâfiî âlimlerindedir.³³

Genç yaşta fetva vermeye ve fıkıh okutmaya başlayan Bulkînî Berkûkıyye, Haşşâbiyye, Haseniyye, Şerîfiyye ve Kayıtbay medreselerinde müderrislik yaptı. Celâleddin es-Süyûti ve Sehâvî'nin de aralarında bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Hocalarından Veliyyüddin İbnü'l-İrâkî'nin azli üzerine 6 Zilhicce 825'te (21 Kasım 1422) Mısır Şâfiî başkadısı olduysa da on üç ay sonra bu görevden ayrıldı. Çeşitli aralıklarla yedi defa aynı göreve getirilen Bulkînî toplam on üç yıl altı ay başkadılık yaptı. Bu görevde iken 5 Receb 868'de (14 Mart 1464) Kahire'de vefat etti ve babasına ait medresede onun yanına defnedildi.³⁴

Kâfiyecî

788 (1386) yılında Bergama'da dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğumu için 780 (1378), 790 (1388) ve 801 (1399) yılları kaydediliyorsa da ilk verilen tarih doğru olmalıdır. Asıl adı Muhyiddin Mehmed'dir. Cemaleddin İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eseriyle çokça meşgul olduğundan "Kâfiyecî" lakabıyla tanınmıştır. İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra Anadolu ve İran'ın çeşitli

²⁸ Koca, "İbnü'l-Hümmam", 21/87.

²⁹ Abdülhay b. Ahmed b. el-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut, 1966), 303.

³⁰ Şükrü Aslan, "Mahallî" (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003), 27/326.

³¹ Aslan, "Mahallî", 27/326.

³² Aslan, "Mahallî", 27/326.

³³ "BULKİNİ, Sâlih b. Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Nisan 2023).

³⁴ "BULKİNİ, Sâlih b. Ömer".

şehirlerini dolaşarak birçok âlimden ders aldı. 830 (1427) yılı dolaylarında Kahire'ye yerleşti. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, fıkıh, kelam, hadis, tasvvuf, tarih, cedel, felsefe, mantık, astronomi konularında yetişmiş bir alim olarak kendini kendini ispat etti ve Hanefiler'in önde gelen alimlerinden biri oldu.³⁵

Süyûtî, Kafiye'ci'den tefsir, hadis, fıkıh usulü, hadis usulü, Arap edebiyatı gibi alanlarda faydalandı, çeşitli ilimleri okutmak üzere icazet aldı.³⁶

Bursalı Mehmed Tâhir'in kaleme aldığı Ulemâ-i Osmâniye'den Altı Zâtın Tercüme-i Hâli isimli eserinde Kâfiye'ci'nin Süyûtî ile olan ilişkisinden bahsederken "Süyûtî gibi bir allâme-i rüzgârın üstad fezâilmendi(faziletli, erdemli)³⁷ olduğunu söylemek Kâfiye'ci'nin vasfı kemâline dair başka söz îrâdına hâcet bırakmaz. Mevlâna Süyûtî Tabakâtü'n-Nühât'ında 14 sene sahibi tercümenin meclis ilmüne devam eylediğini ve her defasında hiç işitmemiş olduğu dekâik ve gavâmız-ı ilmiyye istimâ-ı suretiyle pek ziyade istifâde ve istifâza ettiğini yazıyor"³⁸ diye bahsetmiştir.

Mısır Memlûk hükümdarları yanında Fatih Sultan Mehmed'in de takdir edip hediyeler gönderdiği Kafiye'ci 4 Cemaziyelewel 879 (16 Eylül 1474) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Eşrefiyye Türbesi yanında yaptırdığı türbeye defnedildi.³⁹

Şümünnî

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümünnî el-Kusantînî el-Kahirî (ö. 872/1468) Ramazan 801'de (Mayıs 1399) İskenderiye'de doğdu. Ailesi aslen Cezayir'in Kusantîne şehrine bağlı Şümünne Köyü'nden olup dedesi ve babası tanınmış âlimlerdendi. Küçük yaşta babasıyla Kahire'ye giderek Veliyyüddin İbnü'l-İrâki, Yahyâ b. Yûsuf es-Seyrâmî, İbnü'l-Hümâm, İbn Hacer el-Askalânî, Alâeddin el-Buhârî gibi alimlerden aklî ve naklî ilimleri okudu. Hanefî fıkıh yanında Arap dili ve edebiyatı, hadis, tefsir, kelâm alanlarında tanındı. Cemâliyye Medresesi'nde ders verdi; Kayıtbay Türbesi'nde meşihatlık ve hatiplik, Lala Medresesi'nde meşihatlık görevlerini üstlendi. Başta Celâeddin Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî olmak üzere birçok talebe yetiştirdi.⁴⁰

Süyûtî, 1463-1467 yılları arasında Şümünnî'nin fıkıh, hadis, tefsir, kelam ve Arap dili ve edebiyatı alakalı derslerini takip etmiştir. 27 Zilhicce 872 (18 Temmuz 1468) tarihinde Kahire'de vefat etti.⁴¹

İbn Hâcer el-Askalânî

22 Şaban 773'te (28 Şubat 1372) eski Mısır'da doğdu. Adı veya lakabı Hacer olan yedinci dedesine nisbetle İbn Hacer diye meşhur oldu. Ebü'l-Fazl künyesiyle ve ailesinin memleketi olan Filistin'deki Askalan şehrine nisbetle Askalânî, soyunun dayandığı Kinâne'ye nisbetle Kinânî olarak da anıldı.⁴² Âlim ve soylu bir aileden gelen İbni Hâcer henüz çocukluk yaşlarında iken anne ve babasını kaybetti. Bundan sonra babasının arkadaşlarından olan biri âlim diğeri tâcir olan fâzıl zâtların talim ve terbiyesini devam ettirdi.⁴³

İbni Hâcer küçük yaştan itibaren hıfzını tamamlayıp fıkıh, usulü fıkıh, sarf, nahiv, Arap dili, hesap ilmi, edebî ilimler, şiir, tefsir, lügat, edebiyat gibi daha birçok ilim dalları ile meşgul olmuş ve bu ilim dalları ile alakalı nice eserler kaleme almıştır. Fakat bunlarla birlikte onun asıl hadis ilminde rûsuh bulduğu inkâr edilemez bir hakikattir. Süyûtî küçük yaşlarda iken babası ile birlikte İbn

³⁵ Hasan Gökbulut, "Kâfiye'ci" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2001), 24/154.

³⁶ Özkan, *DİA*, 38/189.

³⁷ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, ed. Aydın Sami Güneyçal (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1997).

³⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Ulemâ-i Osmaniye'den Altı Zâtın Tercüme-i Hali* (İstanbul: Kütüphâne-i İslam Tüccâr Zâde İbrahim Hilmi, 1321), 7-8.

³⁹ Gökbulut, "Kâfiye'ci", 24/154.

⁴⁰ Özel, "Şümünnî", 39/261-262.

⁴¹ Özel, "Şümünnî", 39/262.

⁴² Kandemir, "İbn Hâcer", 19/554.

⁴³ Kandemir, "İbn Hâcer", 19/514.

Hâcer'in ders halkalarına katılmış ve eserlerinden istifade etmiştir.⁴⁴ Süyûtî, hadis ilminde o kadar çok mesafe katetmiştir ki İbn Hâcer'den sonra hadis ilminde sözü geçen en mühim şahsiyetlerden birisi haline gelmiştir.

İbn Hacer 28 Zilhicce 852'de (22 Şubat 1449) Kahire'de dizanteri hastalığından dolayı hakkın rahmetine kavuşmuştur.⁴⁵

Süyûtî'nin Öğrencileri

Süyûtî yüzlerce eser kaleme almakla kalmamış aynı zamanda birçok öğrenci de yetiştirmiştir. *el-Kevkebü'l-münîr bi-şerhi'l-Câmi'u's-şâğîr* isimli eserin müellifi Alkâmî, *Tabakâtü'l-müfessirin* kitabının sahibi Dâvudî, memlûkler döneminin meşhur tarihçilerinden biri olan İbn İyâs, İslam tarihinin en velûd âlimlerinden olan İbn Tolun, Mâlîki fakihi Menûfî ve Şâzeliyye tarikatının kurucusu Şâzeli'yi öğrencilerinin arasında sayabiliriz. Yine kıraat âlimlerinden olan Ebû Hafs Sirâceddîn Neşşâr'da Süyûtî'nin derslerine katılan âlimlerdendir. Bu değerli şahsiyetlerin bir kısmının biyografisi aşağıda verilmiştir.

Alkâmî

Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Ali el-Alkâmî, Kahire'de doğdu (897 1 1491-92); daha çok Alkâmî veya Şems el-Alkâmî diye tanındı. Bazı kaynaklarda Kevkebî nisbesiyle de anılır. Süyûtî'nin derslerine devam etti ve ondan icazet aldı. Akli ve nakli ilimlerde ihtisas kazandıktan sonra uzun yıllar Ezher'de usul, fıkıh ve hadis okuttu. Hayırsever bir zengin olması sebebiyle fakirlere yardımdan ve camileri tamir ettirmekten hoşlanırdı. 1561-62 tarihlerinde Kahire'de vefat ettiği ifade edilir.⁴⁶

Dâvudî

Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısri ed-Davudî hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi mevcut değildir. Kahire'de yetişmiş olan Dâvudî, Süyûtî'nin hadis derslerinden çokça istifade etmiş ve böylelikle zamanının önde gelen muhaddisleri arasına girebilmiştir.

İbn İyâs

Ebü'I-Berekât Zeynüddin (Şehabüddîn) Muhammed b. Şehabiddîn Ahmed b. İyas (Ayas) el-Hanefî, 6 Reblülâhir 852' de (9 Haziran 1448) Kahire'de doğdu. Sultan el-Melikü'z-Zahir Berkûk'un memlûklerinden olup el-Melikü'n-Nasır Ferec'in saltanatı sırasında ikinci devâtdâr rütbesine kadar yükselen dedesi Emir İyas el-Fahrî ez-Zahirî'ye nisbetle İbn İyâs diye tanınır.⁴⁷

İbn İyâs babasının yönlendirmesi ile zamanının önde gelen âlimlerinden olan Süyûtî, tarihçi ve fakih Abdülbasit b. Halil el-Malati gibi değerli şahsiyetlerden ilim tahsil etmiştir.⁴⁸

İbn İyâs'ın yaşadığı dönem Mısır coğrafyasında Memlûk Devleti'nin sonu Osmanlı Devleti'nin başlangıcı olması hasebiyle, bir tarihçi olarak yazmış oldukları eserler büyük öneme hâizdir.

İbn Tolun

Ebü'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolun ed-Dımaşkî 15. yüzyılın son çeyreğinde Dımaşk'ın Salihîye semtinde doğdu; ticaretle ve bazı fertleri ilimle uğraşan bir Türk ailesine mensuptur. Dedelerinden Humareveyh bir memlûklü bir Türk olup annesinin İbn To-

⁴⁴ Özkan, *DİA*, 38/188.

⁴⁵ Kandemir, "İbn Hâcer", 19/515.

⁴⁶ Mücteba Uğur, "Alkâmî" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1989), 2/468.

⁴⁷ Muhammed Rezûk, "İbn İyâs" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999), 20/97.

⁴⁸ Rezûk, "İbn İyâs", 20/97.

lun'un kendi ifadesinden Anadolulu bir kadın olduğu ve Anadolu halkının dilini çok iyi konuştuğu öğrenilmektedir.⁴⁹

İbn Tolun Memlûklüler döneminde İslâmî ilimler başta olmak üzere hemen hemen bütün müs-bet ilimlerde ilim tahsil etmiş ve hocası Süyûtî gibi pek çok ilim dalında eser telif etmiştir. Devlet ka-demelerinde memuriyette bulunmuş ve 10 Cemâziyelevvel 953 (9 Temmuz 1546) tarihinde yetmiş yaşının üzerinde iken dâri bekâya irtihal eylemiştir.⁵⁰

Süyûtî'nin Eserleri

Geçmişte ve hâlihazırda İslâm dünyasındaki en üretken müellif kabul edilen Celâlüddîn Süyûtî, Memlûk dönemi boyunca mevcut neredeyse bütün ilmî ve edebî türlerde eser vermiştir. O, kendi döneminin en bilgili kişisi olduğuna inancı ve buna benzer daha cüretkâr iddiaları, o dönemde in-sanları iki zıt kutba ayırmıştı. Dolayısıyla onun ilme olan katkısı da tartışmalı olmuş ve halen de bu tartışmanın devam ettiği belirtilmiştir.⁵¹

Bir âlim olarak Süyûtî'nin önemi neydi? Ona olağanüstü derecede kıvrak ve kuvvetli bir hafıza bahşedildiği ifade edilmiştir. Onun 200.000 hadisi ezberlediği ve şayet daha fazlasını tespit etseydi onları da ezberleyebileceği yönünde kendisinden rivayet gelmiştir.⁵² Yazma ve derleme hızı açısın-dan Süyûtî'nin aynı anda birkaç eseri düzenleyip yazdırabildiği hakkında öğrencisi Dâvûdî'nin şöyle dediği nakledilmiştir: “*Ben şeyhin bir günde, hadis imlâ edip muhaliflere cevap verirken bir taraftan da hem derleyip hem telif ederek üç tabaka kağıdı yazdığını gördüm.*”⁵³

Süyûtî yaygın cehalet ve ilmî gerileme çağında doğduğu ve bu dönemin en bilgili şahsiyeti olarak kendisinin, çağdaşlarının ihmalkârlığı yüzünden tamamen yok olmadan önce İslâmî kültürel mirası toplamak ve yaymak için özel bir misyona sahip olduğu düşüncesine sahip olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴

Süyûtî her ne kadar çağdaşlarından bir kısmı tarafından çeşitli ithamlarla eleştirilse de yetiştir-diği öğrencileri tarafından genellikle takdir edildiğini söyleyebiliriz. Süyûtî ile çağdaş olan, Sehâvî kendisine birtakım intihal suçlamalarında bulunmuştur.⁵⁵ Yine Süyûtî'nin muâsırlarından İbnü'l-Kerakî, Süyûtî'nin hayatı boyunca insanları kırmasını, risâleler yazmak sûretiyle âlimlere sataşma-sını eleştirir.⁵⁶ Yazdığı çeşitli eserlerle kendini savunan Süyûtî, muhâliflerine meydan okumaktan da geri durmamıştır. Süyûtî'nin İslami literatüre kazandırdığı önemli birikim onu kimi kesimler için hedef haline getirmiştir.⁵⁷

Süyûtî'nin değeri Mısır'dan daha ziyâde diğer İslam beldelerinde daha iyi anlaşılmiş çünkü yazmış olduğu yüzlerce eserleri çok kısa bir zamanda her tarafta şüyu' bulmuş ve takdir edilir hale gelmiştir.

Süyûtî'ye dair herhangi bir müzakerede insan, onun edebî ürünlerinin muazzam miktarı karşı-sında ister samimi olarak ister gönülsüzce, hayranlığını ve hayretini açığa vurmaya mecbur kalır. Süyûtî birçok kez kendi eserlerinin listesini diğer eserlerine dâhil etmiştir. Talebeleri Şâzelî ve Dâvûdî tarafından yazılan biyografiler de Süyûtî'nin onayladığı bu tür listeleri içermektedir. Bu liste-ler birbirinden farklı olup, kapsamaları 282 eserden 561 esere kadar değişkenlik göstermektedir. Süyûtî'yi tanıtan daha sonraki biyografiler de liste olarak değilse bile neredeyse daima onun eserle-

⁴⁹ Ahmet Kavas, “Şemeddîn İbn Tolun” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999), 20/415.

⁵⁰ Kavas, “Şemeddîn İbn Tolun”, 20/415.

⁵¹ Marlis J. Saleh, “Süyûtî ve Eserleri: Memlûk Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri”, çev. Ayşe Nur Yamanus, *Merid-yen Derneği hadisvesiyer.info* 4/1 (2018), 65.

⁵² *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 53.

⁵³ Necmüddîn b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ira bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşira*, çev. Cebbûr Cebraîl Süleyman, 1945, 228.

⁵⁴ J. Saleh, “Süyûtî ve Eserleri”, 68.

⁵⁵ Recep Aslan, “İmam Süyûtî'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ta-hammül Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 458.

⁵⁶ Aslan, “İmam Süyûtî'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler”, 462.

⁵⁷ Aslan, “İmam Süyûtî'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler”, 464.

rinin bir dökümünü içerir. Bunlar (listelenmemiş olmakla birlikte) İbnü'l-Kâdî'nin (ö. 1025/1616) iddiasına göre yaklaşık bin esere ulaşır.⁵⁸

Farklı kaynaklardan yararlanarak Süyûtî'nin çalışmalarının listesini oluşturmaya yönelik Batılı ilk çağdaş girişim, 1832'de Gustav Flügel tarafından gerçekleştirilmiş olup, kendisi 500'den fazla eser adı zikretmiştir. Carl Brockelmann ise (ki o sadece günümüze ulaşan yazmalarla ilgilenmiştir) 415 eser ismi kaydetmiştir. O zamandan beri birtakım çalışmalar, Süyûtî'nin eserleri meselesine ve bunların listesini saptamaya tahsis edilmiştir. Her bir liste, diğer listelerde ihmal edilen eserleri içermekte ve diğer listelere dâhil edilen eserleri dışarıda bırakmaktadır.⁵⁹

Süyûtî'nin ele aldığı konuların çeşitliliği de aynı ölçüde etkileyicidir. Onun eserlerinin listeleri genellikle konuya göre sınıflandırılmıştır. Meselâ talebesi Şâzeli'nin, 904/1498-99 yılında bizzat üstadı Süyûtî tarafından onaylanan listesi, aşağıdaki gibi tasnif edilmiştir: Kur'an tefsiri ve ilgili eserler, 37 adet; hadis ve ilgili eserler, 207 adet; hadis terminolojisiyle alakalı eserler, 24 adet; fıkıh, 73 adet; fıkıh usûlü, akâid ve tasavvuf, 17 adet; dil ilimleri, nahiv ve sarf, 57 adet; belâgat, 7 adet; çeşitli konuları bir araya getiren eserler, 10 adet; literatür, hikayeler, düzyazı derlemeler ve şiir, 97 adet; 57 tarih, 32 adet.⁵⁸ Bu adeta klasik İslâmî ilimlerin bir müfredatıdır.⁶⁰

Almanca Maier Lexicon kitabında; "Yorulmadan, yılmadan yazan Süyûtî'nin üç yüzden fazla eseri vardır." dedikten sonra, birkaçını bildiriyor.⁶¹

Tefsir, hadis, fıkıh, târih, ahlâk ve tıp kitapları çok kıymetlidir. Eserlerinin bir kısmını bu makalemizde zikrederim:

Tefsir ve Kur'ân-ı kerîme dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) ed-Dürr-ül-Mensûr fit-Tefsîril-Me'sûr.
- 2) et-Tefsîr-ül-Müsned (Tercümân-ül-Kur'ân): Beş cilt.
- 3) el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân.
- 4) en-Nâsîh vel-Mensûh fî'l-Kur'ân.
- 5) Tekmiletü't-Tefsîr eş-Şeyh Celâlüddîn Mahallî.

Hadîse dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) Câmiu's-Sağîr,
- 2) Tedrîbü'r-Râvî,
- 3) Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs.

Fıkıh ilmine dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) Şerhu't-Tenbîh.
- 2) Muhtasarü't-Tenbîh (el-Vâfi).
- 3) el-Eşbâh ve'n-Nezâir.
- 4) Muhtasarü'l-Ahkâmü's-Sultâniyye.
- 5) el-Levâmî' ve'l-Bevârik.
- 6) el-Fetâvâ.

Usûl-i fikh, kelâm ve tasavvufa dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) el-Kevkebü's-Sâtî'
- 2) Şerhü'l-Kevkebi'l-Vikâd
- 3) Tesbîtü'l-Erkân.

⁵⁸ J. Saleh, "Süyûtî ve Eserleri", 74-75.

⁵⁹ J. Saleh, "Süyûtî ve Eserleri", 75.

⁶⁰ J. Saleh, "Süyûtî ve Eserleri", 77.

⁶¹ <https://www.ademder.com/islam-tarihi/37-islam-%C3%A2limleri/647-celaleddin-i-s%C3%BCyuti.html> (Erişim 28 Nisan 2023).

- 4) Te'yîdü'l-Hakîka
- 5) Tenzîhü'l-İ'tikâd ani'l-Hulûli ve'l-İttihâd.
- 6) Tenvîru'l-Halek fî İmkâni Rü'yeti'n-Nebiyi ve'l-Melek.
- 7) Cehdü'l-Kariha.
- 8) Nasîhatü Ehli'l-Îmân fi'r-Reddi alâ Mantuki'l-Yunân.

Lügat, nahv ve sarfa dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) el Müzahir fî Ulûm'il-Lüga.
- 2) Gâyet'ül-İhsân fî Hall'il-İnsân.
- 3) el-İfsâh fî Esmâ'in-Nikâh.
- 4) Dav'ül-Misbâh.
- 5) el-Elmâ' fil-İttibâ'.
- 6) el-İfsâh fî Zevâ'id'il-Kâmûs.
- 7) Cem'ul-Cevâmi' fi'n-Nahv.
- 8) Şerhu Elfiye İbn-i Mâlik.
- 9) Şerhu Şevâhid Mugn'il-Lebîb.
- 10) el-İktirâh fî Usûl'in-Nahv.
- 11) Katr'ün-Nedâ fî Vürûd'il-Hemzeti.

Me'ânî, beyân, bedî ilimlerine dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) Elfiye Ukûd'ül-Cümân fil-Me'ânî vel-Beyân.
- 2) Hall'ül-Ukûd.
- 3) en-Nüketü alâ Telhîs-il-Miftâh.
- 4) el-Bedî'iyye.
- 5) el-Cem'u vet-Tefrîk.
- 6) et-Tahsîs fî Şevâhid'it-Telhîs.

Edebiyâta dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) el-Visâh fî Fevâ'id-in-Nikâh.
- 2) el-Yevâkit.
- 3) Şâyık-ul-Etrec.
- 4) Ref'u Şâh-il-Habeşân.
- 5) Ezhâr'ül-Urûş fî Ahbâr'il-Cüyûş.
- 6) el-Muhâdarât.
- 7) Dürer'ül-Kelim.
- 8) el-Makâmât'ül-Mecmûa.

Târihe dâir eserlerinden bâzıları:

- 1) Tabakât'ül-Huffâz.
- 2) Tabakât'ül-Lügaviyyîn ve'n-Nühât.
- 3) el-Vecîz.
- 4) Tabakât'ül-Müfessirîn.
- 5) Hüsn'ül-Muhâdara.
- 6) Tuhfet'ül-Kirâm fî Ahbâr'il-Ehrâm.
- 7) Tebyîd'üs-Sahîfe bi Menâkıb'il-İmâmı Ebî Hanîfe.
- 8) Tezyîn'ül-Memâlik bi Menâkıb-i İmâm-ı Mâlik.
- 9) Buğyet'ül-Vüât,
- 10) Târih'ül-Hulefâ.

UKÛDÛ'L-CÛMÂN ADLI ESERİNİN ARAP DİLİ VE BELÂGATI AÇISINDAN İNCELENMESİ

Tebliğimizin bu bölümünde Süyûtî'nin elfiyye türünde *Ukûdü'l-Cumân fi İlmi'l Meânî ve'l-Beyân* isimli eserini Arap dili ve belâğatı açısından inceleyip tanıtmış olacağız. Eserimizin incelemesine geçmeden önce elfiyye, Arap dili ve belâğatından kısaca bahsetmemizi konuyu daha anlaşılır hale getireceği kanaatindeyiz.

İslam Düşüncesinde Elfiyye Geleneği

Elfiyye, Arapların, bin sayısını ifade etmek için kullandıkları *elf* (ألف) kelimesine nisbet edilen bir isim olup sözlükte, milâdî takvimin 1000 yıllık zaman dilimini ifade etmektedir. Terim anlamı olarak ise Arap dilindeki kuralları konu edinen 1000'er beyitlik manzumelere verilen isimdir.⁶²

İslam tarihinde eserine Elfiyye ismini veren ilk kişinin orta çağ tıbbının önde gelen temsilcisi Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ (ö. 428/1037) olduğu görülmektedir. *el-Kânûn fi't-Tıbb* adlı kitabının özeti sayılan *el-Elfiyye* adlı manzumesi *el-Urcûze fi't-tıbb* ve *el-Manzûme fi't-tıbb* adları ile de bilinmektedir. İbn Sînâ'nın didaktik türdeki manzumesine *el-Elfiyye* adını vermesinin sonraki dönemlerde İslâmî ilimlerde eser yazan âlimler için bir örnek oluşturduğu ve bunun zamanla bir gelenek halini aldığı görülmektedir.⁶³ Süyûtî'de Arap dili ve belâğatına dair kaleme almış olduğu *Ukûdu'l-cumân fi ilmi'l meânî vel-beyân* adlı eseriyle elfiyye geleneğine katılanlar arasındadır.

Arap Dili

Arap dili insanların dikkatini celp etme hususunda gayet zengin bir dildir. Örneğin Araplar kılıç, at, deve gibi gündelik hayatta sıkça kullandıkları nesnelere ve hayvanlara farklı isimler vererek, Arabistan'ın belirli coğrafyasında dillerini ve zekâlarını ilerletme ve genişletme eğilimi içerisinde olmuşlardır. Arap dilinin fasih ve beliğ oluşu da bundan kaynaklanmaktadır.⁶⁴

Arap dili, sahip olduğu kelime yapısı, fiil çekimi ve telâffuzundaki uyulması gereken kâide ve kurallar açısından diller arasından temayüz etmiş bir dildir.⁶⁵ Arap dilinin farklı yönlerini araştırmayı konu edinen *nahiv*, *sarf*, *tecvit* ve *belagat* gibi ilimler, Arap dilini yanlışlardan korumak için geliştirilen birtakım teknik bilimlerdir. Geliştirilen bu teknik ilimler, daha çok Kur'ân-ı Kerîm'i korumak amacıyla geliştirilmiştir. Bu konuları ihtiva etmekle beraber Arap dili gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser, Sîbeveyhi (ö.180/796)'nin, *nahiv*, *sarf*, *tecvît ve belâgat* ilimlerinin Kâidelerine dair yazmış olduğu "*el-Kitab*" adlı eseridir. *el-Kitab* söz konusu ilimlerin kural ve kâidelerini içermektedir.⁶⁶

Arap Dilinde Belâgat

İbn Fâris (ö. 395/1004), *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*'sında "ب ل غ" maddesinin asıl manasının "*varmak, ulaşmak*" olduğunu belirttikten sonra bu kökten türeyen kelimelerin aldığı manaların bu temel anlam ile olan ilişkisini de belirtir. Örneğin Arapların "هُوَ أَحَقُّ بَلَّغٌ" sözünün "O ahmaktır ama istediğine ulaşır" manasına geldiğini kaydeder. Bulga بُلْغَةٌ kelimesinin, "yetecek miktarda erzak" manasına geldiğini zikrettikten sonra, bununla sanki bu miktarda rızka sahip olan kişi şayet rıza ve kanaat gösterirse, zengin mertebesine ulaşmış olur manasına geldiğini ifade eder. Yine fasih konuşan kişi hakkında kullanılan belâgat (بلاغه) özelliğinin de "kişinin konuşmasıyla istediğine ulaşması"ndan dolayı olduğunu kaydeder.⁶⁷

⁶² Bahşi, *İbn Mâlik*, 10.

⁶³ Bahşi, *İbn Mâlik*, 10.

⁶⁴ Mahmut Esad, *İslam Târîhi*, çev. Ahmet Lütfi Kazancı - Osman Kazancı (İstanbul: Mârifet Yayınları, 1983), 152-153.

⁶⁵ Mehmet Nuri Ayyıldız, "Arap Dili Tarihi ve Arap Gremerinin Ortaya Çıkış Süreci", *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 162.

⁶⁶ Mustafa Kırkız, "Dilbilim Tekniği Açısından Arapçanın Korunmaya Alınışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), 331.

⁶⁷ Hasan Taşdelen, "İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler 4-Belagat İlmi ve Tarihi", ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları 167, 2015), 215.

Câhiliye döneminin ürünü olarak bilinen şiirlerin yapısında yer alan edebi sanatlar, belâgat ilminin temelini, cahiliye döneminden önce atılmış olduğunu göstermektedir. Çünkü cahiliye dönemine dikkat edildiğinde, olgunlaşmış ve kıvamını tamamlamış bir edebî yapıyla kendinden bahset-tirmektedir. Bu dönemin en eski şairlerinden olan İmrü'l-Kays⁶⁸ ve arkadaşlarının söyledikleri kasîdeler, beğenildiğinden dolayı Kâbe'nin duvarına asılarak, insanların kalplerinde yer edinmişlerdir.⁶⁹ Böylelikle cahiliye döneminde ilmi belâgatın tarihi gelişim süreci başlamış oldu. İlmî belâgat Kur'an-ı Kerim'in nüzülü ile zirve noktasına ulaştı. İslamiyetin bidâyetinde Müslümanlar Kur'an-ı Kerim'den manasını anlayamadıkları bir mevzuya rastladıklarında hemen Allah'ın Rasûlü'ne (sav) onu bulamadıklarında sahabeye soru sorup öğreniyorlardı. Fakat İslamiyetinin sınırları genişleyip farklı dillere mensup milletler Müslüman olmaya başlayınca Kur'an-ı Kerim ve hadisi şeriflerin manasının ve inceliklerinin anlaşılması zorlaştı. Durum böyle olunca sahabeden sonra ilimlerin tedvini hususu kaçınılmaz oldu. 14. asırda te'lif ettiği eserlerle adından söz ettiren ve bir güneş misali dünyamızı aydınlatan Süyûtî, hemen hemen bütün ilim dallarında ve belâgat ilimlerinde de eser yazmıştır. Yazımıza mevzubahis olan Süyuti'nin *Ukûdu'l-cümân fi ilmi'l meânî vel-beyân* adlı eseri sadece belâgat nazariyesi ile alakalıdır.

Bu ilmi belâgat (kelamın muktezayı hale mutabık olması) ve tabi'leri, sadece kendisi ile Arap dilinin sırları ve inceliklerinin bilindiği ve Kur'an-ı Kerim'deki i'caz vecihlerinden perdeler açıldığı için nükte bakımından ilimlerin en incesi, mertebe yönünden de en üstünü oldu. Buradaki ilmi belâgattan maksat ilmi meânî ve ilmi beyan, tabi'lerden murad ise ilmi bedî'dir.⁷⁰

Ukûdu'l-cümân fi İlmî'l-Meânî vel-Beyân

Süyûtî'nin 'Ukûdü'l-cümân fi'l-me'ani ve'l-beyan adlı 872'de (1467-68) yazdığı eser, Hatîb el-Kazvinî'nin *Telhîsü'l-miftâh*'ının manzum şeklidir. Ayrıca Süyûtî bu eseri *Hallü'l-'Ukûd* adıyla da şerh etmiştir.⁷¹

Didaktik (Ta'limî/Öğretici) Şiir Yönü

Arap edebiyatında *eş-Şi'ru-Ta'limî* adı verilen didaktik şiirler okuyucularına bilimsel, dinsel, tarihsel, ahlaki vb. bilgiler vermeyi amaçlayan şiirlerdir. Bu tür manzumeler şiirsel duyguları, heyecanları anlatmaktan çok, seçtiği konuyu, konuşma diline yakın bir ifade ile, birbiri ile kafiyeli dizeler halinde anlatan manzumelerdir.⁷²

Bir şiirin didaktik şiir kabul edilmesi için birtakım özelliklere sahip olması gerektiği belirtilmiş ve bunların bir kısmı şöyle sıralanmıştır: Genel olarak recez bahrinin kullanılması; nahiv, belâgat ve arûz gibi ilmî konularla ilgili ve ilmî konuların şerhi mahiyetinde olması; Kur'an, hadis, emsâl ve hikemi istîşhat olarak kullanılması; kolay dil üslubu, ince manalar ve anlamı gösteren tarifler içermesi; alanıyla ilgili bilimsel terimlerin kullanılması; tasvir ve hayale çok az yer verilmesi; ezberlemeyi kolaylaştıracak hafif musiki nağmesine sahip olması; besmele, hamdele ve salvele ile başlayıp bitmesi; mecazdan uzak olması, açık/anlaşılır bir üslûba sahip olması, vb.⁷³

⁶⁸ Necid'de doğdu. Kinde'nin son hükümdarı Hucr'un oğludur. Soyu Güney Arabistan'da yerleştikleri kabul edilen Kahtânîler'e dayanır. Kabilesinin Yemâme bölgesinde Muşakkar denilen yerde veya Himyerîler zamanında Hadramut'ta yerleştiği bilinmektedir. Asıl adının Hunduc, Adî veya Müleyke olduğu kaydedilmektedir. İmrüülkays onun lakabı, daha fazla bilgi için ayrıca bkz. "İMRUÜLKAYS b. HUCR", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Nisan 2023).

