

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 50

Samsun

Haziran / June 2021

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
e-ISSN: 2587-1854
2020 Sayı: 49

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
e-ISSN: 2587-1854
2020 Issue: 49

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager
Prof. Dr. Metin Yılmaz
Dekan / Dean

Baş Editör/Editor in Chief
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

Editör / Editor
Arş. Gör. Osman CURUK

Alan Editörleri / Field Editors
Arş. Gör. Osman CURUK
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)
Arş. Gör. Ömer YILDIZ
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Sümeyye Nur DOĞAN
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Şeyda Nur ERSÖZ
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)
Arş. Gör. Beyza Nur ÇAVUŞ
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)




Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali BOLAT
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Cengiz BATUK
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ
Prof. Dr. Latif TOKAT
Prof. Dr. Metin YILMAZ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Doç. Dr. Recep DEMİR
Doç. Dr. Recep GÜN
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ
Dr. Öğr. Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ

Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and
Date

Samsun, 24 Haziran / June 2021

Dil Editörleri / Proof Reading
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)

Bu dergi uluslararası  Religion & Philosophy Collection uluslararası alan
indeksi, ATLA Religion Database® uluslararası alan indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM TR
Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından
taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAOŞKUN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BIYIK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKİR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzi KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDE-MİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)

Dr. Öğr. Üyesi Davut AĞBAL, Doç. Dr. Mustafa KARA, Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, Dr. Öğr. Üyesi İlyas ERPAZ, Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ, Dr. Öğr. Üyesi Betül İZMİRLİ, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN, Prof. Dr. Hüseyin Yücel BAŞDEMİR, Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan YORULMAZ, Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim DEMİR, Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU, Prof. Dr. Yunus MACİT, Doç. Dr. Salih Kesgin, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa IRMAK, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL, Dr. Öğr. Üyesi Elif SOBİ, Doç. Dr. Hasan DAM, Dr. Öğr. Üyesi Hasan ŞAHİN, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin BAYSA, Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN, Prof. Dr. Ahmet GÜZEL, Doç. Dr. Kenan AYAR, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Acar ÇINAR, Dr. Öğr. Üyesi Ayşe İnanç KILIÇ, Dr. Öğr. Üyesi Osman DEMİRCİ, Doç. Dr. Fadıl AĞYAN, Doç. Dr. Zeynep ÖZCAN, Prof. Dr. Ahmet ŞAHİN, Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TOPAL, Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Dr. Öğr. Üyesi Resul GÜLEÇ, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet DAĞLI, Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR, Dr. Öğr. Üyesi Ferruh KAHRAMAN, Dr. Öğr. Üyesi Nazife Nihal İNCE, Doç. Dr. Hüseyin MARAZ, Doç. Dr. Maksut ÇETİN, Dr. Öğr. Üyesi Recep KOYUNCU, Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR, Doç. Dr. Abdulkadir TEKİN, Doç. Dr. Süleyman TURAN, Prof. Dr. Hülya ALTUNYA, Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN, Prof. Dr. Nuri KAHVECİ, Prof. Dr. Ali KAYA, Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL, Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com web: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

Resim ve Etik: Batı Resim Sanatında Ahlaki Temalar ve Örnekler 9-40
Painting and Ethics: Moral Themes and Examples in Western Panting Art

Prof. Dr. İhsan ARSLAN

Hz. Peygamber Döneminde Medine’de Devletin Varlığını ve Geleceğini 41-83
Tehdit Eden, Toplumun Huzur ve Refahını Bozmaya Çalışan Üç Yahudi
Kabilesinin Cezalandırılması
*The Punishment of Three Jewish Tribes Presenting a Threat the Entity and Future of
the State and Trying to Break the Peace and Welfare of The Society in Medina
During Prophet*

Doç. Dr. Ayhan AK

Türkiye’de Hazırlanan İslam Hukuku Doktora Tezlerinin Konu Eksenin- 85-141
de Analizi
*Analysis of the Doctoral Theses on Islamic Law Written in Turkey in the Axis of
Subject*

Doç. Dr. Necmi KARSLI

Üniversite Öğrencilerinde Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık İlişkisi 143-174
Spiritual-Humanistic Values and Religiousness in University Students