⁶⁹ Kırkız, "Dilbilim Tekniği", 329.

⁷⁰ Celalüddin el-Kazvinî Hatib-i Dimaşk, *Telhîsü'l-Miftâh*, ed. Fazilet Neşriyat (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2022), 3.

⁷¹ Özkan, *DİA*, 38/195.

⁷² Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Edebiyatında Didaktik Şiirler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Çoğrafya Fakültesi Dergisi*, 47/2 (2007), 148.

⁷³ Doç. Dr. Yusuf Doğan, *Fahreddîn Divriği ve Arûz Kitabı (Arûz Kasidesi ve Şerhi)* (Bişkek, 2015), 57.

Yazılış Sebebi

Süyûtî, *el-Elfiyye* adlı eseriyle tanınan gramer, sözlük ve kıraat alimi Ebu Abdillah Cemalüddin Muhammed b. Abdillah b. Malik et-Taî el-Endelüsî el-Ceyyanî'den (ö. 672/1274) çok etkilenmiştir.⁷⁴ Öyle ki Süyûtî ilim tahsilinin ilk yıllarında İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sini ezberlemekle⁷⁵ kalmayıp onun üzerine şerh bile yazdı (*Şerhu Elfiyyeti İbn Malik*). Süyûtî'nin *es-Seyfü's-şakîl 'ala Şerhi İbn 'Akîl* adlı haşiyesiyle Bahaeddin İbn Akîl şerhini birleştirmek suretiyle meydana getirdiği bir eserdir. Yine *el-Ferîde fi'n-nahiv*, 885'te (1480) kaleme alınan *el-Elfiyye* üzerine müellifi *el-Metali'u's-sa'ide* adıyla bir şerh yazmış, İbn Zekrî el-Fasî de eseri *el-Mühimmâtü'l-müfîde* ismiyle şerh etmiştir.⁷⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Süyûtî'nin, İbn Mâlik'in *el-Elfiyyesi*'nden etkilenip kendisinin de 1005 beyitten oluşan ve tedrisât faaliyetlerinde pratik fayda sağlayabilecek didaktik bir şiir yazma kantanın yanı sıra Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eserinin özetine olan ihtiyaç *Ukûd'ül-Cümân*'nın nazmedilmesine ortam hazırlamıştır.

Muhtevası

Süyûtî, *Ukûd'ül-Cümân* adlı eserinin giriş bölümünde İslam ilimlerde nesir yöntemi ile kaleme alınan eserler besleme, hamdele ve salvele ile başlamak âdet ve gelenek olduğundan Süyûtî'de bu usûlü eserinin başlangıcında takip etmiş ve hamdele ve salvele ile başladığını şu beyitleri ile ifade etmektedir.

قَالَ الْفَقِيرُ عَابِدُ الرَّحْمَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى النَّبِيَّانِ
وَأَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى النَّبِيِّ أَفْضَحَ الْأَنَامِ⁷⁷

Birinci beyitte “*Rahmân'ın kulu olan fakîr (buradaki fakirden murad müellif kendisinden bahsetmekte), hamd beyan üzere Allah içindir, Allah'a mahsustur*” demektedir.

İkinci beyitte “*Salât ve selâmın en fazîletlisi, en üstünü mahlûkâtın en fasihi olan nebî üzerine yani Muhammed (S.A.V) üzerine olsun*”. Süyûtî'nin hamdele ve salvele ile kitabına başladığı görülmektedir.

Eserin muhtevâsından bahsedecek olursak; tebliğimizin giriş bölümünde de zikrettiğimiz gibi Hatip el-Kazvînî, belâgata dair çalışmalarını Sekkakî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'nun belâgatla ilgili üçüncü bölümünün ihtisarı olan *Telhîsu'l-Miftâh*'ında toplamıştır. İmam Süyûtî de *Ukûd'ül-Cümân* adlı eserinde Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ını nesirden nazma geçirmiştir. Süyûtî'nin bu eserini, aynı şekilde bir mukaddime üç fen (meanî, beyan, bedî') bir de hâtîme olmak üzere beş bölümden oluşturmuştur. Kazvînî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'ı aslında felsefe-mantık ekolüne mensup bir eser olmakla birlikte Süyûtî mantikî tarif ve bölümleri dışarıda bırakarak kendi eserini oluşturmuştur. Süyûtî, belâgatla alakalı mevzuları geçmiş kaynaklardan naklediyorsa da özellikle bedî' ilminde kendi görüş ve tesbitlerini ortaya koymuştur. Kazvînî'nin hacimli olan *Telhîsu'l-Miftâh*'ını 1005 beyitte özetlemiştir.

Bölümleri

Süyûtî'nin elfiyye türünde olan bu eseri bir giriş bölümü, iki mukaddime, üç fen ve bir de hâtîme olmak üzere toplam dört ana bölümden oluşmaktadır. Şimdi bu bölümleri tanıtmaya gayret edeceğiz.

Giriş Bölümü

Bu bölüm yedi beyitten müteşekkildir. Süyûtî bu bölümde Allah Teâl'a'ya hamd, Hz. Peygamber'e (sav) salâtü selamdan sonra ilmi meânî vel beyânla ilgili tanzim ettiği kitabın bir inciye benzetmekte ve aynı zamanda urcûze diye isimlendirmektedir:

⁷⁴ Abdülbâki Turan, “İBN MÂLİK et-TÂÎ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Nisan 2023), 169.

⁷⁵ Özkan, *DİA*, 38/188.

⁷⁶ Özkan, *DİA*, 38/195.

⁷⁷ el-Hâfız Celâleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cümân fi İlmi'l-Meânî vel Beyân*, ed. Şeyh Ahmed ed-Demenhûri (Kâhire, 1939), 2.

وَهَذِهِ أَرْجُوزَةٌ مِثْلُ الْجُمَانِ صَمَّتْهَا عِلْمُ الْمَعَانِي وَالنِّيَانِ

*Meani ve beyan ilmîne tanzim ettiğim şu urcûze inci gibidir.*⁷⁸

Recez, kelime manası itibariyle develerin sağrısında beliren ve kalkarken ayaklarının titremesine sebep olan bir hastalık adıdır.⁷⁹ İlet ve zihaf kaidelerine çokça maruz kalması sebebiyle uğradığı sarsıntı ve değişiklikler yüzünden bahre Halil b. Ahmed tarafından bu ad verilmiştir.⁸⁰ Çünkü *recez* bahrinde bir tam beytin, mısralarından birer tefile (cüz') kaybedip *meczu'* beyit, şatr kaybedip *meştur* beyit ve nihayet şatr bünyesinden de cüz kaybederek *menhuk* (güçsüz) adı verilen beyit çeşitlerine dönüşmesi gibi yoğun değişiklikler görülebilir. Kadim manasıyla *recez*, nazım ve musikiyle alakalı bir terim olup eski Araplar'ın "kasid, remel, *recez*" diye adlandırdıkları belirli konulara tahsis edilmiş şiir nevilerinden birinin adıdır.⁸¹ Bu manada *recez*, aynı adı taşıyan bahrin üçüncü ve dördüncü aruzlarıyla nazmedilen, bir beytin yarısı kadar veya daha kısa olan beyit şekilleriyle (*meştur* ve *menhuk* beyitler) söylenmiş şiirlerdir.⁸²

Recez, Abbâsiler devrinin başlarından itibaren daha çok hikâye, fıkra, tarih, belâgat, arûz, sarf-nahiv, hadis terimleri, siyer, akâid ve fıkıh gibi bilimsel konuların anlatıldığı didaktik manzumelerde kullanılmaya başlanmıştır.⁸³

Mukaddime Bölümü

Mukaddime bölümü 34 beyitten oluşmaktadır. Bu bölümde müellif, fesâhat, belâgat ve belâgatın ilmi meâni ve beyâna hasredilmesinden bahsetmektedir. Birkaç beyitle izah edelim:

يُوصَفُ بِالصَّاحَةِ الْمُرَكَّبِ وَمُفْرَدٍ وَمُنْشِئٍ مُرْتَبٍ

وَعَبْرٌ ثَانٍ صِفُهُ بِالْبَلَاغَةِ وَمِثْلُهَا فِي ذَلِكَ الْبَرَاغَةِ

Birinci beytin manası "*fesâhat ile müfred, kelim, mütekellim vasıflanır*" İkinci beytin anlamı ise "*Belâgat ile ikincisi hariç(yani müfred) diğer ikisini(kelim ve mütekellim) vasıfla. Belâgatın benzeri be-
raa'da olur*".⁸⁴

İzahı: Buradaki الْمُرَكَّبِ ile murad, terkip yani kelim, مُفْرَدٍ ile murad kelime, مُنْشِئٍ ile murad ise mütekellimdir. Yani "fasih kelâm, fasih kelime, fasih mütekellim" diye söylenir. Belâgat ile sadece kelim ve mütekellim vasıflandığına göre; fasih kelim ve fasih mütekellim diye söylenir. İkinci beyitte Süyûtî Kazvîni'den farklı olarak belâgat gibi berâ'a lafzını "mütekellimün bari'un, kelimün bari'un" diye vasıflandırmaktadır.⁸⁵

فَصَّاحَةُ الْمُفْرَدِ أَنْ لَا تَنْفِرَ أَنْ خُرُوفُهُ كَهُجْعٍ وَاسْتَشْرَرَا

وَعَدَمِ الْخُلْفِ لِقَائِنِ جَلِي كَالْحَمْدِ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ

وَقَفْدُهُ غَرَابَةً قَدْ أَرْتَجَا كِفَاهِمَا وَمَرْسِيًا مُسَرَّجًا

Bu üç beytin manası "*Müfred'ni yani kelimenin fesâhati, o kelimenin harflerinin كَهُجْعٍ وَاسْتَشْرَرَا gibi uyumsuz olmamasına, الْأَجَلِّ gibi kural dışılık yani sarf kaidelerine aykırı olmamasına, مُسَرَّجًا kelimesi gibi kelimenin garip olması yani manasının açık olmamasına bağlıdır*".⁸⁶

İzahı: Bu üç beytin ilk bölümünde müellif mevzu anlatmakta, ikinci bölümde ise o konu ile alakalı Arap şiirinde örnekler vermektedir. Birinci beytin izâhı: Kazvîni, devesi hakkında soru sorulan bir bedevînin: "Onu hü'hu' otlamak üzere bıraktım" şeklindeki cevabında yer alan ve siyah renkli bir otun ismi olan kelimesini buna örnek vermektedir. Kazvîni bu kelimenin telaffuzunun son de-

⁷⁸ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân*, 3.

⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, "rcz" md, ts.

⁸⁰ İbn Reşik el-Kahrevânî, *el-'Umde*, ed. Muhammed Karkazân (Beyrut, 1408), 1/270-271.

⁸¹ Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Kavâfi*, ed. İzzet Hasan (Dimaşk, 1390), 68.

⁸² Tefvik Rüşti Topuzluoğlu, "Recez" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010), 34/509.

⁸³ Topuzluoğlu, "Recez", 34/509.

⁸⁴ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân*, 4.

⁸⁵ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân*, 4.

⁸⁶ Hatib-i Dimaşk, *Telhîsu'l-Miftah*, 6-7.

rece güç olduğuna dikkat çekmekte ve fasih olmayan kelimeye örnek göstermektedir.⁸⁷ Diğer taraftan bu derecede olmasa da yine telaffuzu oldukça güç bir kelimeye örnek olarak da İmru'ül-kays'ın (ö. 540 civarı):

غَايِرُهُ مُسْتَشْرَرَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَصِلُ الْعَقَاسُ فِي مُثْنَى وَمُرْسَلٍ

Manası: “Saçın örülü kâkülleri başın yukarısına doğru toplanıp bağlanmış ve (saçın çokluğu dolayısıyla) bağlı olan bölükler örgülü ve örgüsüz saçlar arasında kaybolmuştur.”⁸⁸

Süyûtî kafiyyeye uygun olması için Kazvî'nin مُسْتَشْرَرَاتٌ diye verdiği örneği اسْتَشْرَرَا diye getiriyor. اسْتَشْرَرَا كِهْخَعُعْ وَاَسْتَشْرَرَا kelimelerinin harflerinin arasında uyumsuzluk (Tenâfürü'l-hurûf) olduğu için bu kelimeler fasih değildir. مُسْتَشْرَرَاتٌ kelimesinin yerine مُرْتَفَعَاتٌ demiş olsaydı o zaman bu kelime fasihdir diye denilebilirdi.⁸⁹

İkinci beytin izâhı: Ebü'n-Necm el-İclî'nin⁹⁰ (ö. 125/745'ten önce): الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ “Hamd yüce ve ulu olan Allah'a mahsustur” mısraındaki الْأَجَلِّ kelimesi kıyasa aykırılık yani الْأَجَلِّ şeklinde idgam yapılması îcap ederken şiir zaruretinden dolayı yapılmayıp الْأَجَلِّ diye olduğu için caizdir fakat bu kelime de fesahat yoktur.⁹¹

Üçüncü beytin izahı: Kazvî'nin garip kelime olarak gösterdiği örnek ise Accâc'ın⁹² (ö. 97/715-16) كَفَاهِمَا وَمَرْسِنَا مُسْرَجَا beytindeki مُسْرَجَا kelimesi ile şairin neyi kastettiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bir görüşe göre “Süreyc” isimli bir demirci ustasına nispet edilen “Süreyci” kılıçlarından alınmış bir kelimedir. Şair güzelliğinden bahsettiği kızın burnunun düzgünlük ve incelikte Süreyci kılıcı gibi olduğunu kastetmiştir. Diğer görüşe göre lamba anlamındaki “sirâc” kelimesinden alınmış olup şair bahsettiği kızın burnunun lamba gibi parlak olduğunu ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla bu مُسْرَجَا kelimesi fasih değildir.⁹³

Üçüncü Bölüm (Meânî. Beyân, Bedî')

Üçüncü bölüm üç fenden müteşekkildir. Birinci fen ilmi meânî, ikinci fen ilmi beyân, üçüncü fen ise ilmi bedî'den bahsetmektedir.

Birinci fen yani ilmi meânî 16 ana başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar sırasıyla: İlmi Meânî, Haberin Sıdkı ve Kızbi Mes'elesi, Ahvali İsnadı Haber, Ahvali Müsned-i İleyh, Mes'ele, Ahvali Müsned, Tenbih, Ahvali Mütealikatı Fiil, Kasır, İnşâ, Tenbih, Fasil, Tenbih, Vasıl Fasil, Tezrip, İcaz, İtnap ve Musâvat şeklindedir. İlmi Meânî bölümünde toplam 507 beyit mevcuttur.

İkinci fen yani ilmi beyân, 12 ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla: Teşbih, Kâf Edâtı, Müşebbeh, Teşbihin Kısımları, Teşbihin Özeti, Hakikat ve Mecâz, Gizli Teşbih, İstiâre, İstiâre'i Tahyîliyye, Hâtîme (Mutlak Mecâz), Kinâye'den meydana gelmektedir. Bu bölüm de 190 beyit vardır.

Üçüncü fen yani ilmi bedî' üç ana başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar sırasıyla: İlmi Bedî', Muhassenâtı Mâneviyye ve Muhassenâtı Lafziyye olup kitabın bu kısmında da 201 beyit bulunmaktadır.

⁸⁷ Sedat Şensoy, “Hatîb el-Kazvî'nin de Fesâhat ve Belâgat Kavramları”, *İslam Araştırmaları Dergisi İstanbul* 17 (2007), 97-98.

⁸⁸ Mehmet Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâtî't-Telhîs ve şerhayhi ve hâşiyeti's-Seyyid* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, ts.), 20-22.

⁸⁹ Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân fi İlmi'l-Meânî vel Beyân*, 4.

⁹⁰ Basra ve Kûfe civarında yaşayan Benî İcl kabilesine mensuptur. Emevîler devrinde yaşadığı bilinen İclî'den Muâviye'nin (661-680) sitayişle bahsettiğine bakılırsa o sırada yetişkin bir şair olduğu söylenebilir. Ebü'n-Necm şöhretinin zirvesine Hişâm b. Abdümelik zamanında (724-743) ulaşmış ve Hişâm'ın halifeliliğinin son yıllarında yetmiş yaşlarında vefat etmiştir. Daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Turan Aslan, “Ebü'n-Necm el-Fazl (el-Mufaddal) b. Kudâme er-Râciz el-İclî” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994), 10/338.

⁹¹ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân fi İlmi'l-Meânî vel Beyân*, 4.

⁹² 65 (685) yılında doğdu. Rü'be adındaki üç şairden (Âmidî, s. 121) biri olup Temîm kabilesinde ilim ve edebiyatta ün yapmış bir aileye mensuptur. Amcası Abbas b. Rü'be şiir ve ahbâr rivayetiyle nesep ilminde, babası Accâc recez şiirinde Temîm'in önde gelen simalarındandır. Ayrıca bkz. Rahmi Er, “Ebü'l-Cahhâf (Ebü Abdillâh) Rü'be b. Abdillâh el-Accâc b. Rü'be b. Lebîd et-Temîmî es-Sa'dî” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2008), 35/282.

⁹³ Hatib-i Dimaşk, *Telhîsu'l-Miftah*, 7.

Hâtime Bölümü

Eserin son kısmı olan hâtime bölümünde Süyûtî, şiir hırsızlığı ve bunlarla alakalı olan konulardan bahisle 2 başlık altında toplamıştır. Bu bölüm de toplam 66 beyitten oluşmaktadır.

Konu Anlatımında Kullanılan Üsluplar

Müellifler kitaplarındaki konuları anlatırken kendilerine has bir usûl ve üslup belirleyerek konuları ortaya koymaya çalışmışlardır. Süyûtî eserinde konuları işlerken evvelâ o mevzu ile alakalı bir tanım varsa ona öncelik vermekte, daha sonra da tanımın başlığı altında kısımlar varsa onları izâh etmekte ve her kısım için genellikle örnekler sunmaktadır. Biz de burada metnin nazım olduğunu dikkate alarak eserin geneline hâkim olan üslupları beyitlerden örnekler vererek belirlemeye çalışacağız.

Süyûtî Ukûdü'l Cümân'ın mukaddime bölümünde belâgatla alakalı kısımda şöyle başlamaktadır:

بَلَاغَةُ الْكَلَامِ أَنْ يُطَابِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَقَدْ تَوَافَقَا
فَصَاحَةً وَالْمُقْتَضَى مُخْتَلِفٌ حَسَبَ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ يُؤَلَّفُ

Bu iki beyitte görüldüğü gibi Süyûtî ilk önce kelimedeki belâgatın tanımını “*Kelamın fasih olması ile beraber muktezâyı hale mutâbık(uygun) olmasıdır*”⁹⁴ diye vermekte sonra da tanımda geçen “muktezâyı hal”in makamlarının farklı farklı olduğunu anlatarak şöyle başlamaktadır:

فَمُقْتَضَى تَنكِيرِهِ وَذِكْرِهِ وَالْفَصْلُ الْإِبْجَازُ خِلَافَ غَيْرِهِ
كَذَا خِطَابٌ لِزَكِيٍّ وَالْعَبِيَّ وَكَلِمَةٌ لَهَا مَقَامٌ أجنبي
مَعَ كَلِمَةٍ تَصْنَحُهَا فَالْفِعْلُ ذَا إِنْ لَيْسَ كَالْفِعْلِ الَّذِي تَلَا إِذَا

İlk beyitte “*muktezâyı halin makamlarından tenkîr (nekralık), zikir, fasıl, îcazdan bahsetmekte ve bu makamların her birisi diğerine makamı itibariyle zıt olmaktadır.*”⁹⁵ Böylelikle tenkîr makamı ta’rif makamına, zikir makamı hazif makamına, fasıl makamı vasıl makamına, îcaz makamı itnap ve müsavat makamına zıt olarak gelmektedir.⁹⁶ Müellif kelimedeki belâgatın tarifinde geçen “*muktezâyı hal*”, makamları itibariyle zıt olanları birlikte zikretmiştir.

İkinci beyitte daha önce beyitte geçen makamlara bir benzetme yaparak “*zeki olan şahsa hitap ile gabiye (zekâsı zayıf olan, anlayışsız) hitapta olduğu gibi*”⁹⁷ demek suretiyle örnek vermektedir.

Üçüncü beyitte, “*Her kelime için arkadaşı olan kelime ile birlikte kullanılacağı ecnebî bir makam vardır. Fiilin arkadaşı olan لَيْسَ fiil gibidir, lâkin fiil değildir.*”⁹⁸ Süyûtî eserinin genelinde önce tanım, sonra taksimat, daha sonra da mevzu ile alakalı detaylı izah ve misallerle konuyu pekiştirmektedir. Bir örnek de kitabın ikinci bölümünün ilmi meânî bahsinden verecek olursak:

وَحَدُّهُ عِلْمٌ بِهِ قَدْ تُعْرَفُ أَحْوَالُ لَفْظٍ عَرَبِيٍّ يُؤَلَّفُ
مِمَّا يَهَا تَطَابِقُ لِمُقْتَضَى حَالِ وَحَدِّي سَالِمٌ وَمُرْتَضَى

Süyûtî birinci fennin ilk iki beytinde ilmi meânînin tarif etmektedir. İلمي Meânî “*Arabî lafzın ancak kendisi ile muktezâyı hale mutâbakat ettiği haller kendisi ile bilinen ilimdir. Benim tarifim salim ve razı olunan bir tariftir.*”⁹⁹

Süyûtî, ilmi mânînin tanımını Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ından yaptıktan sonra وَحَدِّي سَالِمٌ وَمُرْتَضَى lafzını kafiye uygun olması için ilave etmektedir. Bu beyitlerin devamında Süyûtî ilmi meânî'nin bablarından bahsetmektedir:

يُحْصَرُ فِي أَحْوَالِ الْإِسْنَادِ وَفِي أَحْوَالِ مُسْنَدِ إِلَيْهِ فَاعْرِفْ
وَمُسْنَدِ تَعَلُّقَاتِ الْفِعْلِ وَالْقَصْرِ وَالْإِنْشَاءِ ثُمَّ الْوَصْلِ
وَالْفَصْلِ وَالْإِبْجَازِ وَالْإِطْنَابِ وَنَحْوِهِ تَأْتِيكَ فِي أَبْوَابِ

⁹⁴ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân*, 7.

⁹⁵ Hatib-i Dimaşk, *Telhîsu'l-Miftâh*, 10.

⁹⁶ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân*, 7.

⁹⁷ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân*, 7.

⁹⁸ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân* f, 7.

⁹⁹ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd'ül-Cumân fî İlmi'l-Meânî vel Beyân*, 9.

Süyûtî bu beyitlerinde “İlmi meânî bablarının Ahvâli isnadı haber, Ahvâli müsnedi ileyh, Ahvâli müsned, Ahvâli müteallikatı fiil, Kasır, İnşa, Fasil-Vasil, İcaz-İtnap- Musâvat olduğunu anla bil. Bu kısımlar ve benzerleri bablarda (sekiz babda) sana gelecek” şeklinde nazmetmektedir.¹⁰⁰ İlmi Meânî niçin sekiz babdan müteşekkil olduğunu ed-Demenhûrî şerhinde şöyle beyan etmektedir; “Kelam ya ihbârî ya da inşâî olur. İster ihbârî olsun ister inşâî olsun kelam için elbette müsned-i ileyh, müsned ve isnad lazımdır. Fiil veya fiil manasına olduğu zaman müsnedin bazı kere müteallikatı olur. İsnad ve teallüktan her bireri ya kasır ile veya kasırsız olur. Biri diğerine yakın olan her cümle ya atıflı ya da atıfsız olur. Belîğ kelam bir faide için asıl murad üzerine ya zâid, müsâvî ya da nâkıs olur”.¹⁰¹ Böylelikle ed-Demenhûrî¹⁰² sekiz bâbı hülâsa etmiş oldu.

Bir örnekte ikinci fennin mecâz bahsinden verelim:

وَقَدْ يُطَلَّقُ الْمَجَازُ فِيمَا غَيْرَ إِعْرَابِهِ بِرَبِّدٍ أَوْ حَنْفٍ عَزَا

لَيْسَ كَمِثْلِهِ يُرِيدُ الْمَثَلُ وَكَاسَأَلِ الْقُرْيَةَ يَغْنَى الْأَهْلًا

Manası: “Bazen mecâz, bir lafzın hazfî veya ziyâdesiyle i’rabı değişen kelimeye itlak olunur (isim verilir). لَيْسَ كَمِثْلِهِ de murad edilen مثل gibi,¹⁰³ واسأل القرية de hazif olunan أهلاً lafzı gibi”.¹⁰⁴

Süyûtî, mutlak mecâz bahsini anlatırken *Telhîsu’l-miftah*’ta geçen aynı konu hakkında verilen örneklerin bazısını zikretmemektedir. Bu kısımda mutlak mecâzın, mecâz bi’z-ziyâde ve mecâz bi’n-noksan diye iki kısım olduğundan bahsedilmektedir. Kazvînî kitabında mecâz bi’z-ziyâde’ye لَيْسَ كَمِثْلِهِ¹⁰⁵ ayetini örnek olarak vermektedir. Görüldüğü üzere bu kısım Ukûd’ül-cümân’da da aynı şekilde verilmekte fakat mecâz bi’n-noksan bahsindeki واسأل القرية¹⁰⁶ ve وجاء ربك¹⁰⁷ ayetinden Süyûtî sadece واسأل القرية¹⁰⁸ ayetini zikretmekle yetinmektedir.¹⁰⁷

Sonuç olarak Süyûtî konulara başlarken konunun tanımı, kısımları, konu ile ilgili örnekler vermekte, bazı yerlerde de Kazvînî’nin eserine ilave veya kısaltmalar yapmaktadır.

Konu Anlatımındaki Şâhitler ve Kullanım Şekilleri

Sahabe asrında temelleri atılan ve İslam topraklarının genişlemesinin ardından Arapların Arap olmayan toplumların kültürleriyle etkilenime girmesine bağlı olarak ortaya çıkan dildeki bozulmaya karşı bir tedbir niteliğinde olan “istişhâd”; sözlükte “Şahit getirmek ve Şahit göstermek” anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁸ Süyûtî’nin *Ukûd’ül-Cümân*’da adlı eserinin konu anlatımında istişhâd olarak kullandığı şâhitler daha ziyade Arap şiiri, Kur’an-ı Kerîm ve ilmi nahivde olduğu gibi Zeyd ve Amr isimleri örneğinde vermektedir. Hadîs-i şeriften istişhâd getirdiği bir örneği tesbit edemedik. Süyuti’nin bu manzûmedeki istişhâd metodunu örneklerle ifâde etmeye çalışacağız.

Kur’an-ı Kerim

Süyûtî’nin eserinde Kur’an’dan âyetleri şâhit göstererek istişhâdda bulunduğu beyitler bulunmaktadır. *Ukûd’ül cümân*’ın İlmi Meânî bölümünün isnadla ilgili konunun haber kısmında mecâzı aklînin inşâî kelamda da olabileceğinden bahsederken şöyle demektedir:

وشاع في الإنشاء والقُرآن بقول يا هَامَانُ مَثَلُ دَانَ

¹⁰⁰ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 9.

¹⁰¹ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 9.

¹⁰² 1101 (1690) yılında Mısır’ın Demenhûr şehrinde doğdu. Küçük yaşta annesini ve babasını kaybettikten sonra Kahire’ye gitti ve Ezher’de öğrenim gördü; Kahire’de bulunan birçok âlimden ders aldı. Arif Aytakin, “Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün’im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994), 149.

¹⁰³ *Kur’ân Yolu* (Erişim 02 Mayıs 2023), el-Yûsuf 12/82.

¹⁰⁴ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 104.

¹⁰⁵ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁰⁶ el-Fecr 89/22.

¹⁰⁷ Hatib-i Dimaşk, *Telhîsu’l-Miftah*, 133.

¹⁰⁸ İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishad--debi-sanat#1> (Erişim 02 Mayıs 2023).

“*Mecâzı aklînin misalleri Kur’an-ı Kerimde inşa’î kelimada çoktur. يَا هَامَانُ* sözü ile buna misal getir.”¹⁰⁹

Süyûtî bu beyitte istişhâd ettiği “يَا هَامَانُ ابْنَ لُيْلَى صَرْخًا” *Ey Hâmân bana bir köşk yap*” diye zikretmeyip nazım içerisinde *يَا هَامَانُ* demek sûretiyle bu âyete işâret etmektedir.

Yine Süyûtî İlmî Meânî’nin beşinci bâbı olan kasır bahsinde, kasrın muhâtabın haline göre; kasrı ifrad, kasrı kalp, kasrı ta’yîn şeklinde üç kısım olduğunu ve kasr yapabilmenin yollarından meşhur olanları atıf, nefyi meal istisnâ, innemâ ve te’hîr edilmesi icap eden kelimenin takdîmi şeklinde dört kısımda ele almıştır. Nefyi meal istisnâ kısmında birçok âyeti kerimelerden delil getirmiştir. Bir örnekler îzah edelim:

وَالنَّفَىٰ مَعَ إِلَّا كَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ مَّا جَمَىٰ إِلَّا أَلَيْدُ¹¹⁰

“*Nefî meal istisnâya Muhammed(sav) ancak rasüldür, müdâfaa(güç kuvvet) sadece eldedir.*”

Bu beytinde Süyûtî “Muhammed(sav) ancak rasüldür”¹¹¹ diyerek âyeti kerîmeyi şiirinde zikrederek nefî meal istisnâya örnek olarak vermektedir.

Bu âyette sahabe Hz. Peygamber’in (sav) vefatının kendilerine ağır gelmesi ve kolay kabullene memeleri sebebiyle vefâtı inkâr menzilesine indirildi ve kasrı ifrad olarak nefyi meal istisnâ kullanılmıştır.¹¹²

Süyûtî üçüncü fende ilmi bedî’in tanımını “*Delâletin açıklığı ve mutâbakata riâyetten sonra kelâmı güzelleştiren vecihler kendisi ile bilinen ilimdir.*”¹¹³ yaptıktan sonra kelâmı güzelleştiren vecihlerin iki kısım olduğundan bahsetmekte ve mutâbakat sanatını mevzuu ederek şöyle ifade etmektedir:

مِنْهُ الطَّبَاقُ بِالنَّصَادِ مَا تَلَّ الْجَمْعُ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ ذِي تَقَابُلِ

فِي جُمْلَةٍ أَوْ نَوْعٍ أَوْ نَوْعَيْنِ لِسْمَيْنِ أَوْ فِعْلَيْنِ أَوْ حَرْفَيْنِ

كَمَثَلِ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ يُحْيِي بُيُوتًا وَآلَهُ تَعْدِيدُ¹¹⁴

“*Tezâd ile mutabakat; birbirine mukâbil cümle, nevi, iki nevi, iki isim, iki fiil, iki harf arasını cem’ etmektedir. Bu tıbak sanatı muhassenâtı mâneviyelerdendir yani kelâmı güzelleştiren vecihlerden bir kısımdır. Bunun çok misali vardır: “onları uyanık zannedersin, halbûki uykudadırlar”¹¹⁵ ve “öldürür ve diriltir”¹¹⁶ âyetlerinde olduğu gibi.*”¹¹⁷

Buradaki birinci âyette geçen *أَيْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ* tıbak san’atı varlık ve yoklukta karşılaştırma yaparak iki isim arasında olmuştur. İkinci âyette de “öldürmek ve diriltmek” manasına olan iki fiili cem’ etmekle tıbak sanatı iki fiil arasında olmuştur.¹¹⁸

Süyûtî, âyetlerden istişhâd getireceği zaman nazmında farklı metotlara da baş vurmuştur. Mesele İlmî meânî’nin ahvâli müsnedi ileyh bâbında gâipten muhâtaba iltifat konusuna şöyle örnek vermektedir;

وَقَدْ يَخْصُ كُلَّ مَوْضِعٍ نَكْتٌ كَمَثَلِ مَا أُمَّ الْكِتَابِ فَذُ حَوْتِ¹¹⁹

“*Ümm’ül Kitap*” diye Sûre’i fatihayı kasederek “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” *Din gününün sahibi, ancak sana ibadet ederiz ve ancak senden yardım isteriz*”¹²⁰ âyetlerini, gâipten muhâtaba iltifat konusuna örnek getirmiştir.

Yine ahvâli müteallikâtı fiil bâbının, müteallıkların takaddümü bahsinde Alak Sûresi’nin ilk âyetine işâretle “sûre” lafzını ilk âyetine muzaf kılarak, “sûre-i ikra” diye sûrenin ismini zikretmeyip, “لِقُرْآنٍ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ”¹²¹ âyetiyle istişhâd ettiği görülmektedir. *Ukûd’ül Cümân*’da şöyle geçmektedir:

¹⁰⁹ Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân*, 14.

¹¹⁰ Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân*, 46.

¹¹¹ Al-i İmran 3/144.

¹¹² Hatib-i Dîmaşk, *Telhîsu’l-Miftah*, 66.

¹¹³ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fî İlmî’l-Meânî vel Beyân*, 108.

¹¹⁴ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fî İlmî’l-Meânî vel Beyân*, 108.

¹¹⁵ el-Kehf 18/18.

¹¹⁶ el-Bakara 2/258.

¹¹⁷ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fî İlmî’l-Meânî vel Beyân*, 109.

¹¹⁸ Hatib-i Dîmaşk, *Telhîsu’l-Miftah*, 136.

¹¹⁹ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fî İlmî’l-Meânî vel Beyân*, 29.

¹²⁰ el-Fatiha 1/4.5

تَقْدِيمُهُ فِي سُرَّةِ إِفْرَأَ فَهِنَا كَانَ الْقِرَاءَةُ الْأَهَمُّ الْمُعْتَنَى¹²²

“İkra’ sûresindeki takdîm, kıraat edilenin çok önemli ve i’tina olunan kelime olmasındandır.”

İzahı: Takdîm, hususîlik ifade ettikten sonra takdîm olunanın şânına ehemmiyet verildiğini ifâde eder إِفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ “Rabbinin adıyla oku.” Bu ayeti kerimede mühim olan kıraattir, onun için إِفْرَأَ takdim olundu. إِفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ ikinci إِفْرَأَ fiiline müteallıktır. Birinci إِفْرَأَ kıraati yap, demektir.¹²³

İlmi meânî’nin icaz itnap müsâvat babında Süyuti ayeti kerîmelerden istişhâd ederken آيَةُ الْقِصَاصِ وَ آيَةُ الْعَدْلِ diye âyetlere isim vererek örnekler vermiştir.¹²⁴

Örneklerde görüldüğü üzere Süyûtî’nin Kur’ân-ı Kerîm’den verdiği şâhitler, nazım içerisinde ya bir kelime ile işâret edilerek ya da âyetin sadece ilgili kısmı zikredilerek kullanılmaktadır. Bazı kı-sımlarda da ümmü’l-kitap, kısas ayeti, adil ayeti gibi ayeti kerimelerin isimlerini söyleyerek istişhad etmiştir. Süyûtî’nin *Telhîs*’ta istişhâd olarak geçen pek çok âyeti kerîmeyi de kelamı uzatmamak için zikretmeyip ihtisâr yaptığı da görülmektedir.

Arap Şiiri

Süyûtî eserinin geneline baktığımızda Arap şiirinden çokça örnekler görmekteyiz. Mesela ilmi meânî bölümünün ahvâli müsnedi ileyh babının son kısmında muktezâyı zâhirin hılafına olan keli-melerden bahsederken kalp bahsine değinmiş ve arap şiirinden çeşitli örnekler vermiştir. Örneğin Ru’be bin Accâc’ın şu beyti gibi:

كَمْ هَمَّةٌ مُعْتَبَرَةٌ أَرْجَاؤُهُ كَأَنَّ لُونَ أَرْضِهِ سَمَاءُهُ¹²⁵

“Ben nice etrafta tozlanmış geniş yerleri geçtim ki, sanki oranın arzının rengi semasının rengidir.”¹²⁶

Süyûtî, Accâc’ın bu beytini olduğu gibi kitabına almıştır. İzâhı: كَأَنَّ لُونَ سَمَاءِهِ أَرْضُهُ diyeceği yerde kalp yapılmıştır. Yapılan bu kalp mübâlağa ifâde etmekle güzel(hoş) bir itibarı olduğu için kabul gö-rülmüştür.¹²⁷

Yine Süyûtî Ebu Tayyip el- Müntebbî’nin Seyfü’d-Devle hakkında söylemiş olduğu şiirinden bir kelimeyi mukaddime bahsinin kelimenin feshatı ile alakalı kısımda örnek vermektedir:

وَقِيلَ وَفَقْدُ كُرْهِهِ فِي السَّمْعِ نَحْوُ جَرَشَاءَ وَدَا ذُو مَنَعٍ¹²⁸

“Bazı âlimler tarafından müfredin(kelimenin) fasih olması için işitmekteki kerâhetten (kulağa hoş gelmeyen, kulağı tırmalayan) جَرَشَاءَ gibi olmamasıdır, denildi.”¹²⁹

İzahı: Süyûtî bu beyitte Mütenebbî’ye¹³⁰ ait olan “ كَرِيمٌ الْجَرَشِيُّ شَرِيفٌ النَّسَبِ ***مُبَارَكٌ الْإِسْمِ أَقْرُ الْقَلْبِ ” *memdü-hun ismi mübârek, lakabı meşhûr, zâtı kerîm, nesebi âlîdir*” manasına olan bu beyitten الْجَرَشِيُّ kelime-sini alarak istişhâd etmiştir. Bu kelime kulağa hoş gelmediği için fasih değildir diye söyleyenler var-dır. Ancak burada düşünmek icap eder.¹³¹

Süyûtî üçüncü bölümün üçüncü fenninde ilmi bedi’den bahsetmekte ve bunlardan birisi de ke-lamı güzelleştiren vecihleri muhasenâtı maneviyye olduğunu ifad etmekte ve onun de iki kısımda

¹²¹ el-Alak 96/1.

¹²² es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 43.

¹²³ Hatib-i Dîmaşk, *Telhîsu’l-Miftah*, 60.

¹²⁴ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 70-71.

¹²⁵ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 31.

¹²⁶ Hatib-i Dîmaşk, *Telhîsu’l-Miftah*, 45.

¹²⁷ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 32.

¹²⁸ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 4.

¹²⁹ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 4.

¹³⁰ 303 (915-16) yılında Kûfe’nin Benî Kinde mahallesinde doğdu. Soyu, Yemen Mezhic kabilesinin kollarından Benî Cu’fi b. Sa’d el-Aşîre’ye dayanır. Şeceresi Ahmed b. Hüseyin b. Mürrre b. Abdülcebâr olarak da geçer. Ayrıca bkz. İsmail Durmuş, “Ebû’t-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu’fi el-Kindî el-Mütenebbî” (İstanbul: TDV İslam Ansiklo-pedisi, 2006), 195.

¹³¹ Hatib-i Dîmaşk, *Telhîsu’l-Miftah*, 7.

nazmetmektedir. Muhassenâtı maneviyye konusunu işlerken de Arap şiirinden örnekler sunmaktadır. Ebû'l-Atâhiye'den¹³² naklen şöyle ifâde etmektedir:

إِنَّ الشَّبَابَ وَالْفَرَاحَ وَالْجِدَّةَ مَفْسَدَةٌ لِلْمَرْءِ أَوْ مَفْسَدَةٌ

“Muhakkak gençlik, boş vakit ve zenginlik kişi için bir fesat kaynağıdır. Ama ne fesat kaynağı!”¹³³

İzahı: Bu beyitte “gençlik, boş vakit ve zenginlik” fesat kaynağı olmakta bir hükümde birleştirilmiştir. Süyûtî cemi’ sanatına misal olarak vermektedir.¹³⁴

Görüldüğü gibi Süyûtî kitabının mukaddime, ilmi meani, ilmi beyan ve ilmi bedi’ başlıkları altında nazmettiği konularda Arap şiirinden kimi yerde tamamını, kimi yerde de beytin ikinci mısrasında alıntı yaparak istişhad etmiştir. Eserin bazı nazımlarındaki örneklemelemlerde Arap şiirlerinden sadece bir kelimeyi alarak istişhâd ederek konuyu nazmetmiştir.

Diğer Muhtelif Örnekler

Süyûtî, klasik Arapça eserlerde geçen bazı örnekleri kullanmıştır. Meânî’nin, ahvali isnâdı haber babında mecâzi aklî konusuna verdiği örneklerin birkaçı şöyledir:

وَشَرَطُهُ قَرِينَةٌ تُقَالُ أَوْ مَعْنَوِيَّةٌ كَمَا يُحَالُ

قِيَامُهُ فِي عَادَةٍ بِالْمُسْنَدِ أَوْ عَقْلٍ أَوْ يَصْدُرُ مِنْ مُوَجِّدٍ

كَهَزَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ الْعَوَى وَجَاءَ بِى إِلَيْكَ حُبُّكَ الْقَوَى¹³⁵

“Mecâzı aklîye mânevi bir karine şarttır. Mânevi karîne de aklen veya âdeten müsnedin müsnedi ileyih ile olan birlikteliğinin mümkün olmamasıdır. Emir doğruluktan ayrılan orduyu hezimete uğrattı. Senin bana olan aşırı sevgin, beni sana getirdi.”¹³⁶

İzahı: هَزَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ الْعَوَى bu misalde emîrin düşman askerlerini tek başına hezîmete uğratmasının âdeten mümkün olmaması karînesi sebebiyle هَزَمَ fiilinin الْأَمِيرِ mecâzı aklîdir. “وَجَاءَ بِى إِلَيْكَ حُبُّكَ الْقَوَى” bu misalde muhabbetin getirmesinin aklen mümkün olmaması karînesi sebebiyle, جَاءَ fiilinin حُبُّكَ lafzındaki zamire isnâdı mecâzı aklîdir.¹³⁷

Yine Süyûtî, ilmi meânînin fasıl vasıl bâbında faslın sebepleri konusunu nazmederken günlük konuşmalardan şöyle örnekler vermektedir:

فَلَاخْتِلَافٍ بَيْنَ إِنْسَانٍ وَخَيْرٍ لَفْظًا وَمَعْنَى أَوْ بِمَعْنَى مُسْتَقَرٍّ

كَمَا تَزِيدُ غَفَرَ الرَّحْمَانَ لَهُ أَوْ فَفَدِ جَامِعِ هُنَاكَ شَمِيلَةً¹³⁸

“İki cümlelerin lafzan ve manen veya yalnız manen ihbârîlik ve inşâilikte ihtilaf ettikleri içindir. Ya da ikisinin arasında ortak yönün olmamasıdır. مَاتَ زَيْدٌ غَفَرَ الرَّحْمَانَ لَهُ zeyd öldü. Allah ona mağfiret etsin.”¹³⁹

İzahı: مَاتَ زَيْدٌ “zeyd öldü” cümlesi hem lafız hem de mana itibariyle ihbârî bir cümledir. Ancak “غَفَرَ الرَّحْمَانَ لَهُ: Rahmân ona mağfiret etsin” cümlesi sadece lafız itibariyle ihbârî, mana itibariyle ise inşâî bir cümledir. Dolayısıyla bu iki cümle arasında ortak nokta olmadığı için araları fasıl (atıfsız geldi) yapıldı.¹⁴⁰

SONUÇ

Arap dilinde yüzlerce mensur eser kaleme alan Süyûtî, belâgatla ilgili olan *Ukûd’ül-Cümân* adlı eserinde ise Kazvî’nin *Telhis’ul Miftâh*’ını nazma geçirmiş ve bu hususta da mâhir olduğunu ortaya

¹³² 130’da (748) Kûfe’de veya Kûfe’nin batısındaki Aynüttemr’de doğdu. Ataları Aneze kabilesinin mevâlâları idi. “Çılgın” anlamına gelen Ebû'l-Atâhiye lakabını niçin aldığı bilinmemektedir. Ayrıca bkz. Erol Ayyıldız, “Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd” (İstanbul, 1994), 10/294.

¹³³ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 122.

¹³⁴ Hatib-i Dîmaşk, *Telhis’ul-Miftah*, 141.

¹³⁵ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 14.

¹³⁶ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 14.

¹³⁷ Hatib-i Dîmaşk, *Telhis’ul-Miftah*, 21.

¹³⁸ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 61.

¹³⁹ es-Süyûtî, *Şerhu Ukûd’ül-Cumân fi İlmi’l-Meânî vel Beyân*, 61.

¹⁴⁰ Hatib-i Dîmaşk, *Telhis’ul-Miftah*, 84.

koymuştur. Süyûtî *Elfiyye* türünde olan bu eserin ilmi meâni bölümünün içeriğini bâblara ayırarak; mukaddime, ilmi beyan, ilmi bedî' ve hâtîme bölümünün içeriğini ise konu başlıkları altında yazmıştır.

Kitabın içeriğine bakıldığında Süyûtî Kazvînî'den bazı bölümleri aynen ictibâs ettiği, bazı konularda ihtisâr yaptığı, bazı yerlerde de özellikle hâtîme bölümünde ise Süyûtî'nin kendi fikir ve görüşlerini nazmettiği görülmektedir. Süyûtî, *Ukûd'ül-Cümân*'da ortaya koyduğu bazı hükümlerde Kur'ân-ı Kerim, Arap şiiirleri ve diğier muhtelif örneklerden istişhâdda bulunmuştur. İstişhâdda kullandığı şâhitleri nazma uyarlayarak gerek atuf yaparak gerekse ilgili yeri kısaca zikrederek yer vermiştir. Tebliğde zikrettiğimiz şâhitleri kitabın genelinden vermeye gayret ettik.

Bu çalışma, ÷lkemizde belâgat alanındaki elfiyye geleneği ile ilgili ilk çalışma olup eserin daha sonra devam etmesini beklediğimiz müteâkip araştırmalar için faydalı olacağı kanaatini taşıtmaktayız. Araştırmamızda öne çıkan ancak sınırları zorlayacak olduğundan ele almadığımız ve bu konuda çalışma yapacaklar için bir öneri olarak; elfiyye geleneğinde olan *Ukûd'ül-Cümân* ile Hatip el-Kazvinî'nin eseri olan *Telhîs'ul Miftâh*'ın karşılaştırılması yine eser üzerine yazılan ed-Demenhûrî'nin şerhu'l Urcûze fi İlmi'l Meânî vel Beyan isimli şerhinin incelenmesi konularını öneri olarak zikredebiliriz.

KAYNAKLAR

- Abdülhay b. Ahmed b. el-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. 8 Cilt. Beyrut, 1966.
- Ahfeş el-Evsat. *Kitâbü'l Kavâfi*. ed. İzzet Hasan. Dımaşk, 1390.
- Aslan, Ahmet Turan. "Ebü'n-Necm el-Fazl (el-Mufaddal) b. Kudâme er-Râciz el-İclî". 10/338. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Aslan, Recep. "İmam Süyûtî'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aslan, Şükrü. "Mahallî". 27/326-327. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Aytekin, Arif. "Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün'im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî". 149-150. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Ayyıldız, Erol. "Ebü İşhâk İsmâil b. el-Kâsım b. Süveyd". 10/294-295. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Ayyıldız, Mehmet Nuri. "Arap Dili Tarihi ve Arap Gremerinin Ortaya Çıkış Süreci". *İğdir Ü. İlahiyyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 155-173.
- Bahşi, Turan. *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından El-Elfiyye Adli Eseri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2014.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*. ed. Aydın Sami Güneyçal. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 14. Basım, 1997.
- Doğan, Doç. Dr. Yusuf. *Fahreddîn Divriği ve Arûz Kitabı(Arûz Kasidesi ve şerhi)*. Bişkek, 2015.
- Durmuş, İsmail. "Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî". 25/156-157. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2022.
- Durmuş, İsmail. "Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fi el-Kindî el-Mütenebbî". 32/195-200. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2006.
- Durmuş, İsmail. "İstişhad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishad--edebi-sanat>
- Er, Rahmi. "Ebü'l-Cahhâf (Ebü Abdillâh) Rû'be b. Abdillâh el-Accâc b. Rû'be b. Lebîd et-Temîmî es-Sa'dî". 35/282. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2008.
- Esad, Mahmut. *İslam Târihi*. çev. Ahmet Lütfi Kazancı - Osman Kazancı. İstanbul: Mârifet Yayınları, 1983.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyecî". 24/154-155. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2001.
- Hatib-i Dımaşk, Celalüddin el-Kazvinî. *Telhîsu'l-Miftah*. ed. Fazilet Neşriyat. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2022.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l Arap*, "rcz" md, ts.
- J. Saleh, Marlis. "Süyûtî ve Eserleri: Memlûk Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri". çev. Ayşe Nur Yamanus. *Meridyen Derneği hadisvesiyer.info* 4/1 (2018), 65-81.

- Kahrevânî, İbn Reşîk el-. *el-'Umde*. ed. Muhammed Karkazân. Beyrut, 1408.
- Kandemir, M.Yaşar. "İbn Hâcer el Askalâni". 19/514-531. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2019.
- Kavas, Ahmet. "Şemeddîn İbn Tolun". 20/415-416. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Kılıç, Hulûsi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul* 38/5 (2010), 380-383.
- Kırkız, Dr.Mustafa. "Dilbilim Tekniği Açısından Arapçanın Korunmaya Alınışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 318-333.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümmam". 21/87-90. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000.
- Koca, Ferhat. "Minhâcül-Vüsûl". 30/113. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020.
- L.Bilge, Mustafa. *Asyût*. 38 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Midilli, Muhammed Enes. "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûklüler Döneminde Kahire İlim Kurumları". *İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi*, 390-411.
- Necmüddîn b. Muhammed el-Gazzî. *el-Kevâkibü's-sâ'ira bi-a'yânî'l-mi'eti'l-âşira*. çev. Cebbûr Cebrâil Süleyman. 1 Cilt, 1945.
- Özel, Ahmet. "Şümünni". 39/261-262. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Özkan, Halit. *Suyûtî*. 38 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Rezûk, Muhammed. "İbn İyâs". 20/97-98. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Süyûtî. *et-Tehaddüs*. çev. Al-Suyûtî Sartain, ts.
- Süyûtî, el-Hâfız Celâleddîn Abdurrahman es-. *Şerhu Ukûd'ül-Cumân fi İlmi'l-Meânî vel Beyân*. ed. Şeyh Ahmed ed-Demenhûri. Kâhire, 1939.
- Şensoy, Sedat. "Hatîb el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları". *İslam Araştırmaları Dergisi İstanbul* 17 (2007), 25-47.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Ulemâ-i Osmaniye'den Altı Zâtın Tercüme-i Hali*. İstanbul: Kütüphâne-i İslam Tüccâr Zâde İbrahim Hilmi, 1321.
- Taşdelen, Hasan. "İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler 4-Belagat İlmi ve Tarihi". ed. İsmail Güler. İstanbul: İsam Yayınları 167, 2015.
- Topuzluoğlu, Tefik Rüştü. "Recez". 34/509-510. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Turan, Abdülbâki. "İBN MÂLİK et-TÂÎ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-malik-et-tai>
- Tuzcu, Kemal. "Klasik Arap Edebiyatında Didaktik Şiirler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Çoğrafya Fakültesi Dergisi*, 148-171.
- Uğur, Mücteba. "Alkamî". 2/468-469. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1989.
- Ürün, Dr Ahmet Kazım. "Arap Dili ve Edebiyatı Açısından es-Suyûtî". *S.Ü Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1995 1994), 79-92.
- Zihni, Mehmet. *el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve hâşiyeti's-Seyyid*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, ts.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "BULKİNÎ, Sâlih b. Ömer". Erişim 27 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bulkini-salih-b-omer>
- "Celaledin-i Süyuti (1445-1505) - ADEMDER". Erişim 02 Nisan 2023. <https://www.ademder.com/islam-tarihi/37-islam-%C3%A2limleri/647-celaledin-i-s%C3%BCyuti.html>
- "Celaledin-i Süyuti (1445-1505) - ADEMDER". Erişim 26 Nisan 2023. <https://www.ademder.com/islam-tarihi/37-islam-%C3%A2limleri/647-celaledin-i-s%C3%BCyuti.html>
- "Celaledin-i Süyuti (1445-1505) - ADEMDER". Erişim 28 Nisan 2023. <https://www.ademder.com/islam-tarihi/37-islam-%C3%A2limleri/647-celaledin-i-s%C3%BCyuti.html>
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "İMRUÜLKAYS b. HUÇR". Erişim 29 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imruulkays-b-hucr>
- Kur'an Yolu*. Erişim 02 Mayıs 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Modernleşme Sürecinde İdeolojik Okumalar ve Türkiye Özelinde Özgün Okumaların İmkkanı Olarak Bilgi-Kültür-Tarih Tecrübesi

Tuğrul Ataş*

ÖZET

*İslamcılık, “kurtuluş” söylemi olarak bir asrı aşkın zamandır –Türkiye özelinde- tartışma konusudur. İslamcılığın ne olduğu, neyi talep ettiği; hangi dilin, vicdanın ve hafızanın taşıyıcısı olduğu, farklı dönemlerde tartışmaların konusu olmuştur. Yine Türkiye’de 2012 yılında yaşanan İslamcılık tartışmaları, bu konuların tartışıldığı kapsamlı son tartışma olma özelliğine sahip olmuştur. Bu tartışmada katılımcılar, Müslümanların tarihsel tecrübeden edindiği birikimleri, İslamcılık parantezinde tanımlama yoluna gitmiş; tarihi süreç içinde “köklü ve haklı” olmalarını “standart” bir tanımla –İslamcılık- ifade etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Hatta katılımcıların içinde, İslamcı olma/olmama halini “zaruret ve kusur” ekse-
ninde tanımlayanlar da olmuştur.*

İslamcılık kavramı; olayların/aktörlerin/dönemlerin özgünlüğünü tek başlıkta “cem” eden bir okuma sürecidir. Bu yönüyle teolojik bir tasnif süreci olabilir. Ama aynı okuma süreci, modernleşmenin ortaya çıkardığı toplumsal problemlerden ve bu problemlerin ortaya çıkardığı “dil” kaynaklı standartlaştırılmış/ideolojik okumalara kapı aralama riskini de barındırmaktadır. Çalışmanın temel problemini bu risk oluşturmaktadır. Sempozyum kapsamında sunacağımız bu bildiri, bu riskleri okuma çabasıdır: İslamcılık özelinde, Müslümanların kullandığı dil; “standart/ideolojik” anlama/anlamlandırma araçlarıyla yapısal bir uyumsuzluk taşır ve bu uyumsuzluk “Bilgi-Kültür-Tarih” başlıklarında okunmaya müsaittir. Bu yüzden bildiri “Bilgi-Kültür-Tarih” başlıklı üç bölümden oluşmaktadır.

Bildiriye “ideoloji” kavramını açıklayarak başlamayı uygun gördük. “İdeoloji” farklı anlamlara ve deneyimlere kapalıdır. İdeolojinin bu yönü, “özgün tecrübeler” ile yapısal uyumsuzluk yaşar. Araştırmanın ortaya koyduğu sonuç; İslam dünyasının bilgi ile kurduğu özgün bağ, deneyimsel bilgi olarak tanımlayabileceğimiz tecrübe, tecrübenin ortaya çıkardığı kültür ve bu kültürün gündelik hayattaki anlam çeşitliliği, ideolojik bir okumayı imkansız hale getirmektedir. Bu sonuca ulaşmak için “ilgili literatür” çalışma zemini olarak seçilmiştir.

Anahtar Kavramlar: İdeoloji, İslamcılık, Bilgi, Kültür, Tarih

GİRİŞ: İDEOLOJİ VE TOPLUM

Tartışmalı bir kavram olarak ideoloji, herkesin ve her kesimin rahatça kullandığı bir kavram olma özelliğine sahiptir ve konu ideoloji olduğunda, “öznenin” ideolojiye yüklediği anlam, “mevcut kabul görmüş” anlamların önüne geçebilmektedir. Bu açıdan, kavramın tanımını yapmak son derece zordur. Bu zorluğun sebebi ise, kavramı kullananların önlerine koydukları sorunların farklı olmasıdır. Bununla beraber eylemcinin, öğrencinin, yazarın, akademisyenin, siyasetçinin bu kavrama kendi tanımlarını yüklemeleri de (-ki ideolojiler “politik hareketlerde yol göstericidir.”¹) ideoloji kavra-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Ian Adams, Political Ideology Today (Manchester: Manchester University Press, 1993), 6.

mında “tanım oluşturma” sürecini zorlaştırmıştır. Bu bağlamda ideolojinin, sosyal bilimlerin *belirsiz*² ve uzlaşmaz malzemelerinden biri olduğu hatta “yeterli (*adequate*)” bir tanımının yapılamayacağı da söylenmiştir.³

*“İdeoloji üzerine kitap yazmak... Böylesine kararsız ve belirsiz bir kavramı anlamaya çalışmakla geçen on iki yılın sonunda geldiğim yer burası... Bir şeyden eminim: Kararsızlık, ideoloji kavramının tarihinin en kararlı ögesi, belirsizlikse kavramın doğasının en belirgin niteleyenidir...”*⁴

Çemil Meriç, ideoloji kavramının ilk kullanıcısının Destutt de Tracy’i olduğu söylemektedir.⁵ Tracy’nin kelimeye yüklediği ortak anlam, genel olarak “*fikir bilimidir.*”⁶ Bu düşünme bilimini, ‘idealler bilimi’ olarak da yorumlayabiliriz. Çünkü ona göre ideoloji, tıpkı bir matematik ve fizik gibi bir bilimdir. Ama ideoloji, özel olarak –idenin- yani düşüncenin bilimi olduğu için daha kapsamlıdır ve hayatın bütün pratik yönlerini içine alır. Tracy, aynı zamanda bilgilenme sürecini “ideoloji” kelimesiyle tanımlamaktadır.

İdeoloji kavramın içeriğinin şekillenmesinde etkili olan kişiler; Bacon ve Marksist nazardan ama Marks’tan farklı bir açılım getiren Althusser’dir.⁷ Marks ise ideoloji kavramına sadece, “Feuerbach Üzerine Tezlerinde”⁸ değinir. Marks, işçilerin kendi yaşam koşullarını yanlış değerlendirmesini, yanlış bilinçlenmesini “camera obscura” örneği ile açıklar ve ideolojinin “yanlış bilinç” olduğunu söyler. İlerleyen tarihlerde ideolojinin bu tanımını Frankfurt Ekolü de “yanlış bilinçlenme” olarak kullanacaktır.

Marksist yorumdaki bu “yanlış bilinç” kavramı, daha erken bir dönemde Bacon’un “idol/ön yargı” öğretisiyle karşımıza çıkmaktadır. Bacon’un İdol öğretinde; İdol eşittir put/ön yargı/yanlış bilinçtir ve dört türü vardır: “Soy, mağara, pazar ve tiyatro” putu. Her yerde karşımıza çıkan bu dört “idol/ön yargı”, daha sonra göreceğimiz üzere, Althusser’de her alanda, her şeye hüküm süren ideoloji şeklini alacaktır. Bacon, modern ideolojiye kavramsal ve anlamsal açıdan temel olan kendi idol öğretisini, şu şekilde ifade eder:

*“İnsan aklını işgal eden ve usta köklerini salan putlar ve yanlış kavramlar; gerçeğin insan aklına girmesine engel olmakla kalmayıp aynı zamanda akla girmesine izin verilen gerçekleri, putlar ve yanlış kavramlar engelliyorlar.”*⁹

Bu açıklamaya dikkat ettiğimizde, fark edeceğimiz ilk şey; Bacon’un “İdol” tanımı ile Marksist “ideoloji” tanımının birbirleriyle olan benzerliğidir. Bacon’un bu tanımı, Marks’ın “yanlış bilinçlenme” tanımına temel olan bir tanımlamadır. Marksist literatür içinde Althusser de ideolojinin –tıpkı Bacon’un putu/önyargısı/yanlış bilinci gibi- hayatın her noktasında karşımıza çıkabileceği dile getirmiştir. Althusser’ e göre ideolojileri yaşatmak için ayrı bir çabaya ihtiyaç yoktur.¹⁰ Bununla birlikte, Althusser, Marks’tan yola çıkmış ve kapsamlı bir ideoloji tanımı yapmıştır. Althusser için ideoloji pratik bir karşılığa/karşıtlığa sahiptir. Onun için ideoloji, karşıdadır ve burjuvadır. Marks karşıya kapitalist sermayeyi koyduğundan “ideolojiyi”, kısıtlı bir sınıfsal mücadele içinde değerlendirmiştir ama Althusser’de karşıtlık bütün olarak “burjuva” iledir. Althusser’in karşıtlık üzerinden ideoloji okuması, bize Habermas’ın ideolojiyi, ideoloji eleştirileri bir tutması ve burjuva öncesi ideolojiye imkân vermemesini¹¹ hatırlatmaktadır. Bu yönüyle ideolojiler, tarihin farklı dönemlerinde benzer tecrübeler eşliğinde ortaya çıktığı sonucunu çıkarabiliriz.

² David Mclellan, *İdeoloji*, çev. Ercüment Özkaya (Ankara: Doruk Yayınları, 1999), 11.

³ Terry Eagleton, *İdeology* (London: Verso, 1991), 1.

⁴ Nur Betül Çelik, *İdeolojin Soy Kütüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 9.

⁵ Cemil Meriç, *Umrandan Uygurlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 261.

⁶ Şerif Mardin, *İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 22.

⁷ Metin Kazancı, “Althusser ile İdeoloji Üzerine Yapılamamış Bir Söyleşi”(Ankara: A.Ü.İletişim Araştırmaları Dergisi 1/2, 2003), 37–54.

⁸ Marx-Engel, *Seçme Yapıtlar*, çev. Ahmet Kardam vd.(Ankara: Sol Yayınları, 1976), 1/15–19.

⁹ Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003), 14.

¹⁰ Louis Althusser, *İdeoloji Ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 104-169.

¹¹ Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik Ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 49.

Toparlamak gerekirse, ideolojiyi/ideolojileri üretim/tüketim ilişki süreçlerinde, “sınır/ nomos/ mekan” kurguları olarak ele alabiliriz. Bu açıdan ideolojiler, bireysel/toplumsal “kimlik” oluşturma süreçleridir. Bu kimliğe sahip olanlar için “ideoloji dışı kimlikler” ontolojik olarak vardır. Bu ideolojinin pragmatik yönüdür. Her şey, ideolojinin/ideolojilerin haklı hedefleriyle açıklanır. Bu “kolaycı” yönü, ideolojinin psikolojik cazibesini oluşturur. İnsanlar bir ideolojiye dâhil olduklarında, diğer insanlar gibi kitle psikolojisiyle hareket etmediklerini düşünürler. Halbuki ideolojik düşünce tarzı, “*kendi sınıfsal çıkarlarını halkın çıkarlarının tamamı gibi sunarak ideolojik söylemine uygunluk vermeye*”¹² çalışan kolektif bir kapsayıcılık/hakikatçilik düzleminde hayat bulur. Bu kolektif süreçte ideoloji, mitsel kavramlara başvursun ya da başvurmasın kullanılan dil, “bilgi/kültür/tarih” okuyuşu ile ideolojinin paydaşlarına önemli bir görev verir: Cenneti ve cehennemi bizler burada, kendimiz meydana getirebiliriz.¹³ Bu bütün ideolojilerin ortak söylemidir. Bu kendinden emin, insanlığı ıslah etmeyi hedefleyen (!) aşkın tavrın neticesinde, bütün ideolojiler “*fetihçi*” ve maalesef kanlı haldedir.¹⁴

İdeolojik Okumalar İçinde İslamcılık Tecrübesi

İdeolojik bağlamda İslamcılık, kronolojik açıdan İslam tarihinin küçük bir bölümüne denk düşen haklı bir tecrübe olma özelliğine sahiptir. Toplumsal bir varoluş denemesi olarak “İslamcılık”, ideolojik bir hüviyete sahip değil gibi görünse de modern okumaların/dilin taşıyıcısı/üreticisi olarak “ideolojik” bir anlama sahiptir. Esasında bir deneyimin “sosyo-siyasi” bir dile/birikime sahip olması, onu ideoloji yapmaz ama tarihsel bağlamıyla İslamcılık; “*sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideolojidir*”.¹⁵ İslamcılığın modernleşmeye karşı gösterdiği reaksiyon ve süreçte kullandığı söylemler/ kavramlar, “aydınlanmacı” bir ideolojinin farklı coğrafi katmanda kendini üretmesi olarak okunabilir.