Doç. Dr. Sabri ÇAP

Fransız Oryantalist Jean Gagnier’in (1670-1740) Hz. Peygamber’i 175-199
Mükemmel Bir Doktor Olarak Nitelemesi ve Tıbb-ı Nebevî Hakkındaki
Değerlendirmeleri
*The Describing of French Orientalist Jean Gagnier (1670-1740) that the Prophet
is a Perfect Doctor and His Evaluating on The Prophetic Medicine*

Doç. Dr. İbrahim TÜFEKÇİ

İslam Hukuku Açısından Koronavirüs vb. Salgın Hastalıkların Sürekli 201-235
Edimli Sözleşmelere Etkisi
*The Effect of Coronavirus on Continuous Acting Contracts in the Context of Isla-
mic Law*

İÇİNDEKİLER (2. Sayfa)

Makaleler / Articles

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SARAÇ

Samsun Folklorunda Ölüm ve Kovid-19 Salgını
Death and Covid-19 Pandemic in Samsun Folklore

237-276

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet UYAR

Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zeminini
Semantic Background of Opposite Concepts in Tasawwuf

277-319

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Aynur ŞAHİN

Kulluk Bilinci İnşasında Dua Değerinin Rolü
The Role of Prayer Value in Building Consciousness of Worshipping

321-362

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KOÇ

Kıbrıs ve Türkiye Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8. Sınıf) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi
Cyprus and Turkey Religious Culture and Moral Knowledge (4-8. Class) Comparative Evaluation of Images in Textbooks

363-393

Dr. Öğr. Üyesi Kübra Zümrüt ORHAN

İmâm-ı Rabbânî Sonrası Nakşibendiyye'de Murâkabe
Murâqaba in the post-Sirhindî
Naqshbandiyya

395-427

Dr. Öğr. Üyesi Ethem KARAÇOBAN

Anadolu'da Dinî İnanç Ve Yaşayısta Görülen Bazı Eski Tesirler Üzerine Değerlendirme

429-467

An Evaluation on Some Old Influences Seen in Religious Belief and Life in Anatolia

Dr. Öğr. Üyesi Ali BENLİ

Bir Cümle Çözümlemesi Örneği: İbnu's-Sîd el-Batalyevsi'nin Arap Gramerinin Meşhur Örneği "Darabe Zeyd^{ün} 'Amr^{an}"
Hakkındaki Risalesi

469-497

An Analysis of a Grammatical Structure: Ibn al-Sîd al-Batalyawsi's Treatise on the Famous Arabic Phrase "Daraba Zayd^{ün} Amr^{an}"

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKTAN

Mütekaddim Dönem Şîa'da Müteâriz Rivâyetlerin Âmmeye Arzı Uygulaması
The Application of Appraising Conflicted Narrations with the 'Âmmah in the Early Shi'ite

499-534

İÇİNDEKİLER (3. Sayfa)

Makaleler / Articles

Dr. Öğr. Üyesi Sezai KORKMAZ & Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKE-
LEŞOĞLU

Prososyallik, Empatik Eğilim ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler
Üzerine Bir Araştırma 535-569
*An Investigation on the Links Between Prosociality, Empathic Tendency, and Reli-
giousness*

Dr. Öğr. Üyesi İrfan AYDIN

İlahiyat Öğrencilerinde Temel Değerlerin Bireycilik ve Toplulukçuluk
Kültürüne Etkisi 571-605
*The Effects of Basic Individual Values on the Culture of Individualism and the Cul-
ture of Collectivism in Theology Students*

Dr. Ali GÜL & Doç. Dr. Hasan DAM

Yurt Dışındaki Türk Okullarında Öğrenim Gören Lise Öğrencilerinin
Dini Tutum ve İnsani Değer Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından
İncelenmesi 607-642
*The Examination the Religious Attitude and Human Value Levels of High School
Students Study in Turkish Schools Abroad In Terms of Various Variables*

Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN & Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA

Tarsûsî'nin (ö.1145/1732) Hüsün ve Kubuh Hakkındaki "Telvîh^{um} ila't-
tercîh^{um} fi mes'elet-i't-taḥsîn ve't-takbîh^{um}" Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik
ve Tercümesi 643-677
*Critical Edition, Examination and Translation of The Risâlah of Muhammad ibn
Ahmad al-Tarsûsî's (d. 1145/1732) Entitled "Talvîh^{um} ilâ al-tarcîḥ^{um} fî mas'alah
al-taḥsîn wa al-takbîḥ^{um}" on Ḥusn and Qubḥ*

Arş. Gör. Dr. Arcan AYDEMİR & Prof. Dr. Mevlüt KAYA

Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle Eğitim İnançları
Arasındaki İlişkinin İncelenmesi 679-711
*Examining the Relationship between Preservice Teachers' Moral Maturity Levels and
Educational Beliefs*

İÇİNDEKİLER (4. Sayfa)

Makaleler / Articles

Abdurashid ZHORAEV & Doç. Dr. Ali YÜKSEK

Challenges For Islamic Banking Industry: The Kyrgyz Republic Experience 713-730

İslami Bankacılık Sektörünün Zorlukları: Kırgız Cumhuriyet Deneyimi Öğr. Gör.