Bu yönüyle İslamcılık, Müslüman’ın politik tavrını standartlaştırma ve bu standartları dindarlaştırma çabası olmaktan öte, modern dünyada “özne” olmak gibi hedeflere sahiptir. Bu çaba, batı modernleşmesinden bağımsız, “özgün” bir girişim olmadığı için yeni bir “okuma/anlama” sürecine, denk düşmez. Dolayısıyla İslamcılık, toplumsal bağlamda kurduğu “nostaljinin” ve yeni bir “dil/hafızanın/vicdanın” üreticisi olmamıştır. Aksine “bilgi/kültür/tarih” bağlamında yaptığı okumalar ile dışarıdan “yıkmayı” planladığı düşünceyi, içerden “inşa” etmek gibi bir paradoksla yaşamak durumunda kalmıştır.

İslamcılığın tabir olarak tarihin eski dönemlerde kullanılmasından yola çıkarak yapılan yorumlar ve bu yorumlardan, günümüz İslamcılığına meşruiyet sağlama çabası; İslamcılığı ancak -ideolojik bir duruş olarak- kendi içinde tutarlı kılabilir. İdeoloji olarak İslamcılığın, sosyal ve siyasi tüm alanlarda var olmasını isteyebiliriz ama her Mümin’in “*bizzarure*”¹⁶ İslamcı olması gerektiğini düşünmek, ideolojik düşünce şeklin/dilinin ortaya çıkardığı okumalardır. Bu düşünme şeklinin bir sonraki adımı, İslamcı olmayışı, kusur/günah¹⁷ kabul etmek olduğu gibi, “*İslamcılık biterse medeniyet fikri, evrensellik fikri, kardeşlik biter*”¹⁸ gibi aydınlanmacı söylemler olabilir. Bu söylemler, İslamcılığın tarihsel birikimini okuma çabası olarak “anamlı” olabilir ama bir düşüncenin özgün olmayan “bilgi/kültür/tarih” okuması; onu kullandığı “dil” gereğince, modern düşüncenin “ideolojik” tekrarcısı olma tehlikesini barındırır. Süreç, modernliğin kendinde başlayan ve kendi iç dünyasında aşamadığı problemleri de “İslamcılığın” problemi haline getirmek gibi bir tehlikeyle sonuçlanır.

¹² Ernesto Laclau, *İdeoloji ve Politika*, çev. Hüseyin Sarıca (İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 118.

¹³ Remzi Oğuz Arık, *İdeal Ve İdeoloji* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi/Devlet Kitapları, 1969), 26.

¹⁴ Jean-William Lapierre, *İlimler ve İdeolojiler*, çev. Fahrettin Arslan (Ankara: Umran Yayınları, 1971), 20.

¹⁵ Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014), 69.

¹⁶ Ali Bulaç, “İslamcılık Nedir?”, *Zaman* (21 Temmuz 2012). <https://haksozhaber.net/islamcilik-nedir-25349yy.htm>

¹⁷ Hayrettin Karaman, “İslamcılığın Kökü İslam’dadır ve İslamcılık Bitmez”, *Yenişafak* (24 Ağustos 2012). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/islamciligin-koku-islamdadir-ve-islamcilik-bitmez-33734>

¹⁸ Yusuf Kaplan, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, “İslamcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu” (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 799.

İslamcılık bu yönüyle hem kendinin üretmediği problemlerin muhatabı/sorumlusu olmakta hem kullandığı “dil” ile mütemadiyen modernleşen ve kendi deneyiminin dışında var oluş gösteren iddiaların taşıyıcısı olmaktadır. Dil bağlamında, İslamcı söylemin kullandığı kavramlara bakalım: bilim, kültür, tarih, kapitalizm, küreselleşme, aydınlanma, birey, toplum, bilgi, ilerleme... Dilin basit bir iletişim aracı olduğunu düşünüyorsak sorun yok ama dil sadece iletişim sağlayan bir vasıtadan/aletten öte mümeyyiz bir anlama ve göreve sahiptir.¹⁹ Lock, dil düşüncelere araç olur ama bir yandan da “dil düşünce ile doğar ve biçimlenir”²⁰ derken “dil-düşünce” bütünlüğe işaret etmekteydi. Ama dil, kurduğu bağlamlar gereğince “deneyimlere” anlam katma özelliğine de sahiptir. İslamcılık, dilin düşünceyi aşan yönünü görmüş olsaydı, kurtuluşu “bilgi/kültür/tarih” okumalarında değil; deneyim alanlarının inşasında arardı. Bu durumda modernlik, kendi zeminine sabitlenir ve Batı düşüncesinin iç meselesi olarak kalabilirdi.

Giddens modernliğin sonuçlarını incelediği eserinde “*postmodern bir döneme girmek yerine modernliğin sonuçlarının eskisinden daha çok radikalleştiği ve evrenselleştiği başka bir döneme gidiyoruz*”²¹ der. Modernizm bu radikal yönüyle günümüzün en etkili ideolojisi olma özelliğine sahiptir. Radikal bir ideoloji olarak modernizm, bu ideolojik hüviyeti İslamcılarının da sıklıkla başvurduğu aydınlanmanın “bilgi/kültür/tarih” okumaları ile kazandı. Bu kavramlar, sadece modern aklın inşasında önemli bir yere sahip değil aynı zamanda “modernite” eleştirilerinin de merkezindedir. Yine modernleşmeyi “taklit” eden, yeniden üretme peşinde olan hareketler de bu kavramlardan beslenmektedir. Eagleton’un ifadesiyle: “*Din güçten düşmeye başladıkça, çeşitli işlevleri onun varisi olmaya can atanlar arasında kıymetli bir miras gibi bölüştürülür. Bilimsel akılcılık onun öğretisel kesinliğini devralırken, radikal siyaset yeryüzünün çehresini dönüştürme misyonunu miras alır. Estetik anlamda kültür onun tinsel derinliğinin bir kısmını himaye eder.*”²²

MODERN ANLAMLAR: BİLGİ

Bilgi ve bilme süreçlerine dair yapılan çıkarımlar, özünde bir “dil” meselesidir. Bilgi, nötr olmaktan öte, algılayış ve yorumlayış biçimidir.²³ Akıl ve düşünce olarak tercüme edilen ‘logos’un eski Yunanca’da ‘dil’ anlamına gelmesi²⁴, dilin düşünce ile olan kopmaz bağına işaret eder. İnsan, dili ile “an/anı/anlam” inşa eder. Bilgi ve bilginin türevi kavramlar, ortaya çıktığı andan tüketildiği ana kadar dilin bir parçasıdır. *Şu halde dil sadece iletişim aracı değil daha genel olarak toplumun karmaşık bir örgütlenmesi*²⁵ olarak bilgi/bilinç inşa edici özelliğe sahiptir.

Bilgi; amaçtan, zeminden, zamandan, teknikten bağımsız değildir. Bilgi, kendini üreten “dile” ve “değere” bağlıdır. Bu bağlamda, bilgi transferinin “dil/değer” transferi olduğunu bilmek gerekiyor. Bugün İslamcı ideolojinin en ciddi problemi, özgünlük iddiasıyla giriştiği inşa sürecinde, özgün “dil” ve “bilgi” yokluğu problemidir.

Modernizmin İslam dünyasına girişi ile baş gösteren bu “dil/bilgi” problemi, haliyle bir “bilinç” problemi de ortaya çıkarmıştır. Bu sorunun en önemli sebebi ise modern dönemde Müslüman aydınların, *vahiy bilgisine yaklaşır gibi modern bilgiye yaklaşıyor*²⁶ olmalarıdır. Halbuki “bilgi”, bilme süreci kadar özgün içeriğe sahiptir.

Batı dünyasının bilgiyi anlama/anlamlandırma süreci ile İslam dünyasının bilgiyi anlama/anlamlandırma süreci; farklı “amaçlara ve süreçlere” sahiptir. Batıda bilgi, kilise öğretisine karşı

¹⁹ Hans-Gorg Gadamer, *Hakikat Nedir? “İnsan ve Dil”*, çev. Medeni Beyaztaş (İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004), 116.

²⁰ John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınları, 1999), 11.

²¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 11.

²² Terry Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 224.

²³ Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2004), 19.

²⁴ Gadamer, *Hakikat Nedir? “İnsan ve Dil”*, 113.

²⁵ Edgar Morin, *Yitik Paradigma, İnsan Doğası*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017), 73.

²⁶ Ergün Yıldırım, *Türkiye’nin Modernleşmesi Ve İslam* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 135.

-yakın zamana kadar verdiği mücadelenin sonucunda²⁷- bir zafer kazandı. Batılı bilginin kilise karşısında kazandığı bu zafer sonucunda bilim, “*batılların bir yorumu veya değerlendirme biçimi olmaktan çıkıp bir etkinlik, bir eylem, ve egemenlik biçimine*”²⁸ dönüştü. Süreçte modern bilim; “information/form verme/şekle sokma” üzerinden iktidarın “ideolojisi” haline geldi. Habermas da ideolojilerin ancak “*Modern bilim iddiasıyla ortaya çıkmakta*”²⁹ olduğunu söylemektedir.

Batı dünyasında bilgi, modernleşmeyle beraber bir güç olarak görülmüştür. Modernleşme sürecinde Batı düşüncesi, “iktidar” merkezli bilgi alanları üretirken Doğu’da bilgi, “aşkın” anlamlara sahip olmuş, tüm dinlerin “özünü” oluşturmuştur. Mesela, Hinduizmin kutsal kitabı “Veda” bilgi demektir.³⁰ Çinliler için “Buda” bilen kimdir sorusunun cevabıdır.³¹

Bilgi, bir mesele olarak, modernizmin İslam dünyasına girişiyle ortaya çıkmıştır. İslamcılık bu sürece, Batı gibi bilgilenme yolları arayarak cevap verdi. Modern bilginin sahip olduğu özgünlüğüne karşı; İsmail Faruki, Ziyaüddin Serdar, Fazlurrahman, S.Hüseyin Nasr gibi bilginin İslamlaşmasını düşünenler, Nakıp El Attas gibi bilginin batılılaşmaktan kurtulmasını³² isteyen düşünürler, Seyyit Hüseyin Nasr gibi kutsal bir bilime ihtiyaçtan³³ bahseden düşünürler yetişti.

Benzer kaygı ve tespitlerden yola çıkan bu düşünürler; Batılı bilgi anlayışının karşısına “İslami” bilgi anlayışını koyarak dikotomik bir okuma ile Batı düşüncesini sağlama almak durumunda kaldılar. Bu durumda İslamcılar, geçmişte ve günümüzde “Renan” reddiyeleri yazmak durumunda kaldılar. İslamcılık, bilimselci okumalara cevap verme gayreti ile “İslam bilime karşı değildir” tezinin taşıyıcısı oldu. Bu okuma şekli, “İslam” üzerinden bilimi “güç” ve “yetkinlik” olarak sunmaktadır. Açıkça görülmektedir ki bu yargı, “orijine” bilimi yerleştirmektedir. Bu yönüyle umduğumuz sonucu vermemektedir. Modernleşme çabası ile gerçekleştirdiğimiz “bilimsel” okumaların beklediğimiz “bilimselliği” değil; aşmak istediğimiz “Batılılaşmayı” getirmesi de İslamcı ideolojinin yaşadığı trajediye örnek olarak okunabilir.

MODERN ANLAMLAR: KÜLTÜR

Kültür (culture) kelimesi, modern bağlamda iki asırlık geçmişe sahiptir. Kültür üzerine eser veren kişiler de kavramı, “modern” okumalar üzerine inşa etmiştir. Kültürün modern tanımını, 19. yüzyılda Edward Burnett Tylor yapmıştır. Tylor, bu kavramı kompleks bir yapı olarak ele almış ve içine “*bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku ve geleneği*”³⁴ dâhil etmiştir. Batılı araştırmacıların -ilerde değineceğimiz- tarih kavramında olduğu gibi üzerinde ittifak ettiği bir “kültür” tanımı yoktur. Bunun en büyük sebebi; bizler Batı diye bütüncül bir gruplandırma yapsak da kültür kelimesi, *batıdaki her ülkede, farklı bir libasa girmiş olmasıdır*.³⁵ Bununla beraber, kavramı inceleyen disiplinin kendine özgü/özel amaçlarından kaynaklanan belirsizlikler de kültür kavramındaki çeşitliliklerin sebeplerindendir.

Kültür, aydınlanma ile beraber modern dönemde “antropolojik” bir kavram olarak kullanılmıştır. Antropologlar, yeni bir “kültür” yaratma eylemine, insanın fiili ve bilinçli bir şekilde katıldığını, giriştikleri eylemin sonunda ortaya koydukları her şeye “kültür” demişlerdir. O yüzden, yukarıda belirttiğimiz üzere Tylor kültür tanımı içine bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku, geleneği³⁶ dâhil etmiştir. Yine kültürün bu kapsayıcılığına; Murdock’ın kültürün bütünü kendini oluşturan şeylerden

²⁷ Bertrand Russell, *Bilim ve Din Yüzyıllardır Süren Savaş*, çev. Hilmi Yavuz (İstanbul: Varlık Yayınları, 1972), 16-43.

²⁸ Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 42.

²⁹ Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik Ve Bilim*, 49.

³⁰ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Yayınları, Tarihsiz), 645.

³¹ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, 626.

³² S. Nakıp Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M. Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 141-167.

³³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 227-231.

³⁴ Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (London: Bradbury, Evans, and Co., Printers, 1871), 1’den akt. Gustov Jahoda, *Crossroad Between Culture and Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 4.

³⁵ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, 87.

³⁶ Gustov Jahoda, *Crossroad Between Culture and Mind*, 4.

“farklı ve daha büyük bir sentezdir”³⁷ tanımlamasını da örnek verebiliriz. Kültür, bu kapsamlı içeriğiyle modernleşme sürecinde “dinin kapladığı alanın mirasçısı olmaya en yakın aday”³⁸ gösterilmiştir. Eagleton bu bağlamıyla kültür fikrini, “itibarsızlaşmış ilahın belki de en başarılı dublörü”³⁹ olarak betimler. Zaten modern sosyal bilimlerde bilindiği şekliyle “kültür kavramını 1920’lere kadar sosyoloji ve din antropolojisi”⁴⁰ üretmiştir.

Batı modernleşmesinin yaptığı kültür tanımlamalarında “kültüre” yüklediği işlevlerden biri de “din” yapıcılığıdır. Kültür, “din” yapıcı işlevinin yanında, dinin de kültür yapıcı işlevi olduğunu kabul eder. Ama bu işlevsellik içinde kültür, tanrıyı “oyunun dışına atarak” kendini inşa eder. Bu yüzden, Matthew Arnold, kültürü dinden daha kapsayıcı kabul etmiştir. Eliot ise ondan farklı olarak, dinle kültürü birbirinden ayırmanın hatalı olduğunu⁴¹ çünkü, kültür aslında herhangi bir toplumun dinin vücut bulmuş şekli⁴² olduğunu ifade etmiştir. Bu içeriği ile kültür, sadece sosyolojik alanda değil; doğa bilimleri dahil, tüm insani bilimleri egemenliği altına almıştır. Doğa-kültür “dikotomisi” üzerinden kendine alan açan kültür, “doğayı” da bağlamından koparan okuma süreci ortaya çıkarmıştır. İ. Kaya, bu süreçte doğaya biçilen rolün “ideolojik” olduğu söyler. Kaya’ya göre doğa “Batılı toplumların kültür adına ve insanlık namına ortaya koymuş olduğu gelişmeyi öne çıkarmak için başvurduğu”⁴³ icattır. Kendi paradigması içinde kültür kavramı, sadece kendisini değil; kendisi üzerinden inşa ettiği diğer kavramları da (doğa gibi) “ideolojik” okuma alanına almaktadır.

Kurulan bu “ideolojik” egemenlik alanında, “kavramlar” umulanın aksine temel değerlerinden hiçbir zaman kopmamaktadır. Yani kavrama ne kadar özgün bir içerik ve yeni bir anlam yüklemeye çalışırsanız çalışın o kelime asla “müstakil” bir anlamda zihnimizde karşılık bulamayacaktır. Aksine kavram, kurucu değerleri bağlamında aslileşecektir. Bu aslileşme sürecine, Ziya Gökalp’in “hars” girişimi üzerinden örnek verebiliriz: Modernleşme sürecinde Gökalp, kültür kelimesi yerine “hars”⁴⁴ kelimesini teklif etmiş/kullanmıştır. Kültür kavramını, Batı’daki bağlamının dışına çıkarmak için attığı bu adım, istediği sonucu vermemiş; aksine “kültür” kavram olarak “bütün bağlamlarıyla” düşünce hayatımızın bir parçası yapmıştır. Bu özgünleştirme çabası, ilerleyen tarihlerde “milli kültür” okumaları ile de tekrarlanmıştır. Bu okumalarda da kültür, “maddi ve manevi kıymetlerden müteşekkil bir bütün”⁴⁵ olarak ele alınmıştır. Benzer okumaları İslamcılar da “İslam Kültürü, Kültür İnşası, Kültürel Özgürlük” gibi söylemlerle yapmaktadır.

Bugün modern toplumlar, kültürün “evrensel” olduğu iddiasıyla tüm dünyayı evrensel kültürün paydaşı olmaya davet etmektedir. Kültürcü söylemin, istemli ve yüksek sesle dile getirilmesi, “evrensel kültür” kavramının sorgulanmadan kabulüyle sonuçlanmıştır. Halbuki evrensel kültürün muhatabı/nesnesi, “Batılı” düşüncenin içinde yer almayan bizleriz. Öznesi ise her noktaya nüfuz etme çabasıdaki Batı kültürü/modernliğidir. Evrensel kültürün her alanda “var olma hali” ya da Adorno’nun ifadesiyle birbirinden farklı (felsefe ve din, bilim ve sanat, yaşam tarzları ve töreler) bu kadar çok şeyin tek bir kültür sözcüğüyle özetlenişi bizlere “daha en baştan tüm bunları yukarıdan bakarak bir araya toplayan, taksim eden, ölçüp biçen, organize eden bir idari bakışı ele veriyor. Bu yönüyle kültürden söz eden, bilerek ya da bilmeyerek yönetimden söz ediyor demektir”⁴⁶ sözlerini hatırlatıyor.

³⁷ G. P. Murdock, Culture and Society (Pittsburgh: University Of Pittsburgh Press, 1969), 80-86’dan akt. Selçuk Kantarcıoğlu, Türkiye Cumhuriyeti Hükümet Programlarında Kültür (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 5.

³⁸ Terry Eagleton, Tanrı’nın Ölümü ve Kültür, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 160.

³⁹ Eagleton, Tanrı’nın Ölümü ve Kültür, 71.

⁴⁰ Winston Davis, “Din-Kültür Ve Toplum”, Din Sosyolojisine ve Antropolojisine Giriş, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 97.

⁴¹ Thomas S. Eliot, Kültür Üzerine Düşünceler (Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 26.

⁴² Thomas S. Eliot, Kültür Üzerine Düşünceler, 20.

⁴³ İrfan Kaya, “Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik” Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 24/2 (Aralık 2020), 933-949.

⁴⁴ Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, haz. İsmail Aka, Kazım Yaşar Koprıman (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 19.

⁴⁵ Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 56.

⁴⁶ Theodor W. Adorno, Kültür Endüstrisi, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 121.

MODERN ANLAMLAR: TARİH

Tarihin yeri ve önemine dair tartışmalar, aydınlanma süreci ile başlamıştır. İtalyan düşünür Vico'nun 1725 yılında tamamladığı⁴⁷ *La Scienza Nuova* (Yeni bilim) kitabı, tarihin işlevine dair önemli bir pencere açmıştır. Modern dünya, “an/anıyı” hala bu pencereden seyretmektedir. “Yeni bir bilim” olarak tarihin “an/anı/anlama” üzerindeki mevcut etkisini düşündüğümüzde, “Tarih, neden modern dünyada bu denli önemli bir yer tutuyor?” sorusunun cevabını da almış oluyoruz. Bu etkide tarihin “kronolojik” düzlemde ne kadar eski/yeni olduğunun önemi yok: Bilim/disiplin bağlamında, çok yakın bir dönemde ortaya çıkmış ve “kelime olarak *historoloji hiçbir zaman genel bir kullanım*”⁴⁸ alanına sahip olmasa da tarih, modern çağın “ideolojik” okumalarında önemli bir yer tutmaktadır.

Tarihin “ideolojik” konumu, bilim/disiplin olarak tarihin mümkünlüğü ya da yukarda değindiğimiz meşruiyet sorunu ile yakından ilgilidir. Bloch bu meşruiyet sorununa: Bir delikanlının “*Tarih ne işe yarar?*”⁴⁹ sorusuyla dikkat çeker. Bloch, bu sorunun aslında tarihin meşruluğu meselesinden başka bir şey olmadığını söyler. Çünkü tarih, –batılı anlamda- işlev olarak, “ideolojik” okumaların aracı olarak tartışmalı bir konumda bulunmaktadır.

Modern anlamda tarih, kendini Almanlara borçludur. Almanya için -Tarih Asrı- sıfatını veren bu süreç, amacı tarihçilik olan salt disiplinel bir gayretin neticesinde ortaya çıkmamıştır. Nitekim, Alman Tarih Okulu kendi pratik amacını “*Alman ulusunun ve devletinin birliği*”⁵⁰ olarak ortaya koyar. Almanya özelindeki bu durum, tarihin modern anlamdaki işlevinin bir parçasıdır. Zaten “Modern tarihçilik, neden Almanya’da ortaya çıktı?” sorusu, bizi doğrudan Alman siyasi birliğini sağlama çabasına götürmektedir. Burada, “İktidar söylemlerinden bağımsız bir tarih okuması mümkün mü?” sorusunu sormak gerekiyor.

Eğer modern anlamda, tarihi bir “bilim” kabul edersek; tarihin ispatlanabilir ve deneyleştirilebilir olması gerekir. Halbuki, tarih için böyle bir iddia mümkün değildir. O yüzden birçok düşünür, tarihin bilim/disiplin olarak yerini sorgulamaktadır. Evans bu meseleye “*tarih eğer bir bilim değilse tarihçiler, romancı ya da şairlerden özünde farklı mıdır?*”⁵¹ sorusunu sorarak tarihin bir bilim olduğuna dair görüş belirtmeksizin hoşgörü çağrısıyla⁵² işi tatlıya bağlamak ister. Hatta Simmel tarihçinin yaptığı iş edebiliğe yaklaşır, yalnız aralarındaki “*tek fark edebiyatçının anlattığını biçimlerken sahip olduğu özgürlük tarihçide kısmen yoktur*”⁵³ diyerek, tarihin bilimsel olma iddiasına daha radikal bir yaklaşım sergiler. Aksi görüşte olan Marks ve Engel için “*tek bir bilim vardır; o da tarihtir.*”⁵⁴

Bu noktada, “Baba tarih ne işe yarar?” sorusunu soran çocuğun haklılığı ortaya çıkar. Çünkü tarihin ne işe yaradığı, tarihçinin ne yapmak ve ne sonuca varmak istediği ile alakalıdır. Bu noktada tarihçiler “*geçmiş ve bugünkü şeylerle ilgili algımızı biçimlendirerek, olayların seyrinde bir etki yaratırlar.*”⁵⁵ Tarih yazımı, Almanya örneğinde olduğu gibi milli birliğin katalizörü olabilir. Benzer süreç cumhuriyet sonrası, Türk Tarih ve Dil tezlerinde de görülmektedir. Bu coğrafyanın ezeline, Türklerin binlerce yıllık geçmişinin olduğunu ispat için; Türklerin, Sümerler ve Etilerle ilintilendirilmesi, laik cumhuriyetin toprağı vatan kılmak için giriştiği tarih okumasına dayalı, akademik çabalarıdır. Bu noktada, Hilmi Ziya Ülken yaptığı tarih “*...tarafımızdan keşfedilen bir saha olmaktan ziyade yaratılan ve icat edilen bir âlemdir*”⁵⁶ tespitini hatırlamak önem taşıyor.

⁴⁷ Maria Terasa Maiullari, Giambattista Vico (Paris: Unesco International Bureau of Education, 1994), 24/3-4, 733.

⁴⁸ Richard J. Evans, Tarihin Savunusu, çev. Uğur Kocabaşoğlu (Ankara: İmge Yayınları, 1999), 51.

⁴⁹ Marc Bloch, Tarihin Savunusu veya Tarihçilik Mesleği, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 47.

⁵⁰ Doğan Özlem, Tarih Felsefesi (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 146.

⁵¹ Richard J. Evans, Tarihin Savunusu, 68.

⁵² Richard J. Evans, Tarihin Savunusu, 80.

⁵³ George Simmel, Tarih Felsefesinin Problemleri, çev. Gürsel Aytaç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008), 29.

⁵⁴ Karl Marx- Friederich Engels, Alman İdeolojisi, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013), 28.

⁵⁵ Michael Parenti, Gizem Olarak Tarih, çev. Ali Çakıroğlu (İstanbul: Aykırı Yayınları, 2004), 21.

⁵⁶ Hilmi Ziya Ülken, Millet Ve Tarih Şuuru (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008), 241.

Tarih ortaya çıkarken nihai olarak, “geçmişini bilmeyi değil, şimdiki anlamayı hedef edinir.”⁵⁷ Böyle bir durum, hem bizim bilginiz, hem de kişisel ve toplumsal hedeflerimiz açısından bulmacaya dönüşür. Geçmişini bilme isteğimizin, geleceğe dair bilgi edinme isteğinden neşet eder. Ama modern anlamda, ne kadar geçmişini bilirsek -tarihsel açıdan-o kadar geleceğin belirsiz olduğunu görürüz. Çünkü tarihsel olaylar birbirine benzemeyen tekil hadiselerdir. Aydınlanma düşünürleri, doğa kanunlarının gelişimindeki başarı ve değişmezliği referans alarak, doğadaki düzeni, sosyal hayata aktarmak istediler. Aydınlanma düşünürleri, “Doğadaki düzen, tarihte neden olmasın?” düşüncesiyle “tarihin değişmez yasalarını” arama gayreti içine girdi. Tarih bağlamında aydınlanmanın amacı; tarih bir bilimse, diğer bilimler gibi bilinebilir, ispatlanabilir, deneylebilir olduğunu göstermekti.

SONUÇ

İslamcılık dahil tüm ideolojik formlar; modern çağın anahtar kavramlarından “bilgi/ kültür/ tarih” bağlamında “kimlik” üretmektedir. Bu kimlik üretim sürecinde ideolojiler, “standartlaşmış” formları ile farklı deneyimlere, okumalara ve bağlamlara kapalıdır. Bu yönüyle ideolojiler, bireyin gündelik hayatta “kişilik” olarak değil; “kimlik” olarak yaşamasına imkan tanır. Kimlik bu yönüyle, “bireysel” kişilikten farklı olarak “kolektif” bir kapsamın adı olur: “Ben kimim?” sorusunda belirli olan, üretken olan, sorumluluk alan “kişi/lik” olduğu halde; bilinmeyen(kim?), şeyleşmiş, üretilmiş olansa “kim/lik”tir. Bu bağlamıyla ideolojik dil bireyi “kişilik/kimlik” ayrımı üzerinden inşa eder.

İdeolojinin yuvalandığı kolektif kimlik, hayatımızla ilgili ne varsa -beden dahil- deneyimden koparıp “bedenimizi/kişiliğimizi” problem haline getirmektedir. Bugün İslamcılık, “bilgi/kültür/tarih” okumalarıyla kurulmuş teorik zeminde, “özgün” pratik bir hayat inşa etme çabasıdadır. Her şeyin “bilgi” teorileri ile okunduğu, her eylemin, varlığın “kültürel” olduğu, “tarihin” değişmez yasalarının olduğu dünyada “kişi” nerededir? “Öz/gür/gün/lük” arayışının içerik olarak modern olduğu bir aydınlanmacı zeminde, “gerçek hayattan” bahsetmek bile hayatın “simülasyona” dönüştüğünü gösterirken “Varlığı olmayan varlıklar”⁵⁸ haline gelmekteyiz. Bu süreçte İslamcılar, kendi bilgilenme sürecini “aydınlanmacı” bilgi anlayışını zemin tutarak “bilgi, idrak, şuur, hikmet, marifet, hakikat, yakın, sıdk-doğruluk, delil, burhan gibi kelime ve kavramlar...”⁵⁹ mirasını yok sayarak “bilgi” okumaları yapmak zorunda kalmıştır. Kişinin özgürlüğü “tanrının” garantisi altındayken tarihin değişmez yasaları ile kişi özgürlüğü “tarihselci” okumaların nesnesi haline getirilmek durumunda kalmıştır. Aydınlanmacı zeminde gerçekleştirilen bu okumalar neticesinde Samir Amin’in ifadesiyle “sözde kendine özgü ve değişmez değerlere dayanan bir geleceği savundukları için Batılılaşmayı reddedenlerde de aynı kültürcü tutum”⁶⁰ hasıl olmuştur.

Bitirirken belirtmek gerekir ki kurtuluş söylemi olarak İslamcılık, kullandığı aydınlanmacı kavramlar neticesinde, beklediği özgün “dil/hafıza ve vicdan” okumasını gerçekleştirilememiştir. 2012 yılında gerçekleşen son büyük İslamcılık tartışması da asli meseleler olarak kabul edebileceğimiz “bilgi/tarih/kültür” incelemesi üzerinden değil; “öldü-ölmedi / gerekli-gereksiz / iktidar-muhalefet” bağlamında ve maalesef “ideolojinin” gölgesinde, “deneyimin” ötesinde gerçekleşmiştir.

KAYNAKLAR

- Adams, Ian. Political İdeology Today. Manchester: Manchester Universty Press, 1993.
 Adorno, Theodor W.. Kültür Endüstrisi. çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007
 Althusser, Louis. İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

⁵⁷ R. G. Collingwood, Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üzerine Başka Yazılar, çev. A. Hamdi Aydoğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 226.

⁵⁸ Marshall Berman, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, çev. Bülent Peker, Ümit Altuğ (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 29.

⁵⁹ İbrahim Kalın, Barbar Modern Medeni (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 181.

⁶⁰ Samir Amin, Avrupa-Merkezcilik, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 11.