Öğr. Gör. Dr. Mohamed TURKEY

الالتزام في الشعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة 731-761
Cahiliye Şiirinde Kabilecilik ve Doktrinsel Bağlılık

Öğr. Gör. Rasul AKCAN

Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği 763-793
A Wise Approach to the Mushaf Dictation: Example of Merrâkuş

Arş. Gör. Selçuk GEZGİN

Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı 795-835

Prophethood in Zemakshari's Thoughts

Dr. Ahmet ATEŞYÜREK

Toplum Olma Bilincine Yükselişin Bir İfadesi Olarak Mürcie 837-868

Murjia' as an Expression of the Ascension to the Consciousness of Community

Kıtap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

Sanatla Direniş (The Shape of a Pocket) 869-876

Yazar: John Berger

Arş. Gör. Mehmet DALLI

Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel 877-880

Mantiğa Giriş –II

Yazar: Doç. Dr. Aytekin Özel

Erratum/Düzeltilme Yazısı

"Yaygın Din Eğitimi Kapsamında Kadınların Eğitimi" 881
(OMÜİFD, Sayı 32, Haziran 2012)

RESİM VE ETİK: BATI RESİM SANATINDA
AHLAKİ TEMALAR VE ÖRNEKLER
PAINTING AND ETHICS: MORAL THEMES AND
EXAMPLES IN WESTERN PAINTING ART

CAFER SADIK YARAN

[Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Department
of Philosophy of Religion
csyaran@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0201-2289>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Ocak/ January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Şubat/ February 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 7-40

Atf/Cite as Yaran, Cafer Sadık. “Resim ve Etik: Batı Resim Sanatında Ahlaki Temalar ve Örnekler-Painting and Ethics: Moral Themes and Examples in Western Painting Art”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 7-40. <https://doi.org/10.17120/omuifd.866414>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Resim ve Etik: Batı Resim Sanatında Ahlaki Temalar ve Örnekler

Öz: Sanat ve ahlak ilişkisi konusunda çağdaş sanat felsefesinde dört farklı yaklaşım üzerinde durulur. Bunlar, aşırı özerkçilik, aşırı ahlakçılık, ölçülü özerkçilik ve ölçülü ahlakçılıktır. Ölçülü ahlakçılığa göre, sanat ve ahlak birbirinden özerk alanlar olmakla birlikte, birbirine katkı sunabilirler ve bu özellikleri salt kendine ait değerlerini de artırır. Bu çalışma, Rönesans'tan Kübizme kadar olan Batı resim sanatı özelinde sanatın ve sanatçıların ahlaki değerler ve erdemlere katkılarını araştırmakta ve örneklerini sunmaktadır. Batı resim sanatında, iyilikseverlik, yardımseverlik, adalet, merhamet, cesaret, mertlik gibi pekçok ahlaki erdem özendirecek şekilde resmedilmiş; sosyal adaletsizlik ve doğurduğu yoksulluk, savaşlar ve neden olduğu acımasızlık ve ıstıraplar ise eleştirilmiştir. Kısacası, resim sanatının ahlaki temalara değinmesi hem sanat hem de ahlak için önemlidir ve bugün de sürdürülmesinde yarar vardır.

Anahtar Sözcükler: Batı Resim Sanatı, Etik, Ahlak, Erdem



Painting and Ethics: Moral Themes and Examples in Western Painting Art

Abstract: There are four different approaches in connection with the relationship between art and morality in contemporary Western philosophy of art. These are radical autonomism, radical moralism, moderate autonomism and moderate moralism. According to moderate moralism, art and morality can contribute to each other and this makes each of them more valuable. even though they are essentially autonomous areas. This article seeks and presents painting examples in Western art from Renaissance to Cubism which deals with ethical values such as good governance and virtues such as justice and mercy directly or indirectly. In the end, it is argued that the relationship between painting and ethics is really significant both for art itself and also for morality.