- Amin, Samir. Avrupa-Merkezcilik. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.
- Arık, Remzi Oğuz. İdeal ve İdeoloji. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi/Devlet Kitapları, 1969.
- Attas, S. Nakip. İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi. çev. M. Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Aydın, Mustafa. Bilgi Sosyolojisi. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2004.
- Berman, Marshall. Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor. çev. Bülent Peker, Ümit Altuğ. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994
- Bloch, Marc. Tarihin Savunusu veya Tarihçilik Mesleği. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013
- Bulaç, Ali. "İslamcılık Nedir?". Zaman (21 Temmuz 2012). <http://www.haksozhaber.net/islamcilik-nedir-25349yy.htm>
- Collingwood, Robin George. Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üzerine Başka Yazılar. çev. A. Hamdi Aydoğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Çelik, Nur Betül. İdeolojin Soy Kütüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Davis, Winston. "Din-Kültür ve Toplum". Din Sosyolojisine ve Antropolojisine Giriş. drl. Ali Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Dinler Tarihi Ansiklopedisi. İstanbul: Gelişim Yayınları, Tarihsiz.
- Eagleton, Terry. İdeology, London: Verso, 1991.
- Eagleton, Terry. Tanrı'nın Ölümü ve Kültür. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Eliot, Thomas Stearns. Kültür Üzerine Düşünceler. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Evans, Richard John. Tarihin Savunusu. çev. Uygur Kocabaşoğlu. Ankara: İmge Yayınları, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. Hakikat Nedir?, "İnsan ve Dil". çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004.
- Gencer Bedri. İslam'da Modernleşme. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Giddens, Anthony. Modernliğin Sonuçları. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gökalp, Ziya. Türk Medeniyeti Tarihi. Haz. İsmail Aka, Kazım Yaşar Koprman. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Habermas, Jürgen. İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- İrfan Kaya. "Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 24/2 (Aralık 2020): 933-949. <https://doi.org/10.18505/cuid.788025>
- Jahoda, Gustov. Crossroad Between Culture and Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Kalın, İbrahim. Barbar Modern Medeni. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Kantarcıoğlu, Selçuk. Türkiye Cumhuriyeti Hükümet Programlarında Kültür. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kaplan, Yusuf. "İslamcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu". Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri. ed. İsmail Kara, Asım Öz. 785-801. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayrettin. "İslamcılığın Kökü İslam'dadır ve İslamcılık Bitmez". Yenişafak (24 Ağustos 2012). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/islamciligin-koku-islamdadir-ve-islamcilik-bitmez-33734>
- Kazancı, Metin, "Althusser İle İdeoloji Üzerine Yapılamamış Bir Söyleşi". A. Ü. İletişim Araştırmaları Dergisi 1/2 (2003): 37-54. https://doi.org/10.1501/Iltaras_0000000047
- Laclau, Ernesto. İdeoloji ve Politika. çev. Hüseyin Sarıca. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.
- Lapierre, Jean-William. İlimler ve ideolojiler. çev. Fahrettin Arslan. Ankara: Umran Yayınları, 1971.
- Locke, John. İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınları, 1999.
- Maiullari, Maria Teresa. "Giambattista Vico". Unesco International Bureau of Education 24-3/4, (1994): 731-741
- Mardin, Şerif. İdeoloji, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Marx, Karl-Engel, Friederich. Alman İdeolojisi. çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

- Marx-Engel. Seçme Yapıtlar. çev: Ahmet Kardam vd. 1/15-19. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- McLellan, David. İdeoloji. çev. Ercüment Özkaya. Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
- Meriç, Cemil. Umrandan Uygarlığa. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Morin, Edgar. Yitik Paradigma, İnsan Doğası. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. Bir Kutsal Bilim İhtiyacı. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Özbek, Sinan. İdeoloji Kuramları. İstanbul: Bulut Yayınları, 2003.
- Özlem, Doğan. Tarih Felsefesi. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Parenti, Michael. Gizem Olarak Tarih. çev. Ali Çakıroğlu. İstanbul: Aykırı Yayınları, 2004.
- Russell, Bertrand. Bilim ve Din Yüzyıllardır Süren Savaş. çev. Hilmi Yavuz. İstanbul: Varlık Yayınları, 1972.
- Simmel, George. Tarih Felsefesinin Problemleri. çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Tuna, Korkut. Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Turhan, Mümtaz. Kültür Değişmeleri. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi/Devlet Kitapları, 1969.
- Ülken, Hilmi Ziya. Millet ve Tarih Şuuru. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ergün. Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Âkile Müessesesinin Hukukî Kimliğinin Oluşumunda Medîne Vesîkasının Yeri

Yasin Bostancı*
Doç. Dr. Nazım Hanzade**

ÖZET

Bu bildiri ile amacımız Medîne vesîkası bağlamında âkile müessesesinin hukukî temelini incelemektedir. Fıkıhta klasik tasnifte ukûbât başlığı altında ele alınan âkile sisteminin / uygulamasının geçmişi İslâm öncesi uygulamalara dayanmaktadır. Kabile dayanışması ve sosyal yardımlaşmadan ibaret olan âkile müessesesi İslâm'ın gelişiyle ortadan kalkmamış ve Hz. Muhammed (s.a.s) tarafından revize edilerek uygulanmaya devam etmiştir. Âkile uygulaması cezaların şahsiliği prensibine uygun olmadığı öne sürülerek tartışılmıştır. Bazı İslâm hukukçuları tarafından reddedilmiş olsa da meşrûluğunu öncelikle Hz. Muhammed (s.a.s) Medîne sözleşmesindeki on maddede açıkça göstermiştir. Devam eden süreçte de çeşitli uygulamaları görülmüştür. Âkilenin ceza yönü olduğu kadar toplumsal dayanışma yönü de vardır ve İslâm hukukunda yer almasında kamu düzenine sağladığı katkı önemli etkiye sahiptir. Âkile anlayışının hukukî ve anayasal temeli ise Medîne vesîkası ile sağlanmıştır. Vesîkada kabileler ayrı ayrı isimleriyle yer almış ve birbirlerinin âkilesi kabul edilmişlerdir. Medîne vesîkası yürürlükten kalkmış olsa da âkile anlayışı devam etmiştir. Medîne vesîkası ile hukukî ve anayasal bir hüviyet elde eden âkile müessesesi, Hz. Muhammed (s.a.s) sonrası dönemlerde de İslâm hukuku bünyesine dahil olarak uygulanmış ve İslâm hukukunun toplumsal boyutu açısından ilerlemesine katkı sağlamıştır. Sonuç olarak biz bu çalışmamızda Medîne vesîkasının âkile sistemini uygulama yönünü ve İslâm hukukuna katkısını ortaya koymayı amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler; İslâm Hukuku, Âkile, Medîne Vesîkası, Kısâs, Diyet.

GİRİŞ***

Hz. Muhammed (s.a.s) tarafından kaleme alınan Medîne vesîkası, ilk İslâm devletinin kurucu ilkelerini içermesi nedeniyle oldukça önemli tarihî ve hukukî bir belgedir. Vesîkada yer alan ilkeler sonraki İslâm devletlerinin anayasalarına da kaynaklık teşkil etmiştir. İslâm tarihinde ve hukukundaki etkisine rağmen Medîne vesîkası ilk kez batılı araştırmacılar tarafından araştırma konusu edilerek incelenmiştir. Muhammed Hamidullah'ın tespitlerine göre ise yeryüzünde yazıya geçirilmiş ilk anayasa özelliğini taşımaktadır.

Medîne vesîkasına gösterilen ilginin bir sonucu olarak çok geniş bir literatürün meydana geldiğini ifade edebiliriz. Biz bu bildiride oluşan literatürü tamamıyla değerlendirmeyi amaçlamıyoruz. Biz bu bildirinin giriş bölümünde Medîne vesîkasının isimlendirilmesine, tarihî gerçekliğine, katı-

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

*** Bu bildiri, Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında Doç. Dr. Nazım Hanzade danışmanlığında Yasin Bostancı'ya ait devam etmekte olan tezden türetilmiştir.

lımcılarına, Medîne vesîkasına giden tarihî sürece ve muhtevasına kısaca değineceğiz. Bu kısa girişin ardından İslâm hukukunda yer alan âkile müessesinin Medîne vesîkası bağlamında hukukî temelini tespit etmeye çalışacağız. Âkile ile alakasından dolayı diyete de değineceğiz ve âkileyi ele alarak Medîne vesîkasındaki ilgili maddelere temas edeceğiz.

MEDİNE VESİKASININ İSİMLENDİRİLME PROBLEMİ

Kendisini bir “kitâb” ve “sahîfe” olarak adlandıran Medîne vesîkası (Hamidullah, 2015, s. 168), akademisyenlerin yaklaşımlarındaki çeşitlilik sebebiyle farklı isimler ile anılmıştır. Vesîkayı bir “mukavele” olarak kabul edenler olduğu gibi bu isimlendirmeyi doğru bulmayanlarda olmuştur. Çünkü şahitlerin isimleri ve karşılıklı yeminleri o dönemde “mukavele” için aranan bir koşul olmasına rağmen Medîne vesîkasında bu mevcut değildir (Kocadağ, 2007, s. 6). Ondan bir “muâhede” olarak bahseden hadisçiler olmuşsa da (Özkan, 2018, s. 10) merkezi otoritenin tamamen Hz. Muhammed (s.a.s)’e ait olması sebebiyle bunun “muâhede” olamayacağını ifade edenler de vardır (Kocadağ, 2007, s. 6). Modern çağda ise “anayasa” ve “vesîka” olduğuna dair yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır (Özkan, 2018, s. 10). Batıda ise “vesîka” anlamında “Document”, sonraki süreçte ise “Constitution” yani “anayasa” olarak isimlendirilmiştir (Zeyveli, 2019, s. 19). Muhammed Hamidullah (ö. 2002) Medîne vesîkasını “anayasa” olarak isimlendiren kişilerden biri olup bu görüşünün gerekçelerini de belirtmiştir. Ayrıca bunun dünya daki ilk yazılı anayasa olduğunu iddia etmiştir (Akyüz, 2017, ss. 29, 30). Robert Mantran (ö. 1999) ise vesîkayı dine dayalı bir devlet anayasasının ilk taslağı olarak yorumlamıştır (Mantran, 1981, s. 75). Medîne vesîkasının tarihî gerçekliğe sahip bir belge olması nedeniyle bizde çalışmamızda “vesîka” isimlendirmesini kullanacağız.

MEDİNE VESİKASININ TARİHİ GERÇEKLİĞİ VE KATILIMCILARI

Medîne vesîkasının isimlendirilmesinde ittifak sağlanamadığı gibi yürürlüğe girdiği vakit ile ilgili de ihtilâflar ortaya çıkmıştır (Demirci, 2012, s. 260). Ancak vesîkanın tarihî gerçekliğinde bir kuşku yoktur. İslâm tarihçileri bu vesîkayı nakletmiş (Zeyveli, 2019, s. 70) ve birçok hadis âlimleri de eserlerinde doğrudan ya da dolaylı olarak vesîkanın varlığına değinmişlerdir. Ayrıca vesîkaya ait işaretler bulundurulması açısından ilk dönemde kaleme alınan tefsir kitapları da önemlidir (Özkan, 2018, s. 38, 39). İlk dönem fıkıh eserlerinde de referans olarak Medîne vesîkasına yer verilmiştir (Güneş, 2008, s. 213). Batılı müsteşriklerden de vesîkanın gerçekliğine aykırı hiçbir delilin mevcut olmadığını ifade edenler olmuştur (Akyüz, 2018, s. 111).

Medîne vesîkasının kaleme alındığı sırada Muhâcir ile Ensâr’ın taraf olarak buldukları kesindir (Zeyveli, 2019, s. 92). Müşrikler ise bağımsız olarak vesîkada taraf değillerdi ve sözleşme esnasında mevcut bir reisleri yoktu. Muhtemelen onların katılımı mensup oldukları kabile aracılığı ile gerçekleşmiştir (Özkan, 2018, s. 59). Yahudiler ise burada birtakım haklar elde etmişlerdir ve bazı yükümlülükler ile mesul olmuşlardır (Zeyveli, 2019, s. 92). Ancak Yahudilerin vesîkaya katıldıkları zamana dair araştırmacılar arasında fikir birliği oluşmamıştır (Özkan, 2018, s. 60).

MEDİNE VESİKASINA GİDEN TARİHİ SÜREÇ

Hz. Muhammed (s.a.s)’in Mekke’de üç yıl devam eden gizli davet sürecinden sonra ilk önce yakın akrabalarını uyarması emredilmiş ve açıktan tebliğ ile vazifelendirilmiştir (İbn İshâk, 2018, s. 204). Ancak bu yeni süreç hiç de kolay olmamıştır. Kimi zaman dışarıda rastladığı Kureyş’e mensup tüm hür ve köleler tarafından yalanlanmış (İbn-i Hişam, 2006, I/386) kimi zamanda müşriklerin mecnûn, kâhin, sihirbaz ve şâir gibi kendisine yönelttikleri iftiralar ile karşı karşıya kalmıştır (Sarıçam, 2014, s. 91). Peygamberliği öncesinde kendisine “Muhammed el-Emin” lakabını veren ve problemlerinde onu hakem tayin eden müşrikler (Altıntaş, 1981, s. 110), İslâm’ı açıktan tebliğ etmeye başladığında ise onu müzemmem yani kötülenmiş adam diyerek aşağılamaya çalışmışlardır (İbn-i Hişam, 1971, I/232).

Sözlü tâcizlerin yanı sıra Hz. Muhammed (s.a.s)'den Allah'ı göstermesini, ölüleri diriltmesini, görebilecekleri bir melek indirmesini (Hamidullah, 2015, s. 99) ve daha bir çok mûcize isteyerek akıllarınca onu zor durumda bırakmak istemişlerdir. Hac mevsimi geldiğinde ise dışarıdan Mekke'ye gelen kişilerin Hz. Muhammed (s.a.s) ile görüşmelerine ve İslâm dinî hakkında fikir sahibi olmalarına engel olmak isteyen müşrikler birtakım propagandalar yaparak Hz. Peygamber (s.a.s)'in itibarını kaybetmesini amaçlamışlardır (İbn İshâk, 2018, s. 212). Ayrıca bu amaç doğrultusunda Kur'ân'ın da bir masal olduğu iftirasında bulunmuşlardır (Yılmaz, 2019, s. 71).

Süreç içerisinde Hz. Muhammed (s.a.s)'in karşılaştığı eziyetlerin boyutu değişmiş ve fizikî saldırılarda meydana gelmiştir. Bir defasında müşrikler tarafından bayılıncaya kadar darp edilmiştir (Sarıçam, 2014, s. 93). Başka vakit Ebû Cehil, Kabe'de namaz kılan Hz. Muhammed (s.a.s)'in başından aşağı bir devenin karnını ve bağırsaklarını dökmüştü ve başka bir gün Ukbe ibn Ebî Mu'ayt isimli kişi ise namaz kılan Hz. Peygamber (s.a.s)'i harmanisi ile boğmaya çalışarak suikast girişiminde bulunmuştur (Hamidullah, 2015, s. 93).

Tüm bu saldırılar ile karşılaşan yalnızca Hz. Muhammed (s.a.s) değildi. Sadece Müslüman olmaları nedeniyle suçlanarak dayak yiyen, hapse atılan, şiddetli güneş altında işkence gören, çakıl taşları üzerinde sürüklenen bir çok sahâbe de bu tür eziyetlere uğramıştır (Sarıçam, 2014, ss. 92, 93). Tarihçiler tarafından Müslümanlara eziyet veren önde gelen kişilerin isimleri listelenmiş ve bütün büyük ailelerin bu listelerde isimlerinin yer aldığı görülmüştür (Hamidullah, 2015, s. 92). Bu ise Müslümanların Mekke'de sürdürmüş oldukları mücadelenin boyutunu anlamak açısından önemlidir.

Tüm çabalarının sonuçsuz kalması sonucunda Ebû Talib'e giderek yeğenini ikna etmesini isteyen müşrikler yine istediklerine elde edememişlerdir (İbn İshâk, 2018, s. 207). Son aşamada ise uzlaşma arayışı içerisinde Hz. Muhammed (s.a.s)'e para, kadın hatta Mekke'nin hükümet başkanlığını teklif ederek ne isterse yapmaya hazır olduklarını belirtmişler ve bunun karşılığında sadece İslâm dinini tebliğ etmekten vazgeçmesini şart koşmuşlardır (Hamidullah, 2015, s. 97). Bu durum Mekke'nin büyük aileleri olarak az sayıda Müslüman ile mücadelede başarısız olan müşriklerin içerisine düşmüş oldukları âcizliği gözler önüne sermektedir.

Müşriklerin İslâm'a olan düşmanlıklarının birçok sebebi vardı. Mekke 360 puta sahip bir çeşit putperestliğin merkezi olup her yıl çok sayıda insana ziyaret için ev sahipli yapıyordu. İslâm'ın putları reddetmesi ve Müslümanların sayısının artması Mekkeli müşrikler için ekonomik açıdan büyük bir tehditti (Sertoğlu, 1974, s. 12). Ebû Cehil'in Abdümenâfoğullarına rekabeti sebebiyle Hz. Muhammed (s.a.s)'i inkâr ettiğine dair söylemiş olduğu bir söz ise İslâm'a olan muhalefette kabileler arası rekabetinde etkili olduğunu göstermektedir (Sarıçam, 2014, s. 98). Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.s)'in otoritesi karşısında kendi mevkilerini kaybetmekten de oldukça korkuyorlardı (Altıntaş, 1981, s. 114). Müşriklerin muhalefet etmelerine neden olan bu nevi çok sayıda örnek sıralanabilir.

Müşriklerin en son ki hamlesi ise yıkıcı bir etkide olmuştur. Hâşim ve Muttaliboğullarını Müslümanları korudukları için cezalandırmak isteyen ve Hz. Muhammed (s.a.s)'i öldürmek üzere kendilerine teslim etmelerini sağlamayı amaçlayan müşrikler (Sarıçam, 2014, s. 106) Müslümanları Ebû Talib'in mahallesinde üç yıl süren bir boykota başlamışlar ve çeşitli ambargo uygulamaları ile zor durumda bırakılmışlardır. Bu süreçte şiddetli açlık çeken çocukların ağlama seslerinin mahalle dışında yankılanması (İbn İshâk, 2018, ss. 222, 223) için geldiği noktayı ve Müslümanların içinde buldukları zor durumu göstermesi açısından önemlidir.

Mekke'de yapılabilecek çok bir şeyin kalmaması, şehirdeki güvensizlik ortamı ve Mekke'de Müslümanların sayısının artma ihtimalinin düşüklüğü gibi nedenler yeni yurt arayışlarına neden olmuştur (Watt, 1986, s. 146). Bu arayışlar içerisinde ilk ziyaret Hz. Muhammed (s.a.s)'in amcası olan Abbâs'ın önemli nüfuzuna sahip olduğu Tâif'e yapılmış ve orada aynı zamanda kendisinin de akrabası olduğu üç başkan ile görüşme gerçekleştiren Hz. Peygamber (s.a.s) olumlu bir sonuç elde edememiştir. Hatta Mekke'ye dönüşte Tâif halkı tarafından taşlanarak saldırıya uğramıştır (Hamidullah, 2015, s. 111). Yurt arayışlarının devam ettiği süreçte Hz. Muhammed (s.a.s)'in hac mevsiminde akabede

karşılaştığı Yesrib halkından ve Hazrec kabilesine bağlı altı kişiye İslâm'ı anlatması sonucunda onların Müslüman olması Hz. Peygamber (s.a.s)'in yurt arayışında yolunun açılmasına sebep olmuştur. Diğer yıl ilk görüşmede Müslüman olan altı kişinin de dahil olduğu toplam on Hazrecli ve iki Evsli toplam on iki kişi Hz. Muhammed (s.a.s) ile tekrar akabede görüşmüşler ve ona biat etmişlerdir. Medîne'de İslâm'ı anlatmak ile görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr'in ve diğer Medîneli Müslümanların çabaları sonucunda ise peygamberliğin on üçüncü senesinde ikisi kadın yetmiş beş kişi Hz. Peygamber (s.a.s) ile görüşmek üzere Mekke'ye gelmişler ve biat ederek onu Medîne'ye davet etmişlerdir. Sonraki süreçte ise Rebîülevvel ayında hicret olayı gerçekleşmiştir (Sarıçam, 2014, ss. 111-113).

Mekke'de mevcut olan nizam Medine'de yoktu ve durum daha farklıydı. Medîne halkı Evs ve Hazrec olmak üzere iki kabileye bölünmüştü. İnsanların can güvenliği olmayıp kimse tehlikeye uğramadan mahallesinden ayrılamıyordu (Wellhausen, 1963, s. 3). Ayrıca burada Yahudi nüfusu bakımından da durum Mekke'den farklıydı. Çünkü Mekke'de neredeyse yok diyebilecek kadar az bir Yahudi nüfus varken Medîne'de ise nüfusun yarısını oluşturan Yahudilerdi (Sırma, 2019, s. 15). Arap ve Yahudiler birbirinden ayrı ve uzaklıkta yerlerde ikamet ediyorlardı. Onlar arasında da anlaşmazlıklar ortaya çıkıyordu ve merkezî bir otoritede yoktu (Sarıçam, 2014, s. 130). Hicret sonrasında cami inşaatı ve Ensâr ile Muhâcirin kardeş ilan edilmesi gibi birtakım faaliyetlerden sonra Hz. Muhammed (s.a.s), Mekke Devletine karşı Müslümanların güvenliğini de sağlamak gibi birtakım amaçlar ile Medîne'de bir İslâm Devleti kurmayı istemiştir (Sırma, 2019, ss. 27, 28). Enes'in evinde bir araya gelmiş ve bir Şehir-Devleti kurulması kararı alınmıştır (Hamidullah, 2015, s. 167).

Medîne vesîkasının meydana getirilmesinde Medîne'deki Yahudiler etkili olduğu gibi Hz. Muhammed (s.a.s) İslâm Devletinin kuruluşu sonrasında en büyük düşmanlığı da Yahudilerden görmüş oldu. Onlar katılmış oldukları Medîne vesîkasına ihanette bulununca Medine'den çıkarılmışlardı (Sırma, 2014, ss. 7, 9). Kaynukâoğulları kabilesinden bir Yahudi'nin kuyumcu dükkanında Müslüman bir kadına sataşarak örtüsünü çıkartmasını istemiş ve yaptığı bir şaka sonrasında yaşanan karışıklık neticesinde Kaynukâoğulları kabilesi Medîne'den çıkarılmıştır (Hamidullah, 2015, ss. 479, 480). Uhud harbinde müşrikleri kıskırtan ve Hz. Muhammed (s.a.s)'e suikast düzenlemeyi planlayan Nadîroğulları kabilesi de Medine'den çıkartılan ikinci Yahudi kabilesi olmuştur (Sarıçam, 2014, ss. 224, 225). Kurayzaoğulları kabilesi ise Hendek Savaşı esnasında Müslümanlara ihanet etmişler ve bunun sonucunda koşulsuz olarak teslim olmak mecburiyetinde kalmışlardır (Watt, 2019, ss. 194, 196). Medîne vesîkasının özellikle Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki münasebetleri konu edinmesi ve üç büyük Yahudi kabilesinin Medîne'den çıkartılması sonucunda orada Yahudi bir unsur kalmaması nedeniyle vesîkanın uygulanması kendiliğinden sona ermiştir (Sırma, 2019, s. 80).

MEDİNE VESİKASININ MUHTEVASI

Medîne vesîkası modern anayasa örneklerine göre farklı olsa da maddi olarak anayasa mahiyetine sahiptir (Aydın, 1991, 3/153). Çağımızda hukukî belge özelliğini korumaya devam eden bu vesîkayı kendi döneminin koşullarında ele almak gerekir (Doğan & Turan, 2021, s. 7). İslâm anayasa hukukunda devleti oluşturan unsurlar yani hâkimiyet, ülke ve halk olarak sıralanabilir. Devletin temel organlarını ise yasama, yürütme ve yargı oluşturmaktadır. Ayrıca temel hak ve özgürlüklerde yer almaktadır (Akgündüz, 1997, s. 22, 25, 26, 27). Medîne vesîkasında da bu hususlar mevcuttur.

Madde 39'da "Bu belgenin gösterdiği kişi lehine Yesrib vadisi dahili (cevf) haram bir yer olacaktır" (Hamidullah, 2015, s. 181) şeklinde bir açıklama ile ülke unsuruna yer verilmiştir. Burada cevf diye ifade edilen ve Yesrib vadisi dahil ülkenin sınırları belirlenmiştir. Ka'b b. Malik ülke sınırlarının tespitinde görevlendirilen isim olmuştur. Medîne merkezinden 12 millik bir dairevi sınır ile işaretler konmuştur (Koyuncu, 2009, s. 93). Madde 1'de "Bu kitap Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler ve Müslümanlar ve bunlara uyan ve onlarla birlikte cihad edenler için düzenlenmiştir", Madde 2'de ise "Bunlar diğer insanlardan bağımsız başka bir ümmet oluştururlar" ve Madde 25.a ile de "Benû Avf Yahudileri müminlerle bir ümmet oluştururlar. Müslümanların inandıkları dinleri

kendilerine Yahudilerin dinleri kendilerinedir! Dostları içinde kendileri içinde aynı durum söz konusudur” (Hamidullah, 2015, ss. 177, 178, 180) ifadeleriyle halk unsurundan bahsedilmiştir. Madde 1’de görüldüğü üzere anayasada katılımcı olabilmek için Müslümanlık şartı istenmemiştir (Akyüz, 2018, s. 92). Diğer iki maddede ise ümmet kavramı ile Medîne vesîkasını oluşturan farklı inançlara sahip halk ifade edilmiştir. Burada eşit ülke vatandaşlığı söz konusudur (Doğan & Turan, 2021, s. 88). Medîne vesîkasında Madde 23’de “Üzerinde anlaşmazlığa düştüğünüz herhangi bir şey Allah’a ve Muhammed’e götürülecektir” ve 42’de ise “Bu belgede belirtilen kişiler arasında ortaya çıkmasından korkulan her çeşit öldürme ya da tartışma olaylarının Allah'a ve Muhammed'e götürülmesi gerekir. Allah bu belgeye en sıkı ve titiz bir şekilde uyanların güvencesi olacaktır” (Hamidullah, 2015, ss. 180, 181) maddelerine yer verilerek hâkimiyet unsuru belirtilmiş, egemenliğin Allah ve elçisinde olduğuna işaret edilmiştir.

Madde 23 ve 42’ye göre aynı zamanda yürütmeden de sorumlu kişinin Hz. Muhammed (s.a.s) olduğu sonucu çıkartılabilir. Aynı zamanda bu maddeler yargı ile de ilgilidir. Ayrıca yargıya dair içeriğe sahip başka maddelerde vardır. Madde 13’te “Takva sahibi müminler kendi aralarında karşılıklı saldırıya ve haksız bir fiil işlemeye yönelik olarak bir suç veya bir hakka tecavüz ya da inananlar arasında kargaşa çıkarma niyeti taşıyan kimselere karşı olacaklardır. ve bu kişi onlardan birinin çocuğu bile olsa hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır”, Madde 21’de ise “Ayrıca herhangi bir kimsenin bir müminin ölümüne neden olduğu kesin deliller ile kanıtlanırsa ve öldürülenin velisi razı olmazsa kısas hükümleri uygulanır ve bu durumda bütün müminler ona karşı olurlar. Ancak bunlara, sadece bu kuralın uygulanması için helal olur” ve Madde 22 ile de “Bu belgenin muhtevasını kabul eden Allah ve ahiret gününe inanan müminin bir katile yardım ve yataklık etmesi helal değildir. Kim ona yardım ve yataklık ederse kıyamet günü Allah’ın lanet ve gazabına uğrayacaktır ve o gün kendisinden bir tazminat ya da taviz kabul edilmeyecektir” (Hamidullah, 2015, ss. 178, 180) şeklinde görüldüğü üzere bu maddelerde saldırı, haksız bir fiil, kısas ve suçlunun korunmaması gibi bir takım hususlara değinilmiştir. Böylece Medîne vesîkasında devleti oluşturan unsurlar ve devletin temel organları ile ilgili maddelerde ele alınmıştır.

Devletin unsurları ve temel organları dışında Medîne vesîkasının temel hak ve özgürlüklere değinmesi de önemlidir. Herkes için adalet ve eşitlik hakkının sağlanmasına örnek olarak Madde 13 ve 16 belirtilebilir. Madde 16’da “Yahudilerden bize uyanlar zulme uğramaksızın ve aleyhlerine olan şahıslarla yardımlaşmaksızın bizim yardım ve gözetimimizi hak ederler” (Hamidullah, 2015, s. 179) şeklinde belirtilmiştir. Madde 25.a ile de Müslümanların dinlerini özgürce yaşayabilecekleri gibi Yahudilerin de din ve vicdan hürriyetine sahip oldukları ifade edilmiştir. Madde 25.b “Kim bir başkasına haksızlık eder veya bir suç işlerse sadece şahsına ve aile bireylerine zarar vermiş olacaktır” (Hamidullah, 2015, s. 180) ifadesi ile suçun şahsiliğine vurgu yapmıştır.

Madde 24’te “Harp devam ettiği sürece, Yahudilerde müminler gibi kendi harp giderlerini karşılamak zorundadır”, Madde 37’de “Bir harp durumunda Yahudilerin harcamaları kendilerine, Müslümanların harcamaları kendilerinedir. Şüphesiz bu maddede hedef gösterilen kimselerle savaşanlar kendi aralarında yardımlaşacaktır. Kurallara tam olarak uyulacak ve ters bir davranışta bulunulmayacaktır” ve Madde 38’de ise “Yahudiler, Müslümanlar ile savaştıkları sürece savunma masraflarına katılacaklardır” (Hamidullah, 2015, ss. 180, 181) açıklamaları ile askerî yükümlülükler ifade edilmiştir.

İSLÂM HUKUKUNDA DİYET VE ÂKİLE MÜESSESESİ

İslâm hukukunda diyet ve erş cana ya da organlara yönelik meydana gelen cinayetlerde tatbik edilen medenî müeyyidedir (Paçacı, 2014, s. 88). Diyet farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hanefî hukukçuları, öldürülen kişinin canına bedel olarak verilen mal olarak belirtmişlerdir. Erş ise öldürmenin söz konusu olmadığı cinayetlerde ödenen bedel olarak ifade edilmiştir. Kişinin canına veya organına karşı meydana gelen cinayetlerde verilen bedel olarak da bazı Hanefî hukukçuları tarafından

genel biçimde tarif edilmiştir. Şâfiî hukukçularının da tanımı bu şekildedir. Mâlikî hukukçuları ise özgür insanın öldürülmesi ya da yaralanmasına karşılık verilen bedel olarak tarif etmişlerdir. Şâfiî ve Mâlikî hukukçularına benzer bir tanımda bulunan Hanbelî hukukçularına göre ise meydana gelen öldürme olayı sonucunda mağdur veya onun velisine verilen maldır (Saban, 2016, s. 8).

Diyet bazı Hanefî hukukçularına göre adam öldürme suçundan dolayı ödenir. Öldürmeler ise: Kasıt unsuru bulunan, kasıtlı olarak öldürmeye benzer, hata ile öldürme, hata yerine sayılabilecek öldürme ve ölüme neden olmak üzere beş şekildedir. Şâfiî ve Hanbelî hukukçularının oluşturduğu cumhur ise kasıt unsuru bulunan, kasıtlı öldürmeye benzer ve hata ile olmak üzere üçe ayırmışlardır. Mâlikî hukukçuları ise ikiye ayırmışlar, kasıt unsuru bulunan ve hata ile öldürme olarak ifade etmişlerdir (Paçacı, 2014, s. 89). Hata ile sonuçlanan ölümlerde suçluya verilen ceza ise diyet ve kefârettir (Mert, 2010, s. 57). Ancak suçluya kısas cezası verildiği halde kısas isteme hakkına sahip kişilerin tamamının ya da birisinin bu cezadan vazgeçip diyet talep etmesi veya bir nedenden dolayı kısas cezası tatbik edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda da suçluya diyet cezası verilebilir (Akbulut, 2003, s. 171). Kur'ân kasıt unsuru bulunan öldürme olayında kısası emretmiş olsa da kısıstan vazgeçilmesi durumunda cezanın diyete çevrilebileceğine de işarette bulunmuştur (Manav, 2020, ss. 41, 42). Ancak kasıt unsuru bulunan öldürme olayında asıl cezanın kısas olması nedeniyle diyet ödenmesi durumunda belirlenmiş bir miktar bulunmamaktadır. Suçlu ve maktul velisinin uzlaştıkları bir miktarda ödeme yapılır. Ayrıca kısas cezasının diyete çevrilmesi için suçlunun da bunu kabul etmiş olması gerekir (Paçacı, 2014, s. 89). Ancak Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları suçlunun kabul etmesine gerek olmaksızın ölenin yakınlarının diyet bedeli ile suçluyu affedebileceği görüşündedirler (Manav, 2020, s. 42).

İslâm hukukunda diyet Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabittir (Mert, 2010, s. 57). Kur'ân diyet uygulamasını meşrû kabul etmiş olsa da ödenecek diyet miktarına açık bir biçimde yer verilmemiştir. Hz. Muhammed (s.a.s) ise detaylı olarak bu miktarı açıklamıştır. Özgür adamın öldürülmesi durumunda ise diyet miktarının yüz deve olduğunda ise icmâ olduğu ifade edilmiştir (Saban, 2016, ss. 9, 10).

İslâm hukukunda diyet altın, gümüş ve deve şeklinde üç tür mal ile ödenebilmektedir. Altın ile gerçekleşen ödemelerde miktar bin dinar, gümüşte on bin dirhem ve deve ise 100 deve olarak belirlenmiştir (Mert, 2010, s. 58). Ancak bazı hadis eserlerinde 200 sığır, 2000 koyun ya da 200 elbise olarak ödenebileceği de yer almaktadır. Öldürme olayında kasıt unsurunun bulunması ya da hata ile gerçekleşmesi deve sayısına değiştirmese de tür ve niteliklerine tesir eder. Örneğin kasıt unsuru bulunması ya da kasta benzer bir öldürme olayında develerin bir, iki, üç ve dört yaşlarını tamamlamış olmaları ve tüm yaş kümesinden 25 adet olmak üzere toplamda 100 dişi deve ödenmesi istenir. Hata ile gerçekleşen öldürmeler ise dört yaş grubunda 25 adet yerine 20 adet dişi deve ve bir yaşını tamamlamış 20 erkek deve olmak üzere toplam 100 deve ödenmesi talep edilmiştir (Akbulut, 2003, s. 172). Hadisler incelendiğinde diyet ödemelerinde devenin esas kabul edildiği, altın ve gümüşün ise deveye göre değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s) devenin fiyatının yükselmesi durumunda diyetin bedelini de yükseltmiş devenin fiyatı düşünce ise diyet bedelini düşürmüştür. Hz. Ömer'inde uygulaması bu şekilde olmuştur (Paçacı, 2014, s. 90). Ceninin ölümü sonrasında ödenmesi gereken diyet ise Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından bir köle ya da cariye olarak belirlenmiştir (Manav, 2020, s. 42). Kadının diyeti ise erkeğin yarısı kadar kabul edilmiştir ve üç sene süresince üç taksit halinde ödenir (Akbulut, 2003, s. 172). Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik rivayetler doğrultusunda diyeti 100 deve, 1.000 dinar altın ya da 10.000 dirhem gümüş olarak belirtmişlerdir. İmameyn ise bunların yanında 200 sığır, 2000 koyun ve 200 elbise ile de ödeme yapılabileceği görüşündedir. İmam Ahmed b. Hanbelî'de bu görüştedir. Şâfiî ve Hanbelî hukukçularının çoğunluğuna göre ise ödeme deve ile yapılmalı ve devenin bulunmaması durumunda değeri diyet olarak ödenmelidir (Paçacı, 2014, ss. 90, 91). Yaralama durumlarında ise göz, kulak, burun ve diş gibi belirli organlar için ödenecek bedel sabitken diğerlerinde ise acının büyüklüğüne göre hâkimin kararına kalmıştır (Özgenç, 2021, s. 213).

Hata sonucu meydana gelen öldürme olaylarında zimmî hükmünde olan Ehl-i Kitap içinde diyet ödemesi yapılır. Müslüman ile Ehl-i Kitap arasında diyet bedelinde bir değişiklik bulunmamaktadır. İslâm devletinde bulunan müste'nin de hata ile öldürülmesi sonucunda aynı diyet ödemesi gerçekleşir (Mert, 2010, ss. 57, 58).

Diyet, kısas cezası sonucunda meydana gelecek suçlu yakınlarının mağduriyetlerini azaltacak bir işlev yürütmektedir. Diğer taraftan ise iktisadî açıdan ağır bir yükümlülük ortaya çıkarması nedeniyle başka mağduriyetler söz konusu olabilmektedir. İslâm hukuku âkile müessesesi ile suçlu ve yakınlarının mağduriyetlerini azaltabilmeyi amaçlayarak ikinci bir mağduriyete mâni olmaya çalışmıştır (Manav, 2020, ss. 99, 100). Âkile, kasıt unsuru mevcut olmaksızın taksirli bir öldürme ya da yaralama olayında suçu işleyen kişi adına ödenecek diyeti üstlenen kişiler topluluğunun genel ismidir (Sağlam, 2011, s. 266). Tanımda da ifade edildiği üzere kasıt unsurunun mevcut olmaması gerekir çünkü kasıtlı olarak işlenen cinayetlerde âkile bu diyeti ödemekle yükümlü değildir (Mert, 2010, s. 58). Ayrıca işlenen suçun kanıt bulunmaksızın yalnızca iftira ile sabit olması durumunda da âkile diyeti ödemekle yükümlü değildir. Taraflar arasında yapılan bir sulh ile ödenecek olan diyette de âkile yükümlü değildir. Bu şekilde âkile bireylerinin aleyhine olabilecek her çeşit gizli anlaşmayı engellemek amaçlanmıştır (Aktan, 1989, 2/248).

Âkile müessesesi ile öldürülen veya yaralanmak suretiyle mağdur konumunda olan şahsın kanı yerde bırakılmamış ve öldürülen kişinin yakınlarının uğrayacağı maddi kayıpta karşılanmış olur (Saban, 2016, s. 80). Görüldüğü gibi Âkile bir sigorta ve otokontrol görevini yerine getirmektedir. Bu sayede suçlu karşı karşıya kaldığı diyeti tek başına ödeme zorluğundan kurtulur ve suçlu yakınları da kan davası gibi karşılaşılabilecekleri mağduriyetlerden emin olur (Manav, 2020, s. 100). Ayrıca bu müessese ile âkile bireylerinin birbirlerini denetlenmesi sağlanmaktadır. Özellikle suç işleme olasılığı yüksek olan tehlikeli kişiler âkilenin diğer bireyleri tarafından kontrol edilirler (Özgenç, 2021, s. 214).

İslâm hukukçularından bazıları cezaların şahsîliği prensibi ile alakalı âyetleri delil göstererek âkile müessesesini kabul etmemişlerdir. Ancak bunun meşrûluğu Hz. Muhammed (s.a.s)'in uygulamalarına dayanır ve tüm fıkıh mezheplerince de kabul edilmiştir (Manav, 2020, s. 100). Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri kasıt unsuru bulunmayan cinayetlerde bu ödemenin âkile tarafından yapılacağı görüşünü savunmuşlardır. Ancak Osman el-Betti (ö. 143/760), İbn-i Uleyye ve Ebu Bekir el-Asam gibi isimler cumhurun aksine görüş ifade etmişler ve diyeti ödemekle yükümlü kişinin sadece suçlu olduğunu savunmuşlardır. Her iki tarafta Kur'ân ve sünnet ile görüşlerini kanıtlamaya çalışmışlardır (Saban, 2016, s. 82). İslâm ceza hukukunun sosyolojik tekâmülü açısından oldukça mühim bir müessese olan âkile, Hanefî hukukçularına göre asıl suçlu olan kişinin yükünü azaltma niteliğinde bir intikaldir (Aktan, 1989, 2/248). Yani Âkilenin ceza yönü olduğu kadar sosyal yardımlaşma yönü de bulunmaktadır. Cezaların şahsîliği prensibine uygun olmasa da İslâm Hukuku tarafından kamu nizamını ve barışını koruyabilmek için âkileye yer verilmiştir (Özgenç, 2021, s. 214). Bu nedenle âkile müessesesini değerlendirirken yalnızca cezaların şahsîliği prensibine göre değil kamu nizamına ve barışına sağladığı katkıları ve topluma kazandırmış olduğu sosyal dayanışmayı da göz önünde bulundurmak gerekir.

Hanefî hukukçularına göre diyeti tediye etmekle sorumlu âkileyi divan ehlinde yer alan erkekler oluşturur. Diyet, divanda kaleme alınan asli mallar ile değil maaşlar ile tediye edilir (Manav, 2020, s. 100). Âkileyi ilk başlarda suçlunun babasının erkek akrabaları olan kabilesi oluşturmaktaydı. Yakın asabeden başlamak suretiyle uzak asabeye kadar bir sıralama mevcuttu. Ancak Hanefî ve Mâlikî hukukçuları yardımlaşma ve dayanışmanın âkilenin temeli olduğunu ve Hz. Ömer döneminde divan sistemine vatandaşların kaydedilmesiyle yardımlaşma ve dayanışmanın kabileden daha çok divan sistemi içinde meydana geldiğini ifade etmişlerdir (Hacak, 2006, s. 28). Nitekim Hz. Ömer bir divan ya da ordu teşkilatı içinde yer alan kişileri âkile olarak kabul etmiş ve birbirlerinin diyetlerini ödemede yükümlü tutmuştur (Özgenç, 2021, s. 213). Hanefî hukukçuları da Hz. Ömer'in bu uygulamasını delil olarak âkilenin divan ehli olduğu görüşünü savunmuşlardır. Ayrıca bir mıntıkadaki

aynı meslek ile ilgilenen kişilerin ve çalışanlarında kendi içlerinde birbirlerinin âkilesi olabilmelerinin imkan dahilinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Suçlunun divan ehlinde olmaması durumunda âkile onun kabilesidir. Ödeme işlemi kabilesi tarafından karşılanamazsa soy olarak en yakın akrabaları da bu yükümlülüğe ortak olurlar (Saban, 2016, ss. 101, 102). Ebu Yusuf, Muhammed ve birçok İslâm hukukçusuna göre âkilesi olmayan kişinin diyetini beytül-mâl ödemekle yükümlüdür. Ancak Ebû Hanîfe suçlu tarafında ödenmesi gerektiğini savunmuştur (Özgenç, 2021, s. 213).

Cumhur ise âkileyi olarak suçlunun babasının erkek akrabalarını kabul etmişlerdir. Mutemet sayılmayan bir görüşe göre ise Mâlikîler, suçlunun asabesinin yokluğu durumunda diyetin suçlunun kaydedildiği divan tarafından ödenmesi gerektiğini belirtmişlerdir (Saban, 2016, s. 102). Şâfiî hukukçuları ise ekonomik desteğin yalnızca miras ve nafaka ile bağlantılı bir şekilde kan bağı ile olacağı görüşünde oldukları için diyeti ödemekle yükümlü kişilerinde suçlunun kabilesi olduğunu kabul etmişlerdir (Manav, 2020, ss. 100, 101).

Müslümanların İslâm'ı kabul etmeyenlere, İslâm'ı kabul etmeyenlerinde Müslümanlara âkile olamayacağı konusunda İslâm hukukçuları ittifak halindedir (Saban, 2016, s. 103). Değişik milletlerden de olsa aralarında düşmanlık bulunmuyorsa birbirlerine âkile olabilirler. Ehl-i Kitabın yani Yahudilerin Hıristiyanlara ve Hıristiyanlarında Yahudilere âkile olabileceği görüşü benimsenmiştir (Mert, 2010, s. 58).

Diyet ödemelerinde âkile bireylerini iktisadî açıdan kötü bir duruma düşürmemeye de dikkat edilerek hâkim tarafından onların sahip oldukları mallarına göre ödenecek tutar taksim edilir. Diyet ödemesi âkile tarafından üç sene içinde ve üç taksit uygulayarak gerçekleştirilebilir (Özgenç, 2021, s. 214). Mezhepler arasında diyet ödemesinin üç sene içinde üç taksit şeklinde uygulanmasında ittifak sağlanmış ve bu hususta sahâbenin icmâi mevcuttur. Fakat taksit ödemelerinin başlangıç tarihi olarak suçun meydana geldiği veya mahkeme hükmünün verildiği tarih şeklinde İslâm hukukçularının farklı görüşleri olmuştur (Aktan, 1989, 2/249). Mâlikîler ve Hanbelîler âkilenin ödeme gücünü göz önünde bulundurarak ya da hâkimin hükmü ile karara varırlar. Şâfiî hukukçuları ise varlıklı bireylerin yarım dinar orta seviyede olan kişilerin ise çeyrek dinar ödeme yapması gerektiği görüşündedirler (Saban, 2016, s. 106). Hanefî hukukçularına göre ise bir kişiden üç sene süresince toplamda üç ya da dört dirhemden fazlası istenemez. Yapılan taksimde şahısların her birine dört dirhemden fazla miktar düşerse ikinci ve üçüncü dereceden âkileye yardımıyla şahıs başına senelik dört dirhemden fazla olmayacak biçimde âkile halkası genişletilir (Hacak, 2006, s. 29).

MEDİNE VESİKASI BAĞLAMINDA ÂKİLE MÜESSESESİNİN HUKUKİ TEMELİ

Câhiliye döneminde sosyal yardımlaşma olarak görülen âkile anlayışı mevcuttu (Sağlam, 2011, s. 267). Ancak bu anlayış systemsiz bir şekilde varlığını sürdürüyordu (Saban, 2016, s. 89). Ayrıca hukukî anlamda bir kuralda değildi. Câhiliye döneminde sosyal nizam, örf ve âdetlere göre sağlanıyordu. Kaidelerin yaptırımları da kabilelerin sahip oldukları kuvvete dayanıyordu. Âkile ise bu tür toplumlarda görülen ortaklaşa mesuliyet zihniyetinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Câhiliye dönemi âkile anlayışında bireyin intikamını almak, başka kabilelerin saldırısına karşı bireyleri muhafaza etmek âkilenin sorumluluğundaydı (Sağlam, 2011, ss. 267, 268). Diyet ödemelerinde ise oturmuş bir sistemin bulunmaması nedeniyle gücünü kullanan Arap kabileleri bazen iki diyet alırken kendilerini kuvvetli göstermek isteyen Arap kabileleri de bazen iki diyet verirdi. Uyuşmazlık durumunda ise hakemler aracılığı ile ödenecek olan diyet miktarı belirlenirdi. Bu durumda genel olarak yüz deve istenen miktar olurdu. Suçlunun zengin olması durumunda âkile yükümlü olmaz ancak aksi durumda yakın akrabalarından başlamak suretiyle âkilesi tarafından bedel ödenirdi (Saban, 2016, s. 89).

Âkile müessesesinin İslâm hukukuna yansımada Arap kabile geleneği etkili olmuştur (Manav, 2020, s. 100). Hz. Muhammed (s.a.s) Medîne'ye hicretinin ardından câhiliye döneminde mevcut örf ve âdetlerden birisi olan "Akıla" modelini yenilemek suretiyle uygulamaya geçirmiştir (Sağlam, 2016, s. 135).

Medîne vesîkasının 3-13. maddelerinde belirtildiği üzere kabileler ve akrabalar birbirlerinin âkilesi kabul edilmiştir. Bu durumda her birey anayasal bir talep hakkı elde etmiştir. Yani Medîne vesîkası ile âkile müessesesine anayasal bir güvence sağlanmıştır (Sağlam, 2016, s. 135). Âkile müessesesi ile alakalı maddeler şöyledir (Hamidullah, 2015, ss. 178, 179):

Madde 3- Kureyşten Medine'ye hicret edenler, kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 4- Benû Avflar da kendi içlerinde adet olduğu üzere önceden olduğu gibi kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 5- Benû Harisler de kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 6- Benû Sâideler de kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 7- Benû Cuşemler de kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 8- Benû'n-Neccârlar da kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 9- Benû Amr İbn Avflar da kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 10- Benû'n-Nebîtlar de kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 11- Benû'n-Evsler de kendi içlerinde adet olduğu üzere kan diyetini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her grup harp tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Madde 12.a- Müminler aralarından hiçbir şahsı içine düştüğü ağır iktisadi sorumluluğun altında bırakmayacaklar gerek kan diyeti gerekse kurtulmalık gibi borçlarını müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

Bu maddeler ile âkilenin varlığı hukuken tanınmıştır (Saban, 2016, s. 89). İlgili maddelerde âkilenin kan diyetini ödemedede yükümlü olduğu, savaş tutsaklarının serbest bırakılması için fidye verilmesi gerektiği ve ağır iktisadi sorumlulukların altından bireylerin ortaklaşa kurtarılacağı açıkça ifade edilmiştir (Hacak, 2006, s. 31).

Benû Nadîr Yahudileri ile gerçekleşen savaş da âkile müessesesi ile bağlantılı olarak bahsedilen ilgili maddelerin ihlâli neticesinde ortaya çıkmıştır. Sahabe olan Amr b. Ümeyye kasıt unsuru bulunmaksızın Müslümanların müttefiki olan Benû Amir kabilesinden iki kişinin canına kıymış ve Hz. Muhammed (s.a.s) müttefiki olan Benû Nadîr Yahudilerinden ödenecek olan diyet için yardım etmelerini istemiştir. Çünkü Benû Nadîr Yahudileri ayrıca Benû Amir kabilesi ile de müttefiklik olmuşlardı (Sırma, 2019, s. 60). Benû Nadîr Yahudileri ilk önce diyeti ödemedede yardımcı olacaklarını belirtmişler daha sonra ise suikast planlayarak Hz. Peygamber (s.a.s)'i öldürmek istemişlerdir. Netice olarak ise ilgili maddeleri ihlâl ederek düşmanlık göstermeleri sebebiyle Medîne'den çıkarılmışlardır. Haşr Sûresi bu olay nedeniyle nâzil olmuş ve Benû Nadîr Yahudilerinin Hz. Muhammed (s.a.s) ile yaptıkları antlaşmayı ihlâl ettiklerine vurgu yapılmıştır (Sarıçam, 2014, ss. 225, 226).

Muhammed Hamidullah, ilgili maddelerin aynı zamanda bir sosyal sigorta olduğundan bahseder. Kasıt unsuru bulunmaksızın gerçekleşen cinayetlerde ödenecek kan parası yüksek bir miktardır. Öldürülen kişinin yakınlarına 100 deve verilmesi lazımdır. Bir devenin bir günde beslediği kişi sayısı 100 idi. 100 deve ise bir gün içersin de 10000 kişiyi ya da bir kişiyi 10000 gün besleyebilmesi mümkündür. Bir deve ise en az 40 dirhem en fazlada 500 dirhemdir. Hz. Muhammed (s.a.s)'in Mekke valisine ödediği aylık maaş ise 30 dirhemdir. Bir diyet ödemek halktan bir suçlu için değil bir idareci için bile imkan dahilinde değildir (Akyüz, 2018, ss. 248-250). Bu nedenle Hz. Muhammed (s.a.s)'in Medine şehir devletinde fertlere kişilik ve itibar sağlaması açısından âkile müessesesinin anayasal garanti altına alınması çok mühim bir durumdur. Bu ancak insan hakkına verilen kıymet ile açıklanabilir (Sağlam, 2016, s. 137).

SONUÇ

Akademisyenlerin farklı yaklaşımları, Medine vesikasının isimlendirilme probleminin neden olmuştur. Onun bir sözleşme mi ya da antlaşma mı yoksa bir anayasa mı olduğu tartışma konusudur. Ayrıca yürürlük tarihî, taraflar ve tarafların katılım vakti hakkında da ittifak sağlanamamıştır. Ancak ilk dönem tefsir ve fıkıh eserlerinde referans gösterilen, İslâm tarihçilerinin ve hadis âlimlerinin de doğrudan ya da dolaylı olarak değindikleri Medine vesikasının tarihî gerçekliğinde ise bir şüphe ortaya çıkmamıştır.

Medine vesikası çeşitli yaklaşımlara sebep olmuşsa da bizim çalışmamız açısından önemli olan tarihî gerçekliğe sahip bir hukukî belge özelliğini muhafaza ediyor olmasıdır. Modern anayasalardan farklı da olsa kendi dönemindeki koşullar dikkate alındığında maddi olarak anayasa mahiyetine sahip olduğu görülmektedir. Devleti meydana getiren hâkimiyet, ülke ve halk unsurları vesikada yer almıştır. Yasama, yürütme ve yargı gibi devletin temel organlarına dair maddeler de mevcuttur. Ayrıca temel hak ve özgürlükler ile birçok hukukî mesele kaleme alınarak uygulanmıştır.

Biz bu bildiriye ise İslâm hukukunda yer alan âkile müessesesinin hukukî kimliğinin oluşumunda etkili olan Medine vesikasının içerdiği ilgili maddelere yer vererek âkile uygulamasının hukukî temeline dikkat çektik. Câhiliye devrinde sosyal dayanışmadan ibaret olup bir sisteme sahip olmayan Âkilenin revize edilerek uygulamaya devam edilmesi İslâm hukuku için bir kazanım olmuştur. Âkile müessesesi sayesinde canından olan veya yaralanan kişilerin kanı yerde kalmamıştır. Âkile o dönemin sigortası gibi işlev görmüştür. Ayrıca bu uygulama, âkile bireylerinin birbirlerini denetlemelerine de yol açmıştır. Âkilenin, cezaların şahsiliği ilkesine uygun olmaması nedeniyle az da olsa bazıları tarafından kabul edilmediğini ifade ettik. Ancak yaptığımız bu çalışma ile âkilenin hukukî ve anayasal temelini ortaya koymuş olduk.

Sonuç olarak tarihî geçmişî câhiliye döneminde sistemsiz ve kuralsız bir şekilde uygulanan âkilenin, Hz. Muhammed (s.a.s) tarafından revize edilerek sistemli ve hukukî bir kimlik kazandığını ayrıca Medine vesikası ile de anayasal bir temel elde ettiği sonucuna ulaştık.

KAYNAKLAR

- Akbulut, İ. (2003). İslam hukukunda suçlar ve cezalar. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(1), 167-181.
- Akgündüz, A. (1997). *Eski anayasa hukukumuz ve İslam anayasası* (5. baskı). Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Aktan, H. (1989). Âkile. İçinde *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*. (C. 2, s. 248-249). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akyüz, V. (Ed). (2017). *İslam'ın hukuk ilmine katkıları*. Beyan Yayınları.
- Akyüz, V. (Ed). (2018). *İslam anayasa hukuku*. Beyan Yayınları.
- Altıntaş, H. (1981). Hicretin psikolojik amilleri. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, Hicret Özel Sayısı, 109-118.
- Aydın, M. A. (1991). Anayasa. İçinde *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*. (C. 3, s. 153-164). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Demirci, A. (2012). Medine vesikası: oluşum süreci ve zimmet antlaşmalarına etkisi. *İSTEM: İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi*, 10(19), 253-271.
- Doğan, B. & Turan, M. (2021). Anayasa hukuku bağlamında Medine vesikası. *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2(1), 69-96.
- Güneş, A. (2008). Medine vesikasının İslam hukuku açısından kaynak değeri. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 12(34), 211-222.
- Hacak, H. (2006). İslâm hukukunda sigorta ve fıkıh bilginlerinin sigortaya yaklaşımının genel bir değerlendirmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (30), 21-50.
- Hamidullah, M. (2015). *İslâm peygamberi*. (Çev. M. Yazgan). Beyan Yayınları. (Orijinal çalışma 1959'da yayımlandı).
- İbn Hişam. (1971). *Hız. Muhammed'in hayatı (es-Siret'ün-Nebeviyye) I*. (Çev. İ. Hasan & N. Çağatay). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. (Orijinal çalışma dört cilt olarak 1936'da Kahire'de neşredildi).
- İbn-i Hişam. (2006). *İslâm tarihi sîret-i İbn-i Hişam birinci cild*. (çev. H. Ege) Kahraman Yayınları. (Orijinal çalışma dört cilt olarak 1936'da Kahire'de neşredildi).
- Kocadağ, N. (2007). *Hız. Peygamber döneminde İslâm ve diğerleri Medine vesikasının sosyolojik analizi*. (Tez No. 210245) [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir.
- Koyuncu, M (2009). Medine şehir devleti. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 11(2), 87-103.
- Manav, M. (2020). *İslam ceza hukuku'nda suçlu yakınlarının mağduriyeti*. (Tez No. 619916) [Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir.
- Mantran, R. (1981). *İslâm'ın yayılış tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*. (Çev. İ. Kayaoğlu). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından. (Orijinal çalışma 1969'da yayımlandı).
- Mert, R. (2010). *Hanefî mezhebi fıkıh kitaplarında ehl-i kitapla ilgili hükümlerin tahlili*. (Tez No. 274282) [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir.
- Muhammed b. İshâk. (2018). *Hız. Peygamberin hayatı ve gazveleri kitâbü's-siyer ve'l-meğazi* (2. Baskı). (Çev. A. Bakkal). İlk Harf Yayınları. (Orijinal çalışma 1976'da Dımaşk'da neşredildi).
- Özgenç, N. B. (2021). İslam ceza hukuku'nda cezaların şahsiliği ilkesi. *Hasan Kalyoncu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11(22), 203-221.
- Özkan, M. (2019). *Medine vesikası/anayasası ve birlikte yaşama* (1. Baskı). Fecr Yayınları.
- Paçacı, İ. (2014). "Diyet" bir cezâ mıdır? (Cezâî ve medenî müeyyide açısından "diyet"). *Mütefekkir*, 1(2), 87-105.
- Saban, A. (2016). *İslam ceza hukukunda diyet ve âkile sistemi*. (Tez No. 453059) [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir.
- Sağlam, H. (2016). Günümüzdeki sosyal güvenlik kurumunun tarihsel kökeni hakkında özet bir tahlil. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 131-142.
- Sağlam, H. (2011). İslâm hukuk tarihindeki âkile bugünün sigortası mıdır?. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 265-292.
- Sarıçam, İ. (2014). *Hız. Muhammed ve evrensel mesajı* (9. Baskı). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sertoğlu, M. (1974). Hicret olayının iktisadî sebepleri. *Hayat Tarih Mecmuası* 2(11), 8-14.
- Sırma, İ. S. (2019). *Medine vesikası ışığında Yahudi meselesi* (6. Baskı). Beyan Yayınları.
- Watt, W. M. (1986). *Hız. Muhammed Mekke'de*. (Çev. M. R. Aras & A. Yüksel). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. (Orijinal çalışma 1953'de yayımlandı).
- Wellhausen, J. (1963). *Arap devleti ve sükutu*. (Çev. F. Işıltan). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından. (Orijinal çalışma 1902'de yayımlandı).
- Yılmaz, A. (2019). Mekkeli müşriklerin Hız. Muhammed'e karşı aşırı muhalefetlerinin öteki yüzü = The other aspect of meccan polythesists' extreme opposition against prophet mohammed, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(10), 59-89.
- Zeyveli, H. (2019). *Medine sahifesi* (1. Baskı.). İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Hz. Osman (r.a) ve Hz. Aişe (r.a) Arasındaki Çekişmenin Arka Planı Hakkında Bir İnceleme

Zahide Çolak*

ÖZET

Hz. Osman halife olarak ümmetin başına geçtiği zaman Hz. Osman'ın bazı uygulamaları sosyal, siyasi ekonomik ve dini sonuçları açısından bazı sahabeler tarafından eleştirilmiştir. Makale de Hz. Osman'a yöneltilen eleştiriler ve özellikle Hz. Aişe ile arasındaki çekişmenin üzerinde durulmaktadır. Hz. Osman'a yöneltilen bazı eleştiriler ve bu eleştirilerin sosyal ve siyasi bağlamda üzerinde durulmuştur. Bu eleştirilerin en dikkat çekici olanı Hz. Aişe'nin (r.a) yapmış olduğu eleştirilerdir. Hz. Aişe, Hz. Osman'ı şu konularda eleştirmiştir. Ammar bin Yasir'in dövdürülmesi /dövülmesi, Abdullah bin Mesud'un mushafının yakılması, Ümeyye oğullarına taviz verilmesi ve devletin birçok noktasına, valiliklerine onların getirilmesi, dini hayata dair bazı uygulamalar, akrabalarına beytülmalden daha fazla mal vermesi, Hz. Aişe'ye karşı verilen yıllık tahsilatın kesilmesi gibi olaylardan dolayı Hz. Aişe'nin Hz. Osman'a muhalefetine yol açmış ve bu sebeplerden dolayı tenkit edilmiştir. Makale de yukarıda eleştirilen olaylar üzerinde durup Tarihi kaynaklar açısından değerlendirip açıklamalarda bulunmaktadır. Tarihi kaynaklarda Hz. Osman'ın izlediği politika ve uyguladığı davranışlar onun şehit edilmesine neden olmuş bu durumda bazı sahabiler sorumlu tutulmuştur. Rivayetler çerçevesinde değerlendirildiğinde Hz. Aişe Hz. Osman' ı bazı uygulamalarını hoş karşılamayıp karşı çıktığı için şehit edilmesinde payı olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Osman, Hz. Aişe, Şehit, Fitne, Eleştiri, Yönetim.

GİRİŞ

Hz. Osman'ın halifelğe geçişi şûra ile olmuştur. Hz. Ömer kendisinden sonra gelecek kişiyi atamamıştır. Bununla alakalı bir haber şöyledir:

Hz. Ömer yapılacak şuranın Hz. Aişe'nin evinde yapılmasını istemiş, Taberi'nin bildirdiğine göre Hz. Ömer bu düşüncesinden daha sonra vazgeçerek Hz. Aişe'nin evine yakın bir yerde toplanmalarını ister. İbn Abdirabbih İstişare için toplantının Hz. Aişe'nin evinde olduğunu ifade ederken, İbn Hacer şuranın Fatma b. Kays'ın evinde yapıldığını söyler. Bu rivayet bağlamında düşünüldüğünde istişarenin birden fazla olduğu ve Hz. Ömer ile Hz. Aişe'nin bakış açılarının benzerlik gösterdiği söylenebilir.¹

Hz. Osman üçüncü halife olup 12 yıl halifelik yapmıştır. Halifelik yaptığı 12 yılın ilk 6 yılı 'sukûnet dönemi' diğer son 6 yılı da 'karışıklık dönemi' olarak geçmektedir.² Halifelik yıllarının bu şekilde bir döneme ayrılmasının sebebi içerisinde yaşanan olaylar ve bu olayların siyasal, sosyal, ekonomik

* Kayseri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Harun Reşit Demirel, "Hz. Aişe ve Siyaset", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 131.

² Emine Tuğba Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", *İLSAM Akademi Dergisi* 1/2(Eylül 2021), 181.

ve dini açıdan farklı olmasıdır. Makaledeki amaç, fitneye sebep olan ve Hz. Aişe'nin tutumları, eleştirileri ve izlediği yol ve yöntemleri belirlemek ve tarihi kaynaklar ışığında değerlendirmektir.

Hz. Ömer' in hilafetinden sonra Hz. Osman'ın başa geçmesi ve bazı kararlar alması ve uygulaması ilk dönemi için sorun teşkil etmezken daha sonraki dönemlerde bu uygulamalar bazı sahabiler tarafından eleştirilmiştir.³ Peygamber efendimiz (sav) uygulamalarında bizzat yanında olduğu onun yanında yetişip ondan hadisler aldığı, *mukıllun* yani binden fazla hadis rivayeti içinde yer alan Hz. Aişe bu sahabilerin başında yer almıştır. Kuvvetle muhtemeldir ki bu eleştirinin, muhalefetin ya da itirazların sebebini Peygamber Efendimiz dönemine ve ilk iki halife dönemine kıyasladığını göz önüne alınırsa Hz. Osman'ın yapmış olduğu uygulamaları doğru bulmadığı düşünülmüştür. Tarih ilminde o dönemin şartlarına göre değerlendirmek daha doğru olmakla birlikte dönemsel açıdan siyasi, toplumsal, ekonomik faktörler göz ardı edilememektedir. Buna binaen eleştirilen noktalar bu tarihi bağlamdan alınıp düşünülmelidir.

Şii-Sünni kaynaklara baktığımızda 2 farklı Hz. Aişe profili gözükmemektedir. Şii kaynaklarda⁴ Hz. Aişe'nin Hz. Osman'ı öldürmek istemesi ya da buna sebep olacak tavır ve davranışlarda bulunduğu aktarmaktadır. Yine aynı şekilde Hz. Ali arasında muhalefet olduğunu iddia etmektedir. Cemel savaşına değinerek Hz. Aişe'yi suçlamakta ve müminlerin annesine yakışmayan ithamlarda bulunulmuştur. Bu konu başka bir çalışma gerektirdiği için biz makalemiz çerçevesinde Hz. Aişe ve Hz. Osman arasındaki muhalefetin, çekişmenin üzerinde durmaktayız.

Makale üzerinde durulan sorular şunlardır: Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve işin oralara kadar gitmesindeki sebepler, Hz. Osman'ın yumuşak başlı, merhametli, cömert oluşu arasında bir bağlantı var mıdır? Hz. Aişe'nin Hz. Osman'a karşı olması siyasi bağlamda değerlendirilebilir? Hz. Osman'ın kişiliği, karakteri, yaşı halifelğe engel olabilir mi? Hz. Osman'ın halife olduktan sonra diğer iki halifenin yapmadığı uygulamaları ve kendi akrabalarına görevler vermesi halifeyi sorgulamaya yöneltmiş midir? Bazı sahabilere yapmış olduğu tavır, davranış ve uygulamalarda haklılık payı var mıdır yoksa bu uygulamalar toplumsal kargaşaya mı neden olmaktadır.⁵ Bunlar üzerinde açıklamalar yapılarak, cevaplar ihtimal dahilinde olup görüş beyan edilmek üzere konular çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Makale genel olarak şu minvalde kaleme alınmıştır. İlk olarak Hz. Osman'a yönelik eleştiriler maddeleştirilmiş kim ve niçin ele alındığı açıklanmaya çalışılmaktadır. Hz. Osman'ın halifelik yaptığı dönemde faaliyetler nasıl ortaya çıkmış bu tepkiler üzerinde nasıl tepki vermiştir.⁶

Makalenin önemi ise Hz. Osman'ın siyasal olarak yöneticiliği ve toplumsal olaylara bakışı ve sahabi arasındaki farklılıklar üzerinde durularak o dönemin algısı ile açıklanmaya çalışılmıştır. Makalede bazı çalışmalardan faydalanılarak tarihi bağlamından koparmadan klasik İslam tarihi ve modern tarih kitaplardan istifade edilerek siz değerli okuyuculara sunulmaya çalışılmaktadır.