Keywords: Western Painting Art, Ethics, Morality, Virtue.



Resim, mağara devrinden beri var olan görsel güzel sanatların en yaygınlarından biridir. Resmin tanımında güzellik ve sanat kavramları olmazsa olmaz bir yere sahip olmakla birlikte, onun tek işlevini sanata indirgemek ve tek kriterini sanatsal güzellikle yahut estetikle sınırlamak doğru değil-

dir. Tarih boyunca genelde sanatın daha özeldense resim sanatının işlevi, sanattan siyasete, dinden ahlaka kadar çok geniş bir insani ilgiler yelpazesine yayılmaktadır. Sanatın sadece sanat için olduğu görüşü, uzun insanlık ve sanat tarihi içinde sadece son birkaç yüzyılda dile getirilen nispeten marjinal denilebilecek bir görüştür. Tarih boyunca sanat ve resim sanatı hep sevilmiş ama aristokrat/elit kesimin estetik haz arayışının objesi olmanın çok ötesinde fonksiyonlara sahip olmuştur. Bu değerli fonksiyonlarından biri de, insanlığın etik yahut ahlaki gelişimine katkıda bulunmaktır.

Ahlak, varlığını yalnız başına sürdüremeyip bir arada yaşamak zorunda olan insanların olabildiğince birbirine zarar vermeden, hakkaniyet, adalet, yardımlaşma, dayanışma, dostluk ve barış içinde yaşayabilmeleri için gerekli olan normlar/kurallar bütünüdür. Etik de, bu kurallar ve değerler manzumesinin ve bunlara uygun bir hayat sürüp sürmemenin felsefesinin yapılması; teorik temellerinin tartışılmasıdır. Bununla birlikte, etik terimi, daha genel bir anlam çerçevesi içinde günümüzde hem ahlak (morality) hem de ahlak felsefesi (ethics) anlamını içerecek şekilde aşağı yukarı eş anlamlı bir biçimde kullanılabilir. İnsanların, öncelikle birey olarak daha iyi insan olmaları ve sonra da daha adil ve barışçı bir toplum içinde yaşayabilmeleri amacına hizmet etmeye çalışan ahlak, bu amacına ulaşmak için din ve hukuk gibi çok köklü çeşitli kültürel alanlarla işbirliği yaptığı gibi, sanatla da işbirliği yapmaya, sanattan da yardım almaya her zaman çalışmıştır.

Sanatın çeşitli işlevleri arasında ahlaki işlevinin de olabildiği, bunun yanında, ahlakın çeşitli işbirliği alanları arasında sanatın da bulunabildiğini söylemek, konuyu, bazen tartışmalı da olan sanat-ahlak ilişkisi meselesine getirmektedir. Çağdaş sanat felsefesinde bu konuda dört farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar, 'aşırı özerkçilik', 'aşırı ahlakçılık', 'ölçülü özerkçilik' ve 'ölçülü ahlakçılık'tır. Aşırı/radikal görüşlerden ilkinde göre, 'sanat sanat içindir' ve ahlak ile hiçbir ilişkisi yoktur/olmamalıdır. Ahlaka uygun olması, bir sanat eserinin değerini artırmayacağı gibi, ahlaka aykırı, etik dışı olması da onun hiçbir sorun teşkil etmez ve asla san-

sürülenmemelidir. Aşırı denilen görüşlerden ikincisi olup, tam karşı kutbu oluşturan radikal ahlakçılığa göre ise, sanat güzellik duygusunun tatmini ve estetik haz için değil, toplumun ahlaki eğitimi ve gelişimine katkı için vardır. Ahlaka uygunluk, sanatın değeri konusunda başat bir kriterdir; etik dışı bulunan sanat da sansürlenmeli, toplumdan uzak tutulmalıdır. Ölçülü/ılımlı denilen son iki yaklaşımın bunlardan daha makul ve daha dengeli görüşler olduğu açıktır. Ölçülü özerkçiliğe göre sanat eserinde bulunabilecek ahlaki unsurlar, yok hükmünde veya önemsiz değildir; ama onun asli unsuru da olmayıp ikincil ve dışsal bir öğesidir. Ölçülü ahlakçılığa göre ise sanatsal nitelikleri açısından üstün olan eserler, ahlaki niteliklere de sahip olduklarında çok daha değerli eserler haline gelirler; çünkü sanat eserinin içindeki etik öğeler onun parçalanamaz değerinin asli ve ayrılmaz bir kısmını oluşturur. Sanatın tek gayesi ve tek ölçütü ahlak olmamakla birlikte onun ahlaka katkısı her zaman mümkün ve çok değerli olmuştur (Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaran, 2020: 83-127; 221-23).