HZ. OSMAN'A KARŞI YAPILAN ELEŞTİRİLER

Hz. Osman birçok konuda eleştirilmiştir. Çünkü bu kadar eleştirilmesinin sebebi yaptığı icraatlar Peygamber efendimiz ve ilk iki halifenin uygulamalarına benzememektedir. Hz. Osman'ın yapmış olduğu siyasi uygulamalar toplumda bir kargaşaya neden olmuş, kendi döneminde kendi kabilesinden insanları Ümeyyeoğullarından Hakem bin El As'a görev vermesi eleştirinin dozu gittikçe artmıştır.⁷

³ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 181.

⁴ Adem Eryiğit, "Şii-Sünnî İmamet-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Hz. Aişe", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020), 76.

⁵ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 181.

⁶ Demirel, "Hz. Aişe ve Siyaset", 182.

⁷ Furat Akdemir, "Hz. Osman Dönemi Olayların Müslüman İman Algısına Yansımaları", *Journal of International Social Research* 11/60 (Aralık 2018), 1198.

Hac Mevsiminde İki Rekâtlık Namazı Dört Rekât Kıldırması

Hz. Osman'a karşı çıkan ilk ihtilaf hac mevsiminde kılınacak olan iki rekâtlık namazın dört rekât olarak kılınmış olmasıdır.⁸ Hz. Osman cuma günü insanların uzaktan duyabileceği ikinci bir ezan geleneğini de başlatmıştır. Bu konular tamamen kişinin kendi kararında olup yani içtihat kavramında olup davranışa dönüşüp dönüşmemesi sıkıntılı bir hal almamaktadır.⁹ Nitekim Hz. Ömer de birçok konuda farklılıklar getirmiştir. Örneğin; teravih namazını cemaatle kılmak gibi bir uygulamayı başlatmıştır.

Bazı rivayetlerde Hz. Aişe bu uygulamayı eleştirdiği söylenmiştir. Çünkü Peygamber Efendimiz (sav) Arafat ve Mina da seferi olduğunu iki rekât kılmasının gerektiğini ifade etmiştir. Bazı rivayetlerde ise Hz. Aişe, Selman ve Hz. Osman yolculukta namazlarının dört rekât kılınacağını belirtmiştir.¹⁰

Kuvvetle muhtemelen Hz. Aişe bu duruma ilk başta tepki gösterse de Hz. Osman ile arasındaki çekişmeye sebep olmamaktadır. Çünkü nasıl Hz. Aişe Peygamber efendimizin yanında yetişti ise Hz. Osman (r.a) ilk dönemden belli hem vahiy katipliği yapmış hem de Peygamber Efendimiz (sav) yanında birçok sefere ve savaşa gittiği bilinmektedir.

Hz. Aişe'ye Verilen Yıllık Tahsilatın Kesilmesi

Hz. Aişe'nin Hz. Osman'a eleştiri noktasında bir diğer konu da yıllık tahsilatın kesintiye uğramasıdır. Bu rivayette yanılğı payı olduğu söylenmektedir. Belazuri'de geçen bir rivayette bu yıllık tahsilatın Hz. Ömer döneminde olduğu bilinmektedir.¹¹ Bu rivayet bağlamında ele alınırsa Hz. Aişe'nin Hz. Osman'ı eleştirmesi yıllık tahsilat konusunda değil, daha çok uyguladığı siyasi ve sosyal alandaki uygulamalar olduğu kanaatindeyiz.

Devlet Makamlarına Ümeyyeoğullarını Getirmesi

Hz. Osman hilafete geçişi biraz sıkıntılı olsa da bu konuda geniş teferruata girmeden Abdurrahman bin Avf'ın sorusu üzerine Resulullah'ın sünnetine ve iki halifenin izinden gidip gitmeyeceğine Hz. Osman'ın cevabı kesin ve tereddütsüz bir şekilde ' *evet, öyle amel ederim* ' demiştir. Hz. Ali ise ' *gücümün ve bilgimin yettiği kadar* ' cevabıyla Hz. Osman lehine halifelik konumu belirlenmiştir.¹² Bu bilgileri aktardıktan sonra Hz. Osman'ın nasıl iktidar da olduğu müddetçe akrabalarını devletin değişik pozisyonlarına getirip onları hoş gördüğünden dolayı eleştirildiğine dair açıklamalarda bulunulmaktadır. Çünkü kendinden önceki iki halife kendi akrabalarını değil görev vermek hoş bile görmemiştir. Özellikle Hz. Ömer'in vefat ederken şura belirlendiğinde kendi oğlunu dahi bu şuranın dışında tutmuş ihtiyaç halinde oğlunu da şura katabileceklerini ifade edilmektedir.

Bu bilgiler bağlamında Hz. Osman önemli vilayetlere akrabalarını Ümeyyeoğullarını getirmiştir.¹³ Bu durum bazı sahabilerin dikkatini çekmiş hatta Hz. Aişe bizzat kendisine bu konuda kendisine muhalefet etmiştir. Bu konuda da uyarmıştır. Bazı kaynaklar tenkit edenlere ise Hz. Osman şöyle demiştir: ' *Ben devlet başkanyım, dilediğime veririm.* ' dediği rivayet edilmektedir.¹⁴

Kuvvetle muhtemelen Hz. Osman idareyi daha kolay sağlamak, akrabalarını gözetmek ve merhametli oluşu gibi sebepler Ümeyyeoğullarının işine yaramış olmaktadır. En önemli beldelere ve makamlara akrabalarının gelmesi, getirilmesi halkın yönetimden uzaklaşmasına sebebiyet vermiş, çevresinde istişare edebilecek sahabenin zamanla azalmasına neden olmuştur.

⁸ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 182.

⁹ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 182.

¹⁰ Ali Muhammed Sallabi, *Hiz. Osman (Ra) Hayatı, Şahsiyeti Ve Dönemi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 164.

¹¹ İlhan Altaş - Abdulvahap Özsoy, "Hz. Aişe'ye Yöneltilen Eleştiriler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Haziran 2022), 649.

¹² Mustafa Fayda, *Hulefa-ı Raşidin Devri* (İstanbul: Kubbealtı, 2021), 119

¹³ Halis Demir, "Meşruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008), 85.

¹⁴ Demirel, "Hz. Aişe ve Siyaset", 132.

Hız. Osman'a birçok sahabe uyarı da bulunmuş fakat Hız. Osman bunları ya dikkate almamakta ya da hoş görmektedir. Çünkü Şam valisi Muaviye ve birtakım valiler Hız. Osman'dan habersiz mektuplar yazmaktalar ve bunları halka Hız. Osman yazdırdığı izlenimi vererek olaylara müdahale edebilmektedirler.¹⁵

Kanaatimizce Hız. Osman kötü niyetli düşünmemekte kendisi adına mektup yazıldığında da tepki göstermemektedir. Ama her iyi niyetin suiistimal edildiği gibi ya da fazla merhametten maraz doğacağı gibi maalesef Hız. Osman'ın şehit edilmesine kadar bu olay gitmektedir.

Velid Bin Ukbe'nin Hareketlerine Karşı Hız. Osman'ın Tavırları

Anne bir kardeş olan Velid Bin Ukbe hakkında iki rivayet vardır. Bunlardan biri Velid bin Ukbe'nin sarhoşken namaz kıldırması üzerine Hız. Osman'ın onlara inanmayıp bu haberi getireni tenkit etmesi¹⁶ bir diğeri ise bu olaya binaen Hız. Osman'ın üvey kardeşine sopa cezası uygulaması olarak kaynaklarda geçmektedir.¹⁷

Siyasi olarak valilik sürecindeki beş yılda herhangi bir yönetimle ilgili sıkıntı görülmemiş¹⁸ ancak İbn Kesir'de geçen bir rivayette 'gece gündüz içki içmesi'¹⁹ toplumsal olarak hoş karşılanmamış ve ceza alıp azledilmesine neden olmuştur.

Bu meseleyi Hız. Aişe ve Hız. Osman arasında çekişmenin bir diğeri nedeni olarak kabul edilmektedir. Çünkü ilk başta halife Hız. Osman buna tepki göstermemektedir. Bu durumu Kufelilerden bir kısım insan Hız. Aişe'ye ulaştırdığında, Hız. Aişe: 'Osman hadleri tehdit etti, şahitleri de tehdit etti' diyerek nida etmiştir.²⁰ Bu olay duyulunca bazıları Hız. Aişe'yi onaylarken bazıları bu tür olaylara karışmanın doğru olmadığını beyan etmişlerdir. Hız. Osman ise Hız. Aişe'ye cevap vermiş 'Bu işten sana ne? Şüphesiz ki sana evinde oturman emredildi'.²¹ diye ikaz etmiştir.

Rivayetler bağlamında değerlendirildiğinde bu olay sonucunda mescitte fiziki olarak tartışma çıkmaktadır. Hız. Osman'a karşı muhalefet git gide yerini dönülmez olaylara bırakmaktadır.

Bu muhalefetin sonucunda olayların daha içinde çıkılmayacak hale gelmeden Hız. Osman Velid bin Ukbe'ye ithafen söylenen sözlere inanmamasına rağmen halkın tepkisinden dolayı azletmiştir.²²

Kanaatimizce Hız. Aişe Peygamber döneminde oluşan dini otoritesi sayesinde Hız. Osman'a karşı çıkarak bunun doğru olmadığını ifade etmiştir. Rivayetler bağlamında değerlendirildiğinde kadınların özellikle Resulullah'ın terbiyesinden geçmiş ve otorite olan bir hanıma 'evinde oturman emredildi' denmesi bu konuda doğru gözükmemektedir. Çünkü İslam ilk geldiği dönemden itibaren emri bil maruf nehyi ani'l münkeri öncelemektedir.

Akrabalarına Beytülmalde Fazla Pay Dağıtması

Hız. Osman mali konularda akrabalarını öne geçirmekte ve onlara dikkat çekici miktarlar vermektedir. Nakledilen haberlere göre Hız. Ebubekir ve Hız. Ömer'in yönetim olarak yolundan gitmesiyle beraber iktisadi olarak da farklı bir yol izlemektedir. Devletin hazinesinden ailesine yardım da bulunmuş ve bu sebeple Abdurrahman Bin Avf ve Hız. Ali tarafından tenkid edilmiştir.²³

¹⁵ Demir, "Meşruiyet Açısından Hız. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi", 88.

¹⁶ Recep Erkocaaslan, *Hız. Aişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hız. Peygamber Sonrası İslam Tarihindeki Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 190.

¹⁷ Öz, "Hız. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 184.

¹⁸ Öz, "Hız. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 184.

¹⁹ İbn'ül Esir, *El Kamil Fit Tarih* (Bahar Yayınları, 1991), 111.

²⁰ Demirel, "Hız. Aişe ve Siyaset", 133.

²¹ Altaş - Özsoy, "Hız. Aişe'ye Yöneltilen Eleştiriler", 649.

²² Demirel, "Hız. Aişe ve Siyaset", 133.

²³ Öz, "Hız. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 186.

Hız. Osman bu eleştirilere sıla-ı rahim yaptığını vurgulayarak sahabilerin olumsuz tavrının önüne geçmek istemektedir.²⁴ Fakat ilk iki halife buna özen göstermiş ve böyle uygulamalarda bulunmamışlardır. Hız. Osman ilk iki halifeyi akrabalarını gözetmediğini ifade etmektedir. Aslında bu konu yine Hız. Osman'ın kişiliğine gitmektedir. Çünkü o İslam'ın ilk yıllarında da malının çoğunu dağıtmış, orduya yardım da bulunmuş hatta Yahudi bir tüccardan o dönemin çok büyük miktara gelecek dinar ile Ravme kuyusunu Müslümanlar için satın almıştır. Hız. Osman'ın bu cömert huy, karakteri halife olduktan sonra da devam etmiş lakin bunu daha çok Ümeyyeoğullarına yapması halkın tepkisine neden olmuştur. Ümeyyeoğulları harcamaları, lüks hayata geçmeleri ve insanları da buna teşvik etmeleri ashabin tepkisiz kalmasını engelleyememiştir. Bu konuda tepkiler artınca Hız. Osman Abdullah b. Esîd'e 50000, Mervan'a 15000 verdiği dirhemleri geri almıştır.²⁵

Bu maddeyi sonlandırırken Hız. Aişe bu olayın hangi cihetinde yani eleştiri de bulunmuş mudur? gibi sorulara cevabımız evettir. Hız. Ali ve diğer sahabiler kadar olmasa da eleştirmiş Ümeyyeoğullarının ön plana çıkmasına sıcak bakmamıştır.

Hız. Osman Döneminde Ebu Zer el -Gıfari'nin Konumu

Hız. Osman'ın halifelik yaptığı dönemde yukarıda da açıklamalarda bulunduğumuz üzere sosyal yapı değişiklik arz etmektedir. Bu sosyal yapı Ebu Zer'in dikkatini çekmiş ve bu konuda tepkisini artırarak insanları lüks yaşam ve israftan korumaya çalışmaktadır. Bu tavır insanların tepkisine neden olmuş, Ebu Zer'in ayetlerle beraber bu mücadeleye devam etmesi halkın tepkisine neden olmakta özellikle Şam valisi olan Muaviye bu durumdan çok rahatsız olmaktadır.

Ebu Zer 'in Medine'ye varması üzerine iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden biri Hız. Osman'ın Ebu Zer'i Medine'ye sürgün etmesi²⁶ bir diğeri ise Ebu Zer'in Medine'ye kendi isteğiyle gitmesidir.²⁷

Bu iki rivayet ışığında değerlendirmeye tabii tuttuğumuzda Ebu Zer'in o dönemdeki konumuyla beraber nasıl bir tepki verdiği tahlil edilmektedir. Kanaatimizce Ebu Zer siyasi olarak bir tepki göstermemekte o toplumun İslam'ın ilk yıllarına göre kıyasla lüks ve israf içinde bulunduğunu ifade etmektedir. Bu çok doğrudur çünkü İslam'ın ilk yıllarına kıyas ettiğimizde yeni bir devlet, yeni bir hazine yeni bir siyasi oluşum içerisinde olan bir yapıdan devlete hatta saltanata dönüşebileceği düşünülen bir siyasi yapı farklılığı yaşanmıştır. Aslında Ebu Zer'i o dönemde yaşayan Ebu Zer olarak düşünmek gerekmektedir. Günümüze kıyasladığımızda o dönemdeki lüks yaşam şimdi bize çok aşırı gelmemektedir. Zaten Ebu Zer'in karakterine, kişiliğine baktığımızda kendisinin bir günden fazla yemeği olmayan bir insandır. Bu tasavvuf literatüründe fakr²⁸ yani sadece yaşadığı anı, günü geçirebilme mali imkanına sahip olan ve Allah'tan başkasına muhtaç olmayan bir karakter olarak İslam tarihinde bilinmektedir. Bu yüzden Ebu Zer eleştiri de bulunmuş birçok valiyi tenkit etmiştir.

Bu tenkitler Ebu Zer tarafından sıklaştınca ve valiler bu durumdan sıkılınca özellikle Hız. Muaviye Ebu Zer'in samimi olup olmadığını anlamak için ona 100 tane altın yollamış ve bir gün sonra tekrar istediğinde Hız. Ebu Zer kendi ihtiyaçlarına bile hiç altını kullanmadığını o altınların hepsini muhtaç insanlara dağıttığını ifade etmiştir.²⁹

Ebu Zer'in hayat felsefesi '*bir hurka bir lokma*'³⁰ çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu konuda Hız. Aişe'nin Hız. Osman'a muhalef ettiği bazı rivayetlere göre Peygamber Efendimiz 'in sürgün ettiği

²⁴ Hasan Barlak, *Arap Kabilecilik Anlayışının Hız. Osman Dönemi Siyasi Gelişmelerine Etkisi*(Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 88.

²⁵ Barlak, *Arap Kabilecilik Anlayışının Hız. Osman Dönemi Siyasi Gelişmelerine Etkisi*, 89.

²⁶ Öz, "Hız. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 189.

²⁷ Ahmet Güzel, "Muâviye ve Hız. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğıfârî", (2012), 53.

²⁸ Süleyman Uludağ, "Fakr, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*" (Erişim 25 Mayıs 2023).

²⁹ Güzel, "Muâviye ve Hız. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğıfârî", 49.

³⁰ Güzel, "Muâviye ve Hız. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğıfârî", 65.

ve Hz. Osman'ın da amcası olan Hakem bin el As'ı sürgün ettiği yerden getirip³¹ hoş davranışlarda bulunması ve bunu üzerine Ebu Zer'in kendi isteği ya da Hz. Osman'ın isteği üzerine gitmesi Hz. Aişe ve birçok sahabe tarafından hoş karşılanmamıştır.

Kuvvetle muhtemel Hz. Aişe bu olaya tepkisi şu yönde olmaktadır. Hz. Osman'ın akrabalarına taviz vermesi bunun yanında Hz. Osman'ın toplumun güvenini sarsacak şekilde faaliyetlerde bulunmasından dolayı tepki göstermiş olduğu düşünülmektedir. Ebu Zer 'e gelince o ne kadar sert eleştirilerde bulursa da Allah kelamı dışında hiçbir şey belirtmemiş içlerinde bulunulan durumu ayetlerle ortaya koymakta bu durumdan rahatsız olanlar onu halifeye şikâyet ederek kendisinin bu durumlara tahammül edemeyeceği ifade edilmektedir. Bu durumda Hz. Osman tercih hakkı sunarak ya da zorunlu tercih sebebi ile Medine'ye gidebileceğini belirtmiş Ebu Zer'de üstün ahlak ve nahif kişiliği sayesinde Peygamber Efendimiz 'in ' *Dinle ve itaat et, başındaki burnu kesik bir köle de olsa* ³² hadisi üzerine Hz. Osman'a itaat etmiş ve Medine'ye gitmeyi kabul etmiştir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Hz. Osman Ebu Zer'e kötü muamele de bulunmamış, toplumda oluşacak kargaşanın önüne geçmek için Medine'ye yollamış lakin bu durum sürgün mahiyetinde olmamıştır.³³

Hz. Osman'ın Ammar Bin Yasir' e Karşı Tavrı

Hz. Osman ve Ammar b. Yasir arasında halifelik döneminde bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Anlaşmazlığın sebebi Ammar b. Yasir mescitte çevresindeki insanlarla birlikte konuşurken Hz. Osman namaz vakti için mescide geldiğinde onların sohbetini sert bir şekilde son vermesi ve dağıtması olmaktadır.³⁴ O an namaza başlayacakları vakit mescidin yanındaki hücrelerden bazı kadın sesi gelir. *"Ey İnsanlar! Kulak verin! Allah'ın emrini yerini getirmekten vazgeçtiniz ve O'nun Resulüne de muhalefet ettiniz* ³⁵." Herkes bu sese şaşırıp ve kimlere ait olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Rivayetlere göre bu sesler Hz. Aişe ve Hz. Hafsa 'ya ait olduğu ifade edilmektedir.³⁶

Hz. Osman namazı eda ettikten sonra oradaki insanlara dönerek *"Bu iki fitne çıkarmak isteyen kadın namazda insanları fitneye düşürüyor. Bunları ya susturursunuz ya da bana söylemesi mübah olan bütün hoş olmayan lafları onlara söyleyeceğim!* ³⁷" tarzda sert bir şekilde konuşmuştur. Hz. Osman'ın bu sert hareketi çevresindeki insanları kırmış hatta mevzu sözlü tartışmaya kadar gittiği ifade edilmektedir.

Bu konuda görmekteyiz ki Hz. Aişe ile halife arasında sert bir tartışma geçmiştir. Bu tartışmayı sonlandırmak isteyen, müminlerin annesi olan Hz. Aişe'yi savunmak isteyen ashaptan Sad Bin Ebi Vakkas da olaya müdahale ederek Hz. Osman'ın onun üzerine yürümesine sebep olmuştur.³⁸

Ammar Bin Yasir 'e uygulanan davranışın bir diğer nedeni de Belazuri'de geçmektedir. Daha önceleri değindiğimiz konu olduğu için uzunca açıklama yapılmamakla beraber konuya atıf yapılarak olay şu şekilde geçmektedir. Belazuri 'deki rivayet bağlamında Ammar bin Yasir'in dövülmesi olayı feyden kazanılmış olan zinet eşyalarını ehli beytine vermesi üzerine ortaya çıkmaktadır. Hz. Ali bu durumu tenkit etmiş Ammar bin Yasir' de onunla beraber olduğu için Hz. Osman 'da Ammar Bin Yasir'i dövdürmüştür.³⁹ Bu haberi alan Hz. Aişe duruma çok üzülür ve Hz. Osman'a *" Resulullah'ın sünnetini noksanlaştırdı* ⁴⁰ diyerek olayı eleştirmiştir.

³¹ Ahmet Lütfi Kazancı, "Hakem b. Ebi'l-As ve Sürgün Olay", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 50.

³² İbn Cerir et Taberi, *Tarihu't Taberi* 4, (Ankara: Ankara okulu yayınları, 2020), 317.

³³ Güzel, "Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Gıfârî", 57.

³⁴ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 191.

³⁵ Altaş- Özsoy, "Hz. Aişe'ye Yöneltilen Eleştiriler", 650.

³⁶ Altaş- Özsoy, "Hz. Aişe'ye Yöneltilen Eleştiriler", 650.

³⁷ Altaş- Özsoy, "Hz. Aişe'ye Yöneltilen Eleştiriler", 650.

³⁸ Demirel, "Hz. Aişe ve Siyaset", 134.

³⁹ Demirel, "Hz. Aişe ve Siyaset", 135.

⁴⁰ Demirel, "Hz. Aişe ve Siyaset", 135.

Ammar bin Yasir'in dövülmesi konusunda başka bir rivayet ise Hz. Osman 'ın halifelik dönemindeki uygulamaları, karşı çıkılan noktaları, hoş olmayan durumları yazarak kendisine verilmesini belirtmiş bu yazıları da halifeye götüreceğini aktarmıştır. Tenkit edilen konular eline ulaşmış ve halifenin huzurunda kaba konuşarak durumu aktarmış halife ise Ammar Bin Yasir'e kötü davranmıştır hatta dövdüğü rivayet edilmektedir. Ammar akşama kadar kendinde olmayan bir şekilde yatmıştır.⁴¹

Hz. Aişe ise bu duruma çok ciddi tepki göstermiş ve Resulullah'ın uygulamalarına uymadığını onun davranışlarını göz ardı ettiğini belirterek aralarında mesele daha da ciddi bir boyuta gelmiştir.

Hz. Osman'ın Abdullah Bin Mesut 'a Karşı Tavrı

Abdullah bin Mesut ilk İslam'ı kabul edenlerden olup kendini ilme ve Kur'an'a adanmıştır. Irak tefsir ekolünün kurucusudur.⁴² Haksızlıkları yok saymamış, görmezden gelmemiş halife de olsa yapılan uygulamaları eleştirmiştir. Hz. Osman döneminde yapılan bu eleştirilere Hz. Osman'ın da cevap vermesi aralarındaki tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Çıkan bu tartışma da Hz. Osman Abdullah bin Mesut'a sert konuşmuş, Abdullah Bin Mesut ise halifeye savaşların bazısında bulunduğunu söylemiş halife Hz. Osman'da böyle olmadığını ifade etmiştir. Hatta Rasullullah'ın Bedir'de ve Rıdvan biatında ona eşlik ettiğini belirtmiştir.⁴³

Hz. Aişe Peygamber Efendimizin yanında yetişen ve onun arkadaşına böyle davranılmasını sert bir şekilde eleştirmiştir. Bir rivayete göre de halifenin görevlileri tarafından Ibn Mesud dövülmüş kaburga kemikleri zarar görmüştür.⁴⁴ Hz. Ali de bu durumu eleştirmiş bunu neye göre yaptığını sormuştur. Hz. Osman ise Ibn Mesud'un Kufe'de "Hz. Osman'ın kanı helaldir" demesi üzerine yaptığını ifade etmiştir.⁴⁵

Ibn Mesut ile Halife arasındaki bir diğer münakaşa ise resmi bir Mushaf oluşturmak için tüm Mushafı toplayıp derleyip tek nüsha halinde ortaya çıkarmak istemesidir. Hz. Osman resmi Mushaf düzenlemesinden sonra Ibn Mesud'un mushafı dahil bütün Mushafı ortadan kaldırmış bu da aralarında tartışmanın en önemli sebebi bu olmuştur.⁴⁶ Hz. Aişe de bu olayı eleştirmiştir.

Bir diğer sebep ise İbn Mesud'un maaşının kesilmesi mevzusudur. İbn Mesud Kur'an'ın çoğaltılmasından sonra kendi mushafını halifeye göndermemiş bundan dolayı da üç yıl maaşı kesintiye uğramıştır.⁴⁷ Halifenin maaş kesme politikası sahabiler açısından eleştirilmiştir. Hatta zamanla Hz. Osman'da bu durumdan vicdanen rahatsızlık olduğu düşünülmekteki İbn Mesud'un vefat etmeden önce getirip vermek istemesi üzerine İbn Mesud şöyle demiştir: "ihtiyacım olduğu zaman vermedin, şimdi ne yapıyorum." diyerek kabul etmemiştir. ve ailesine de cenaze namazının Hz. Osman'ın kaldırmasını vasiyet etmiştir.⁴⁸

Bu rivayetleri Hz. Osman'ın yumuşak başlı, merhametli oluşu ve iyi huyları kendinde bulundurması sahabileri dövmesi ya da onları çok şiddetli bir şekilde zulmetmesi düşünülemez. Çünkü her ne kadar ahash arasında muhalefet olsa da bu kanaatimizce dövülmesi ya da kaburga kemiğinin kırılmasına kadar gitmemiştir. Hz. Osman tüm bunların kendisine yapılmasının yumuşak başlı olduğundan dolayı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Hz. Osman beni eleştirdiğiniz gibi Hz. Ömer'i eleştiremezsiniz diyerek kendinin yumuşak başlı olduğunu ve bu eleştiriler bundan dolayı olduğunu dile getirmiştir. Fakat şunu göz ardı etmemek gerekir ki Hz. Osman halifelik döneminde kendi akrabalarına hem beytülmalden çok vermesi hem de onlara daha müsamahalı davranması başta Hz. Aişe'nin ve diğer ahashın tenkidine maruz bırakmıştır.

⁴¹ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 190.

⁴² İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah Bin Mesud" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 25 Mayıs 2020)*

⁴³ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 191-192.

⁴⁴ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 192.

⁴⁵ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 192.

⁴⁶ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 192.

⁴⁷ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 192.

⁴⁸ Öz, "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları", 192.

HZ. AİŞE'NİN HZ. OSMAN'I HALİFELİKTE AZLETME KONUSU VE HALİFENİN ŞEHİT EDİLMESİ

Hiz. Aişe'nin Hiz. Osman'a biat ettiği konusunda herhangi bir kaynakta bilgiye ulaşılmamıştır.⁴⁹ Fakat Hiz. Aişe'nin Hiz. Osman'a herhangi bir düşmanlığı ya da şahsi bir problemi olmamıştır. Onun eleştirileri dini, siyasi ve toplumsal olaylarda da olmuştur. Hiz. Aişe Medine'den Hiz. Osman şehit olmadan 20 gün öncesinde ayrılmıştır.⁵⁰

Hiz. Aişe her ne kadar halife Hiz. Osman'ı eleştirse ve pek çok konuda da muhalefet etse de asla onun öldürülmesini istememiştir. Hatta Medine'deki insanların asilerin arasında olmamasına dikkat etmiştir.⁵¹

Hiz. Aişe'nin siyasi otoritesini bilenler Hiz. Aişe'nin ağız ile mektuplar yazarak toplumsal kargaşa çıkarmak istemişler ve halifenin şehit olmasında Hiz. Aişe'nin rolü olduğu izlenimi verilmek istenmiştir. Bu mektupları kimlerin yazdığı bilinmemekle birlikte Hiz. Aişe bu mektupları kendisinin yazmadığını ifade etmiştir.⁵²

Halifenin şehit edildiğini Mekke' de haber alan Hiz. Aişe, onu şehit edenlere lanet etmiştir.⁵³

Hiz. Aişe'nin muhalefeti olayların bu duruma geleceğini öngöremediği düşünölmüştür. Bundan dolayı halifenin kanını döken asilerin veya katillerin yakalanması tarafında olduğunu bildirmiştir.⁵⁴

Hiz. Aişe'nin bu tutumunu tenkit eden Ammar bin Yasir şöyle demiştir: "Dün insanları ona karşı kışkırtırken bugün ne oldu da ağlıyorsun." demiştir.⁵⁵

Hiz. Osman'ın şehit edilmesinde pek çok madde vardır.⁵⁶ Bunların bir kısmına çalışmamız bağlamında değindik bir kısmına ise konuyu uzatmamak için ele almadık.

SONUÇ

Makale de Hiz. Aişe'nin ve Hiz. Osman'ın arasındaki çekişmenin arka planında şu sonuçlara ulaşıldığı açıklanmaktadır.

Hiz. Aişe'nin neden Hiz. Osman'a karşı çıktığını, muhalefete sebep olan olayları başlıklar altında yazarak rivayetler ışığında açıklanmıştır. Bu muhalefetin görünen ve görünmeyen nedenlerine makale de işaret edilmiştir.

Hiz. Aişe'nin Peygamber Efendimizin yanında yetişerek onun terbiyesinden geçerek yaptığı uygulamaları, naklettiği sözleri alırken onun siyasi bir otoritesini göz önüne alarak konu bağlamında anlatmaya çalışıldı. Her ne kadar Hiz. Aişe de Hiz. Osman'da sahabi olsa onların insan olduğu unutulmamalıdır. Hata yapma payları hoş karşılanmalı bunu farklı bir şekilde algılanmamalıdır.

Çalışma da elde edilen bilgiler ışığında Hiz. Aişe'nin niçin tepkiler gösterdiği, muhalefet ettiği Hiz. Osman arasındaki bağı anlatarak faydalı olması için çalışılmıştır.

Sonuç olarak Hiz. Aişe ile halifenin arasındaki bağı ilk başta nötr olsa da zamanla yapılan uygulamalar halkın tepkisini çekmiş bunu yanında önde gelen sahabiler tarafından da eleştirilmiştir. Yapılan eleştirilere makul çerçevede tepki verilmediğinden olaylar ya daha büyümüş ya da Medine şehrinin terk etmek zorunda kalmışlardır. Önceki iki halife önde gelen sahabileri yani Peygamberimiz döneminde savaşlarda ve toplumsal olaylarda aktif olan ashabi yanında tutmuştur ve onlarla istişare etmiştir. Hiz. Osman bu yönde hatalı davranmış Medine'de kendinin istişare edebileceği sahabi bırakmamış ya görev vermiş ya da Medine'den göndermiştir. İşte bu durum kontrol sağlamayı zorlaş-

⁴⁹ Sevda İla, *Hiz. Aişe ve Peygamber Sonrası Siyasi Hayatta ki Rolü* (Adana:Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 207), 75.

⁵⁰ Erkocaaslan, "Hiz. Aişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hiz. Peygamber Sonrası İslam Tarihindeki Rolü", 185.

⁵¹ Demirel, "Hiz. Aişe ve Siyaset", 137.

⁵² Demirel, "Hiz. Aişe ve Siyaset", 137.

⁵³ Demirel, "Hiz. Aişe ve Siyaset", 138.

⁵⁴ Demirel, "Hiz. Aişe ve Siyaset", 138.

⁵⁵ Demirel, "Hiz. Aişe ve Siyaset", 138.

⁵⁶ Sabri Hizmetli, "Tarihi Rivayetlere Göre Hiz. Osman'ın öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 162.

tırmıştır. Çünkü Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer buna çok dikkat etmiş hem onların güvenini hem de onların desteğini alarak toplumun kargaşaya düşmesini önlemişlerdir.