10

OMÜİFD

Burada tartışmasına girmeyeceğimiz bu yaklaşımlar arasında bize göre en doğrusu ve en yararlısı, ölçülü ahlakçılıktır. Bizim kanaatimiz bırakalım Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinin sanatçı ve ressamlarını, yirminci yüzyılın şu iki ünlü ressamının dedikleri doğrultudadır. Pablo Picasso'nun (1881-1973) dediğine göre "resim sanatı evlerin duvarlarını süslesin diye icat edilmedi." Onun iyilikleri yüceltmek bir yana kötülüklerle karşı mücadelede bile çok önemli bir rolü vardır (Krausse, 2005: 94). Bir başka ünlü çağdaş ressam Vasili V. Kandinski de (1866-1944) benzer görüşü daha pozitif yönüyle şu şekilde dile getirmektedir: "Resim bir sanattır ve sanat, bütünüyle boşlukta yok olan gayesiz bir yaratma değildir. Sanat, gayesi insan ruhunu geliştirmek ve inceltmek olan bir kuvvettir" (Kandinsky, 1981: 92). Burada resim sanatının kötülüğe karşı mücadele ve iyiliği geliştirme çabasına katkı sunma amacını açıkça belirten büyük ressamların ifadelerine, postmodernizm ve resim ilişkisini ele alan bir yorumcunun daha toplumsal ve evrensel boyutta bir yorumuna da yer vermek resim-ahlak ilişkisine bakışımızı netleştirecektir. Buna göre, postmodern süreç resim adına yaşanan bazı zorluklara karşın, "nasıl ki insan onuruna yaraşır bir düzen özlemi hala güncelliğini koruyorsa, va-

roluşunu o düzenin kurulması adına verdiği savaşa borçlu olan tuval resmi de hala geçerliliğini koruma şansına sahiptir” (Ergüven, 1992: 119).

Dolayısıyla, yirminci ve yirmibirinci yüzyıl resim sanatında ahlak ile ilişki her ne kadar yaygın ve rağbet gören bir yaklaşım değilse de, verilen örneklerden anlaşıldığı üzere bunun istisnaları da yok değildir. Daha çok bilinmesi ve özenilmesi/özendirilmesi gereken anlayış da bize göre bu yönde olsa gerektir. Yoksa örneğin “1993’te Whitney Museum of American Art’ta açılan ‘İğrenç Sanat’ sergisi” (bkz. Melick, 2015: 18) gibi iğrençliği ve/veya ahlak dışılığı yüceltmeye çalışan sanat akımlarının insanlığa sunacağı fazla bir katkı olmasa gerektir. Daha yararlı olan, ikisinin de özerkliklerinin kabulü ve korunması ile birlikte yakın ilişki ve işbirliklerini de fazlasıyla önemseyerek, ahlakın sanata, sanatın da ahlaka katkısının artarak sürmesine çaba göstermek olsa gerektir.

Bu çalışmanın amacı, Rönesanstan Kübizme ya da kabaca yirminci yüzyıl başlarına kadar geçen süre içinde Batı resim sanatı tarihi alanında literatür taraması yaparak büyük ressamların ünlü resimleri arasında ahlaki değerler ve erdemlere, daha genel bir ifadeyle ahlaki temalara doğrudan veya dolaylı olarak değindiği söylenen örnekleri ve onlarla ilgili yapılan yorumları bir araya getirmek; böylece, resim ve ahlak/etik arasındaki ilişkiyi güzel örnekler aracılığıyla günümüzde de teşvik etmeye çalışmaktır. Böyle bir çalışmaya ve dolayısıyla teşvike ihtiyaç fazlasıyla var gözükmektedir. Çünkü “resim-ahlak/etik ilişkisi”ne dair bu dar alanda yapılmış herhangi bir kitap çalışması olmadığı gibi görebildiğimiz kadarıyla makale veya kitap bölümü çalışması bile - gözden kaçma ihtimali olanlar hariç – yoktur. Oysa bu husus, hem sanat hem de ahlak açısından araştırılmaya değer önemli bir konudur.

Ancak baştan belirtmekte yarar vardır ki, bu çalışma, bir makale çalışması olması hasebiyle hem zorunlu olarak biraz sınırlı olmak durumundadır (örneğin, belirtilen tarihsel dönemdeki Batı resim sanatıyla sınırlıdır; İslam veya Türk sanatına hiç değinilmemektedir) hem de sanat tarihçisi olmamaktan kaynaklanan bir yorumlama çekingenliğini ve bununla bağlantılı olarak belki trnak içinde alıntı fazlalığı ve kişisel yorum

azlığı kusurunu barındırmaktadır. Zira bizim buradaki konumumuz biraz Michel Foucault'nun 1971'de Tunus'ta ressam Manet üzerine verdiği bir konferansa başlarken söylediği sözlerdeki duruma benzemektedir. O şöyle diyerek söze başlar: "Size Manet'den söz edeceğim için de özür dilemek istiyorum, çünkü ne de olsa Manet uzmanı değilim ben, resim uzmanı hiç değilim; dolayısıyla Manet'den söz ederken hariçten gazel okuyacağım" (Foucault, 2018: 9). Biz, sanatla yeni yeni ilgilenmeye başlayan bir din ve ahlak felsefecisi olarak, bu yazıda henüz "hariçten gazel okuma" hakkını dahi kendimizde görmediğimiz için, daha detaylı çalışmaları ve özgün kişisel yorumları daha sonraki çalışmalara bırakarak, şimdilik daha ziyade, resim sanatıyla ilgili literatürü dönem dönem tarayarak ahlaki sayılabilecek örnekleri ve onlarla ilgili sanat tarihçilerinin kendi yaptıkları yorumları bir araya getirmekle yetineceğiz.

Rönesans (1300-1600)

12

OMÜİFD

Rönesans, Batı sanatında ve kültüründe kabaca 1300'lerden 1600'lere uzanan geniş bir dönemi içine alır; ve Antik Yunan ve Roma kültürünü ait Klasik geçmişe yönelik ilginin yeniden doğuşunu çağırır. İlk etapta genellikle İtalya'yı aklı getirir de Kuzey Avrupa'nın da Rönesansa katkısı olmuştur (Little, 2006: 12). Rönesans, 15. yüzyılın sonunda ve 16. yüzyılın başında, sanatçıların, insanın yaşayışını ve güçlü duygularını, doğal dünyanın güzelliğini ve gizemini yakalama arayışıyla doruğa ulaşmıştır. Rönesansta resim-ahlak ilişkisine, "Rönesans sanatının kökü olan Giotto" (1266-1337) ile başlamak mümkündür. Bu İtalyan ressamın *Mantosunu Bağışlayan Saint Francois* adlı resmi, fakir bir şövalyeye mantosunu bağışlayan Saint Francois'ı kompozisyonun merkezinde gösteren, "derin ve sade bağış tasviri"dir (Yetkin, 2007: 8-9). Bu resim, cömertlik, yardımseverlik, iyilikseverlik, özveri ve bağışta bulunma gibi erdemlerin hoş bir tasviri ve teşvikidir. İyilik yaparken sağ elin verdiği sol elin duymaması gerektiği, iyiliğin gösterişe dönüşmemesi için olabildiğince gizlilik içinde yapılması gerektiği yönündeki ahlaki tavsiyeleri hatırlatacak şekilde resimde, bu iki kişinin dışında başka hiç kimsenin bulunmayışı da dikkat çekicidir.



Resim 1: Giotto, *Mantosunu Bağışlayan Saint Francois*

Rönesans döneminde, Ortaçağ sanatına egemen olan dini süjeler en yaygın temalar olma özelliğini sürdürüp, portreler yeni bir özsaygı duygusunu yansıtırken, mitolojik öyküler “ahlaki mesajları nedeniyle” tasvir edilmişlerdir (Hodge, 2018: 18). Örneğin, Albrecht Dürer’in *Yol Ayrımındaki Herakles* (1498) adlı eserinde, Sokrates’in öğrencisi Ksenofon’un (M.Ö. 430-354) anlattığı bir mitolojik öykü tasvir edilir. Herakles bir yol ayrımında oturmuş geleceğini düşünürken, “iki kadın, Erdem ve Ahlaksız-