Makale de üzerinde durulduğu Hz. Aişe'nin eleştirileri diğer sahabiler gibi değildi. Mesela Ebu Zer Hz. Osman'a siyasi bir eleştiri de bulunmamıştır. Fakat Hz. Aişe hem siyasi hem toplumsal hem de dini yönde pek çok konuda eleştirmiş ve çekinmemiştir. Bu eleştirilere aralarındaki bağa zarar vermese de duygusal olarak bir kopukluk meydana getirmiş ve Hz. Aişe'nin de Medine'den Mekke'ye gitmesine sebep olmuştur. Çünkü her geçen zamanda ahashap dağılmış, toplumsal olarak parçalanmalar meydana gelmiştir. ve bazı kötü niyetli insanlar bu durumu lehlerine çevirmek için Hz. Aişe adına mektuplar yazarak ortalığı daha da karıştırmışlardır. Bazı rivayetler de Hz. Aişe Hz. Osman hakkında " Öldürün şu Na'sel'i " dese de gerçekten bunun olmasını istemediğini ifade etmiştir.

Hz. Osman'ın abluka altına alınmasına üzülmüş ve o olayda payının olmadığını göstermek için sehri terk etmiştir. Halife ile Hz. Aişe arasındaki münakaşa ne olursa olsun asla böyle bir sonuç istememiş ve bu duruma çok üzülmüş hatta gözyaşlarını tutamamıştır.

KAYNAKLAR

- Akdemir, Furat. "Hz. Osman Dönemi Olayların Müslüman İman Algısına Yansıması", *Journal of International Social Research* 11/60 (Aralık 2018), 1197-1206. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2866>
- Altaş, İlhan-Özsoy, Abdulvahap. "Hz. Aişe'ye Yöneltilen Eleştiriler". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Temmuz 2022), 629-659. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1130770>
- Erkocaaslan, Recep. *Hz. Aişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslam Tarihindeki Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Güzel, Ahmet. "Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Çifârî." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 43-68.
- Öz, Emine Tuğba. "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasî Düşünce ve Politikaları" *İlsam Akademik Hakemler Dergisi* 1/2 (2021), 177-199.
- Barlak, Hasan. *Arap Kabilecilik Anlayışının Hz. Osman Dönemi Siyasî Gelişmelerine Etkisi*. Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah Bin Mesud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-mesud>
- Demirel, Harun Reşit. "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihî Bilgiler Işığında)." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 123-148.
- Eryiğit, Âdem. "Şîî-Sünnî İmamet-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)." *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (2020), 71-86.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fakr>
- Kazancı, Ahmet Lütfi. "Hakem b. Ebi'l-As ve Sürgün Olayı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (1994), 86.
- Demir, Halis. "Meşruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008), 77-119.
- İla, Sevda. *Hz. Aişe ve Peygamber Sonrası Siyasî Hayattaki Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim *el-Kamil fi't-tarih*. Çeviren. Ahmet Ağırakça. 3.Cilt. 174.
- Sallabi, Ali Muhammed. *III. Halife Hz. Osman (r.a) Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Fayda, Mustafa. *Hulefa-ı Raşidin Devri*. İstanbul: Kubbealtı, 2021.
- Hizmetli, Sabri. "Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (1985), 149-176.
- Taberi, Ebu Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihu't-Taberi: Tarihu'r-rusul ve'l-müluk*. Çeviren. Cemalettin Saylık 4. Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Yozgatlı Hüznî Dîvânı (I)'nda Peygamberler Bağlamında Verilen Mesajlar

Zeynep Gömeç*

ÖZET

Dîvân edebiyatı, Türk-İslâm dünyasının dünya edebiyatına armağan ettiği önemli değerlerden biridir. Bu geniş dîvân arşivi, dinî ve tasavvufî açıdan zengin bir içeriğe sahiptir. Dîvân şairleri özellikle şiirlerinin içeriğini zenginleştirmek ve okurun üzerindeki etkiyi artırabilmek için tarihte yer alan bazı şahsiyetlerden faydalanmışlardır. Özellikle dinî ve tasavvufî dîvânlarda, bazı peygamberler ve bu peygamberlerin öne çıkan özellikleri ilham kaynağı olmuştur.

Anadolu Dîvânı'nda hakkıyla tanınmadığı düşünülen isimlerden birisi olan, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında yaşayan Yozgatlı Hüznî, edebiyat ve kültür hayatımıza üç eserle katkıda bulunmuştur. Şâir yönü ile ön plana çıkan Hüznî'nin önemli eserlerinden olan II. Dîvânı'nda İslâmî ilimlerde derin bilgiye sahip olduğu görülmektedir. Özellikle Hüznî'nin II. Dîvânı'nda, aşk ve tasavvuf motifleri önemli yer tutmaktadır. Şâir vermeye çalıştığı mesajların tesir gücünü arttırma, anlaşılmasını kolaylaştırmak ve örnekledirmek için, Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı peygamberlere ve bu peygamberlerin kıssalarına telmihlerde bulunmuştur. Bu kapsamda Hüznî Dîvânı (II)'nda Hz. Eyyüp, Hz. Hızır, Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Nuh, Hz. Süleyman, Hz. Yakup, Hz. Yusuf ve Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere on peygamberden bahsedildiği görülmüştür.

Bu çalışmamızda Klâsik Edebiyat nazım şekilleriyle yazılan ve 215 şiirden oluşan Yozgatlı Hüznî Dîvânı (II)'nda, peygamberler aracılığıyla verilen mesajlar, dinî ve tasavvufî bakış açısıyla irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: *Tasavvuf, Türk-İslam Edebiyatı, Yozgatlı Hüznî Dîvânı, Kur'ân-ı Kerim, Peygamber.*

GİRİŞ**

Peygamberler ilâhî emirleri, hükümleri ve bilgileri insanlığa en güzel bir biçimde ileten, insanların arasından Allah (cc) tarafından seçilen rehberlerdir. Peygamberler ilettiği bilgilerin yanında yüce Allah'ın insandan istediği özellikleri yaşayışına yansıtarak tam manasıyla örnek şahsiyetler olmuşlardır. Bu peygamberlerden bazıları Kur'an-ı Kerim'de öne çıkan özellikleriyle insanlığa örnek olarak zikredilmiştir.

İnsan ne kadar derin bir ilme sahip olursa olsun, manevi boyutta hakikate ulaşabilmek için mutlakâ bir rehber ihtiyacı duymaktadır. Allah insana akıl vermiştir ve bu akıl insana birçok hususta yol gösterebilmektedir. Ancak bazı hususlar aklın sınırlarının ötesinde olan¹ ve aklın sınırlarını zorlayan bu bilgiler peygamberler aracılığıyla kavlen ve fiilen insanlığa öğretilmiştir.²

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Bu çalışma Doç. Dr. Yüksel Göztepe danışmanlığında hazırlanmakta olan 'Yozgatlı Hüznî Dîvânı (II)'da Tasavvufî Görüşlere Bakış' başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Dilâver Gürer, "Mesnevî'de 'peygamber' Kavramı ve Peygamberler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2005, 3.

² Hikmet Konur, *Tasavvuf El-Kitabı*, 6. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 89.

Kur'an'da Hak âşığı olan Peygamberlerin bir kısmının kıssaları insanlığa bir mesaj hükmünde iletilmiştir. Anlatılan bu peygamber kıssaları son ümmet için aslında bir lütüftür. Merhamet sâhibi olan Allah Nûh kavminin, Hûd kavminin helâkini bu ümmete göstermiştir ki, korksunlar ve doğru yoldan şaşmasınlar.

Asıl adı Mehmet Bahaeddin olan Yozgatlı Hüznî 1879'da Yozgat da doğmuştur. Mustafa Nakşî Efendi ailesine mensuptur.³ Babası Keşşafzâde Mehmet Derviş Efendi'yi dört yaşındayken kaybetmesi nedeni ile akrabalarının yanında öğrenimine devam etse de Sağır Mustafa Ağa Medresesi'ni dördüncü sınıfta bırakmak zorunda kalmıştır. Erken yaşta Yozgat Mahkeme-i Şer'iyе'sinde zabıt kâtipliğine başlamıştır. Üç evlilik yapmış ve her eşinden birer olmak üzere üç çocuğu dünyaya gelmiştir. Soyadı Kanunu ile Öncül soyadını almıştır. Hüznî mahlasını ve Hizbî mahlasını kullanmıştır. Nakşî bir aileye mensup olsa da kendinin her hangi bir tarîkate bağlılığı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Haymana, Zile ve Edirne'de 13, 5 yıl askerlik yapmış ve bu süre boyunca tabur imamı görevini yürütmüştür. Hastalığı nedeniyle askerden terhis edilmiş ve 1918'den sonra memleketi Yozgat'ta imam olarak görev yapmıştır. Mehmet Bahaeddin 17 Ocak 1936'da, Yozgat'ta vefat etmiştir.⁴

Arapça, Farsça ve Türkçeyi iyi bilen Hüznî yazmış olduğu iki dîvân ve bir şiir defteri eserlerinde Osmanlı Türkçesini başarılı bir şekilde kullanarak edebiyat ve kültür dünyamıza katkıda bulunmasına rağmen günümüzde birçok şâir gibi hakkıyla tanınamamıştır..⁵ Eserleri incelendiğinde şâirliğinin yanı sıra diğer İslâmî ilimlerde de derin bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶

İlk dîvânı 235 sayfa ve 230 şiirden oluşmaktadır. Araştırmamızın konusu olan, ikinci divanı ise 153 sayfa ve 215 şiirden oluşmaktadır. Bu dîvânın sonunda Nasihatnâme, Vasiyetnâme, Masiyetnâme, Münâcat ve serbest üç şiir bulunmaktadır. Üçüncü eseri olan şiir defteri ise 96 sayfadan oluşmuştur.⁷

Klasik Türk Edebiyatı nazım şekliyle yazılan Yozgatlı Hüznî Dîvânı (II) eserinde ayetler, hadisler, dualar, atasözleri ve deyimlere yer verilmiştir. Ayrıca Kur-ân ve diğer dîni eserlerde yer alan kıssalara da, verilmek istenen mesajı güçlendirmek ve şiirlere canlılık kazandırabilmek için değinilmiştir. Bu kapsamda özellikle Kur-ân'ı Kerim'de geçen on peygamber beyitlerde tekraren zikredilmiştir. Bu peygamberler Ulû'l-azm peygamberler olarak bilinen Hz. Nuh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed (s.a.v.)⁸ ile birlikte Hz. Eyyûb, Hz. Hızır, Hz. İsâ, Hz. Süleyman, Hz. Yakûp, Hz. Yûsuf'dur.

Hz. Eyyûb

Hz. Eyyûb Allah tarafınca zorluklarla ve belalarla ağır imtihanlardan geçmiş, tüm bu zorluklara karşı sabrın güzel bir örneğini sergilemiştir. Tasavvuf makamlarından olan sabrın en büyük örneklerinden olan Hz. Eyyûb bu dîvâna zorluklara karşı göstermiş olduğu sabır ve teslimiyet özellikleriyle konu olmuştur. Dünya nimetlerinin lezzetine aldandığımızda asıl istikametimizi unuttur ve başımıza gelen bütün imtihanları lütuf olarak değil musibet olarak görebiliriz. Gönlümüz Hz. Eyyûb gibi dertli, Hz. Yâkub gibi mahzun olduğunda sabrederek Rabbine yönelip halini arz ettiğinde ancak o zaman huzura ulaşılabilir. “Onları cennetle müjdele”⁹ ayetinde tevhid üzere olup, istikametinde şirke düşmeden dost doğru olan kimseler için cennetle ödüllendirileceği belirtilmiştir.¹⁰

³ Müjgân Cunbur, *Başakların Sesi* (Ankara: Poyraz Reklam Yayıncılık, 1968), 247.

⁴ M.Öcal Oğuz, *Yozgatlı Hüznî'nin Hayatı, Eserleri ve şiirlerinden Örnekler*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), 88.

⁵ Mustafa Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)* (Kütahya, 2000), 19.

⁶ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 30.

⁷ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 31, 32.

⁸ el-Ahzâb 33/7

⁹ el-Fussilet 41/30

¹⁰ Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar” - Kuşeyri Örneği-*, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası (Sivas, 2012), 439.

*Derdimiz Eyyûb'a benzer hüznümüz Yâ'kûb gibi
Mısır içinde menzirim olmakta zindân et medet¹¹
Sızılar yâre'i hecrin tenim Eyyûb gibidir
Âh eder dertli gönül hüzn ile Yâ'kûb gibidir¹²
İllet-i aşkın bana Eyyûb gibi âh ettirir
Firkatinle hast vü nâlân ararsan işte ben¹³.*

Hızır

İbnî Arâbî'nin peygamber olarak kabul ettiği Hz. Hızır, Kur-ân'ı Kerim'de zikredilmiştir ve kendisine verilmiş olan derin ilim ile dikkat çekmektedir. Kehf suresi 65. ayette Hz. Mûsâ ile olan yolculuğu ve Allah'ın Hz. Hızır'a bahsettiği ledûn ilminden bahsedilmiştir. Hz. Hızır'ın bu özelliği ve Hz. Mûsâ ile olan yolculuğuna dîvân da değinilmiştir. Bu yolculukta bir ders mahiyetinde iletilen öğretisi Hz. Mûsâ bölümünde ayrıntılı olarak değinilmiştir. Allah'u Te'âla'nın sıfatlarından cemâl sıfatını Hz. Yûsuf da hem bedenî hem de manevî boyutta görmekteyiz. Hüznî, cemâl sıfatıyla bakarak Hz. Mûsâ'nın Hz. Hızır'la yaptığı yolculukta aldığı dersler gibi bu dünya yolculuğunda geliş gayesini bilip nasıl yaşaması gerektiğini vurgulamıştır.

*Hüsn-i Yûsuf gül cemâlin hulkıyın bir zerresi
Hızır u Mûsâ ol ledün dersinden almış bir sebak¹⁴
Leblerin âb-ı hayâttır gezdiren İskender'i
Ol hayat-ı câvidânı Hızır'a vermiş ibtidâ¹⁵
Şarâb'ı lâ-yezâliden Hızır-veş nûş edip ey dil
Hayât câvidân aldın verip kal'a-yı dünyâyı¹⁶*

Hızır İbrahim

Hz. İbrâhim rabbini araması, ateşe atılması¹⁷ teslimiyet ve tevekkülü, misafirperverliği ve Kâbe'yi inşa etmesi¹⁸ özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Tasavvuftaki tevekkül makamını en güzel örneklerinden birini Hz. İbrâhim'in ateşe atılırken göstermiş olduğu teslimiyette görmekteyiz. Bu teslimiyet Kur-ân'da 'Rabbi Hz. İbrâhim'e, "Bana teslim ol" buyurduğunda, o da hemen, "Âlemlerin rabbine teslim oldum"¹⁹ buyurulmuştur. "Halilullah" olarak nitelendirilen Hz. İbrâhim Yüce Allah'a tam bir teslimiyet göstermiş ve tüm imtihanlardan başarıyla tamamlayarak ve Rabbinin rızasını kazanmıştır.

*Nûh İbrâhim Hûd eyler ziyâret ravzanı
Oldu ervâh-ı rûsul hem gâ'imen amaç sana²⁰*

Hz. İsa

Dîvân da Hüznî'nin de vurguladığı gibi Hz. İsa'nın bâkire bir kadın olan Hz. Meryem'den dünyaya gelmesi, hastaları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi, Allah'ın ona verdiği mucizelerden bazılarıdır. Beşeri aşka ilgisiz olan Hüznî, sevgilinin İsa gibi can bağışlayıcı şifa macununa minnet etmemektedir. Ruhunun şifası olarak ilahi aşkı görmesi Hüznî'nin tasavvufi bir eğitime yabancı olmadığını

¹¹ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 160.

¹² Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 171.

¹³ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 137.

¹⁴ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 214.

¹⁵ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 126.

¹⁶ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 161.

¹⁷ el-Enbiyâ 21/69

¹⁸ el-Bakara 2/127; el-Hac 22/27

¹⁹ el-Bakara 2/131

²⁰ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 121.

göstermektedir. Ayrıca Hûzni dîvânda Allah'ın koymuş olduğu kuralların üzerinde bir hüküm olmadığını ve Hz. Mûsâ'nın âsâsında görülen olaya değinmiştir.

*Mürde cisme çün hayat bahşetmede İsa gibi
Ruhların darü's-şifa ma'cûna minnet etmeyiz²¹
Mesih'in nefhiyle ihyâ-yı emvât
O Mûsâ'nın asâsıdır şerî'at²²*

Hz. Mûsâ

Hz. Mûsâ'ya rabbiyle konuşmasından dolayı, Tûr ve Kelîmullah sıfatları verilmiştir.²³ Hz. Mûsâ'nın ejderha olan âsâsı, yed-i beyzası, Firavunu suda boğması gibi mucizeleri ve Hz. Hızır'la yolculuğu birçok dîvân şiirlerinde değinilmektedir. Mürîd ve mürşid ilişkisinde, başlangıçtan itibaren her adımda amaca ulaşmak için edep ve adaba riayet edilmesi gerekir. Kehf sûresinde yer almakta olan Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır kıssası, tasavvufda mürîd-mürşit ilişkisi ve âdâbının nasıl olması gerektiğine güzel bir mîsaldir.²⁴ Hakikatte mürşidi aramak, Allah'ı arayıp, O'na kavuşmaktır. Hz. Mûsâ'nın ilim talep etmek için yapmış olduğu bu yolculuk birçok sûfi için ilham kaynağı olmuştur.²⁵ Derviş, mürşidinin vardığı mertebeye ulaşmak istediğinde onun yolu olan Seyr-i sülûkunu takip etmeli ve Mürşidi ile birtakım imtihanlarla ve zorluklarla karşılaşacağını unutmamalıdır. Bunun içinde edep çerçevesinde sabırla bu yolda ilerlemelidir.²⁶

*Hazret-i Mûsâ gibi ol Kûh-ı Tur'a cân atıp
Hem Teranî va'diyle didâra verdim gönlümü²⁷
Mesih'in nefhiyle ihyâ-yı emvât
O Mûsâ'nın âsâsıdır şerî'at²⁸*

Hz. Nuh

Yozgatlı Hüzni Dîvân'ında Hz. Nuh'un başına gelen tufana değinmiştir. Tufan, âşığın gözyaşı, tufanda da batmamaya çalışan âşık ise Nuh'un kendisidir. Dîvân da şâir tufanın çeşitli yönlerini ve büyüklüğünü vurgulamıştır. Ūlû'l-azm olarak da bilinen Hz. Nûh, Kur'an'da çokça ismi zikredilmekle birlikte; Nuh sûresinde onun tevhid mücadelesinden bahsedilmektedir. Nuh'un tufanda yaşadığı kederi ve hüznü gibi Hüzni'de kederini tufan eylemiştir. Nuh'un gemisi, kalbinde Allah sevgisi taşıyanlar için ferahlıktır; gönlünde bu sevgi olmayan kimse için bir tufan ve felakettir. Gemi, insanı gurbetten alıp aslına götüren ilâhi aşka benzer. İlâhi aşk, tufandaki suların kabarmasına benzetilir. Nefis bu gemiyi batırma düşüncesinde olan tehlikeler gibidir. İnanan insanlar için Allah sevgisi Nuh'un gemisi gibidir. Ancak Onda kurtuluş vardır.

*Nûh gibi tûfân-ı gamda keştimi gark eyleyip
Bahtım dûn kadrimi dûn derdim efzûn eyledin²⁹
O sahbâ-yı gam-ı hecri verir dil Nûh'una tûfân
Tûfânından bulursun sen nice bin dürr-i yektâyı³⁰
Mihnet-i dünyâ benim hiç zevkime vermez halel*

²¹ Güneş, *Yozgatlı Hüzni Dîvânı(II)*, 185.

²² Güneş, *Yozgatlı Hüzni Dîvânı(II)*, 144.

²³ el-Araf 7/142

²⁴ el-Kehf 18/78

²⁵ Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye fi tefsiri'l-işâri ve's-sûfi*, Dâru'l Kütübî'l-İlmiye, Grafiker Yayınları (Lübnan, 2009).

²⁶ Hikmet Konur, *Tasavvuf El-Kitabı*, 6. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 376. editör: Kadir Özköse

²⁷ Güneş, *Yozgatlı Hüzni Dîvânı(II)*, 288.

²⁸ Güneş, *Yozgatlı Hüzni Dîvânı(II)*, 144.

²⁹ Güneş, *Yozgatlı Hüzni Dîvânı(II)*, 301.

³⁰ Güneş, *Yozgatlı Hüzni Dîvânı(II)*, 283.

*Nûh'ı 'aşkım bahr-ı gam tûfâna minnet etmeyiz³¹
Veren Nûh'a necat Tûfân-ı garktan
Anın bâd-ı rehâsıdır şerî'at³²*

H. Süleyman

H. Süleyman'la ilgili ayetlerde; kendisine saltanat ve peygamberliğin nimetinin verilmesi, bu nimetlerin geçici olarak geri alınıp denenmesi, çeşitli varlıkların ve madenlerin emrine verilmesi, kuşdilinin öğretilmesi, tüm bu nimetlere şükretmesi, Hüdhüd ve Belkıs olayı, Kâbe'nin inşası gibi bazı kıssalar anlatılmaktadır.³³ H. Süleyman "Halk tarafından, dünyalık elde etmenin, Mevla'ya hizmet etmeye mani olmadığını anlaşılması için, "Ya Rabbi bana beşerin sahip olmadığı mülklerin en büyüğü olan bir mülk ver ki, böylece ben, onları yapabilme imkânına sahip iken, onlardan son derece uzak kalabileyim" demiştir.³⁴ Çok büyük bir mülk kendisine verilmesi karşısında H. Süleyman şükretmeyi hiçbir zaman unutmamıştır. Allah cc. hiç kimseye H. Süleyman kadar mülk vermemiştir. H. Süleyman'ın bu zenginlik karşısındaki tutumu insanların dünya malına sahip olduğu zaman göstermesi gereken tutumun apaçık örneğidir.³⁵ H. Süleyman kendisine verilen tüm zenginlikleri mülkün asıl sahibi olan Allah'ı anmaya vesile olarak görmüştür. Bu bakış açısı insanlara apaçık bir örnektir.

Hüznî, H. Süleyman'ın insanlara ve cinlere olan saltanatını ve gücünü, aşkla özümseyerek okuyucuya sunmuştur. Aşkın kendisinde oluşturduğu acziyeti, Süleyman Peygamber'in gücüyle zıtlık içinde vererek derin bir anlama büründürmüştür.

*Dil nerde 'acep sâhib-i safvet o Süleymân
Sultân deyu insân³⁶
Gözlerim mühr-ı Süleymân ins ü cin mahkûmunuz
Ebrûvânun tiğ-i Rüstem kirpiğin tîr-i kazâ³⁷
Hâtem-i 'aşkın beni dehre Süleymân eyledi
Kalmadı minnet dahi İskender-i Dârâ'sına³⁸
Süleymân-ı zamânsın satvetin hem tuttu dünyâyı
Esîr-i 'aşkın olmuştur deyu insân emrine merbut³⁹*

H. Yakûb

Tasavvufta musibet gelince, kula şikâyet edilmez, şikâyet, H. Yakûb'un yaptığı gibi, "Hüznümü, kederimi ancak Allah'a sızlanırım"⁴⁰ ayetinde olduğu gibi yine musibeti gönderen Allah'a yapılır. Hüznî, H. Yakûb gibi her daim kalbinin hüznü içinde olduğu Allah aşkının yanında diğer sevgilere yer vermediğini belirtmiştir. Selametın, kurtuluşun ve huzurun Rabbinde olduğunu söylemiştir.

*Yûsuf'a Yâkub iken beytü'l- hazanda girye et
Leylâ'ya Mecnûn isen bu şâd ü hândânın 'abes⁴¹
Eylesin beytü'l- hazânda misl-i Ya'kûb Hüznî-zâr
Sende var taht-ı safâda bul selamet gel yetiş⁴²*

³¹ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 189.

³² Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 143.

³³ el-Bakara 2/102; el-Nisa 4/163; el-Enam 6/84; el-Enbiya 21/78-79, 81; el-Neml 27/15-18, 30, 36, 44; el-Sebe34/12; el-Sad 38/30, 34

³⁴ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-gayb = Tefsirü'l-Kebir*, c. XXVI (Beyrut, 1981), 210.

³⁵ er-Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-gayb = Tefsirü'l-Kebir*, .

³⁶ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 263.

³⁷ Güneş, s. *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 126.

³⁸ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 156.

³⁹ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 203.

⁴⁰ el-Yusûf 12/86

⁴¹ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 151.

Hz. Yusuf

Kur'ân-ı Kerimde ismiyle suresi olan ve kıssası geçen Hz. Yûsuf'a şâir dîvânında yer vermiştir. İffet, adaleti ve sabrı ön plana çıkmıştır.⁴³ Hz. Yûsuf'un cemaline hayran kalıp, kendinden geçen Mısırlı kadınlar, ellerini kestiklerinin farkına varmamışlardır. Hz. Yûsuf'un cemâlini görüp de bu derece kendinden geçen insan, mutlak güzel olan Allah'ın sıfatlarını, tecellilerini müşahede ettiğinde durum nasıl olur? Gaybet hâlini yaşayan sûfilerde de bu durum meydana geldiği izah edilir.⁴⁴ Hüznî de Hz. Yûsuf gibi kalbindeki çektiği özlemi ve kederini mürşidine aktarmak istiyor.⁴⁵ Kul ancak Rabbîyle olduğu zaman vaktin kıymetlendiğini, onun cemâl sıfatıyla baktığı zaman maddenin hikmetlerini gördüğünü söylemiştir.

*Bir vakt olur Yûsuf-ı dehre nazar etmez
Bir vakt olur çehresi zibâ puta mâ'il⁴⁶
Yûsuf gibi hep çektikçe kimderd-i belâyı
Var Hüznî dilim Yûsuf-ı Ken'ânıma söyle⁴⁷
Ey perî hüsnün ol'ol acep ol Yûsuf-ı Ken'ân mıdır
Mısır-ı dilde velvele düştü bugün sahrâsına⁴⁸
Güzellikte dahi Yûsuf olan zerre cemâlinden
Bilenler rütbe'i 'aşkın nihân aşık⁴⁹*

Hz. Muhammed

Tasavvuf da amaç İnsan-ı Kâmil olma yolunda Hakikat-ı Muhammediyye yi rehber edinerek yüce Allah'ın rızasını kazanmaktır. Kur'ân-ı Kerim'de "Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik"⁵⁰ buyrulmuştur. Yine kudsi bir hadîs de Cenâb-ı Hakk 'Ey Habibim! Sen olmasaydın kâinâtı yaratmazdım'⁵¹ buyurmuştur. Kulluk sınavında başarılı olabilmek için insanlığa yol gösteren, Yüce Rabbimiz tarafından seçilerek gönderilmiş olan kılavuz ve rehberlere muhtacız. İnsanlığın bulunmuş olduğu buhrandan kurtulması için Allah cc tarafından seçilen peygamberlerin son incisi Hz. Muhammed (s.a.v.) görevlendirilmiştir. Tüm kâinat onun hürmetine yaratılmıştır. Yozgatlı Hüznî dîvânında onun nebilerin sonuncusu ve velilerin mürşidi olduğuna, sadece kendisinin değil bütün insanlığın onu örnek alması gerektiğine değinmiştir. Efendimizin büyük mucizesi olan Kur'ân-ı Kerim onun ahlâkıdır. Kur'ân-ı okumakla yetinmeyip, hayatımıza nakşetmeliyiz. Bunun için de ona indirilen ve onu yaşayan mürşidler mürşidi olan Hz. Muhammed'i (s.a.v.) iyi anlamalıyız. İnsanlığa her dönemde Peygamber sevgisini en içten hissedip onunla yaşamaya ihtiyaç vardır. Şâir dîvânın da sadece kendinin değil, tüm insanlığın efendimizi örnek alması gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Peygambere hakiki manada ümmet olarak, rûz-i kıyamette peygamber sancağı altında suale çekilmeyi Rabbimizden niyaz etmiştir. Kimse efendimize gelip de huzur bulmadan, âşık olmadan gitmemiştir. Bu ruh haliyle Hüznî'de kendisi için Peygamberimize en güzel şekilde ümmet olmayı ve şefâ'atine nail olmayı Yüce Rabbimizden niyaz etmiştir.

*Hüznî kulunu Ahmed-i Muhtar'ivâr et
Bir ben değilim cümle'-i ihvânımı yâ Rab⁵²*

⁴² Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 196.

⁴³ el-Yusuf 12/90

⁴⁴ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar" - Kuşeyri Örneği*, 194.

⁴⁵ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 274.

⁴⁶ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 231.

⁴⁷ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 274.

⁴⁸ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 277.

⁴⁹ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 216.

⁵⁰ el -Enbiyâ 21/107

⁵¹ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, çev. Mustafa Genç (Beka, t.y.), 164.

⁵² Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 134.

Ahmed ile haşret bizi ol rûz-ı kıyâmet
*Çektirme nedâmet*⁵³
Gubârın iftihârı ‘arşa beştir
*Vücudunla zemîn şâdân Muhammed*⁵⁴
Nebûler hatemi sultân Muhammed
*Veliler mürşidi cânân Muhammed*⁵⁵
Yâ Resûlullâh dâhilek etme red bu Hüznî’yi
*Hân-ı lütfundan doyur kim geldi geçti aç sana*⁵⁶
Seyf-i katı ‘hükm-i bâki şer-i Ahmed haşre denk

SONUÇ

Türk dîvân edebiyat dünyasının çok bilinmeyen şâirlerinden olan Yozgatlı Hüznî 57 yıllık kısa hayatına üç güzel eser sığdırmıştır. Bu eserlerden *Yozgatlı Hüznî Dîvânı (II)* incelendiğinde şairin dinî, tasavvufî ve sosyal birçok durumdan faydalanarak vermek istediği mesajları güçlendirdiği görülmektedir. Bu kapsamda *Yozgatlı Hüznî Dîvânı (II)*’nda Kur’ân-ı Kerim’de doğrudan ismi zikredilen peygamberlerden Hz. Eyyûb, Hz. İbrâhim, Hz. İsa, Hz. Mûsâ, Hz. Nuh, Hz. Süleyman, Hz. Yakûb, Hz. Yûnus ve Hz. Muhammed (s.a.v) ile Kur’ân-ı Kerim’de adı geçmemesine rağmen bahsedilen Hz. Hızır olmak üzere on peygamber ile alakalı beyitler yer almaktadır.

Peygamberlerle ilgili beyitlerde temas edilen hususlar genellikle Kur’ân-ı Kerim’de mevcut olan kıssalardan ve bu peygamberlerle ilgili olup öne çıkan, İslam dünyasında iyi bilinen özelliklerinden derlenmiştir. Özellikle Müslümanlar tarafınca iyi bilinen bu peygamberlere beyitlerde tekraren yer verilse de Hz. Muhammed (s.a.v.) daha sık zikredilmiştir. Hz. Peygamberin daha sık zikredilmesinin sebebi ise, dîvân şiirlerinde şâir sevdiği, önemseydiği ve örnek aldığı şahsiyetleri daha çok zikretmeye meyilli olmasıdır.

Dîvânda peygamberlerin zikredildiği beyitlerin ayrıntılı ve düzenli bir şekilde incelenmesinin, Yozgatlı Hüznî olarak bilinen Mehmet Bahaeddin’in daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddin el-Kübrâ, *et-Te’vilâtu’n-necmiyye fi tefsiri’l-işârî ve’s-sûfi.*, Dâru’lKütübî’l-İlmiye (Lübnan, 2009).
- Dilâver Gürer, “*Mesnevî’de ‘peygamber’ Kavramı ve Peygamberler*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2005.
- Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsirü’l-Fahri’r-Râzî=Mefatihü’l-gayb = Tefsirü’l-Kebir*, c. XXVI (Beyrut, 1981).
- Hikmet Konur, *Tasavvuf El-Kitabı*, 6. Baskı, Editör: Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018).
- İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, çev. Mustafa Genç (Beka, t.y.).
- M.Öcal Oğuz, *Yozgatlı Hüznî’nin Hayatı, Eserleri ve şiirlerinden Örnekler*, Ayır Basım (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988).
- Mustafa Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)* (Kütahya, 2000).
- Müjgân Cunbur, *Başakların Sesi* (Ankara: Poyraz Reklam Yayıncılık, 1968).
- Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar” - Kuşeyri Örneği-*, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası (Sivas, 2012).

⁵³ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 148.

⁵⁴ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 159.

⁵⁵ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 159.

⁵⁶ Güneş, *Yozgatlı Hüznî Dîvânı(II)*, 121.