lık," ona doğru yaklaşır. Bu alegorik resimde, Ahlaksızlık yerde, utanılacak ve zayıf bir konumda gösterilirken, Erdem ayakta, gururlu ve güçlü bir pozisyonudadır (Hodge, 2018: 17-18). Bu resimde genel olarak ahlaki erdem ve erdemsizlik çatışması alegorik figürler ve onların açık adları üzerinden vurgulanırken, daha özeldede ele alınan değer, namuslu bir hayat sürme, nefsanî arzulara hakimiyet, özdenetim sahibi olma, kısaca iffet erdemidir. Hayâ ve iffet gibi erdemler, sadece dini ahlak kitaplarında değil, felsefi ahlak literatüründe de sanıldığından çok daha fazla işlenmekte ve vurgulanmaktadır (örn. bkz. Aristoteles, 1998: 36, 87-88, 130-155)

Resim sanatı yoluyla etik mesajlar verme ve ahlaki gelişime katkıda bulunma çabası sadece cömertlik ve iffet gibi bireysel erdemlere dikkat çekmekle sınırlı değildi. Ressamlar, bireyselliğin ötesinde aile ahlakına da eğiliyor; ailevi erdemler açısından önemli olan sadakate resimlerinde dikkat çekiyorlardı. Örneğin, Jan Van Eyk'in *Giovanni Arnolfini ve Karısının Portresi* (1434) adlı tablosunda, resmedilen karı kocanın önüne ailevi sadakati temsil eden küçük bir köpek yerleştirmişti. Zira sadece bu resimde değil genel olarak Batı resim sanatında köpek, ailede sadakat erdemini temsil eder.

Rönesansta ressamlar, bireysel ve ailevi ahlaka değindikleri gibi, bunların da ötesinde, toplumsal ahlak yahut siyasi etik ile ilgili resimler de yapıyorlardı. Örneğin Ambrogio Lorenzetti, *İyi Yönetimin Sonuçları* adlı tablosunda, iyi ve adil bir siyasal yönetimin, ülkede ve şehirlerde zengin ve müreffeh bir toplum oluşturacağını, oradaki eğitimli ve çalışkan insanların, eğlenceye de vakit ayırabileceklerini ve mutlu olacaklarını göstermeye çalışır. İyi yönetimin, nihayetinde insanlara başka birçok şeyle birlikte bilhassa mutluluk getirdiğini çağırıştırır resim (Krausse, 2005: 8).

Rafaello'nun *Atina Okulu* tablosu da, hem bilim ve eğitim ahlakının meslektaşlarına ayrımcılık yapmaksızın saygılı ve önyargısız bir diyalog içinde hakikat arayışını (bkz. Aydın, 2018: 120-21) hem de günümüzde bir arada yaşama ahlakı (bkz. Karlı, 2018) denilen farklı kültürlerden insanların birbirlerini ötekileştirmeden ve düşmanlaştırmadan barış içinde

yaşmalarının imkanını gösteren bir resimdir. Tabloda, filozoflar, ilahiyatçılar, bilim insanları, Paganlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar, kadınlar, erkekler, zenginler, fakirler, vb., tüm farklılıklarına rağmen birbiriyle iletişim içinde özgürce tartışmakta, fikrini savunmakta ve hakikati araştırmaktadırlar. Bu resim özellikle felsefe ile teolojinin uyum ve uzlaşısı içinde bir sentezi olmanın yanında (Little, 2006: 19), özgürce düşünme ve tartışma ortamının varlığını da yansıtmaktadır (Krausse, 2005: 18).



Resim 2: Rafaelo, *Atina Okulu*

Barok (1600-1750)

17. Yüzyıl kültür ve sanatı genellikle Barok olarak adlandırılır. Barok resim, özel konutların duvarlarına asılabilecek tuval üzerine yapılmış

ölüdoğa (natürmort), tür (janr) sahneleri ve peyzaj resimlerine daha fazla değer vermesi ile karakterize edilir. Barok Alegoriciliğinde ve Barok Klasikçiliğinde ahlaki temalar daha fazla görülür. Genel olarak alegorik resim, işlediği konunun içinde izleyicinin 'okuması' gereken gizli bir anlama sahiptir. Alegoriyi simgeden ayıran, "akla getirdiği açık ya da kesin bir anlamı olması ve okuyucudan sezgisel bir yanıt beklememesi"dir. Örneğin, çürüyen bir meyvenin bulunduğu bir ölüdoğa resmi, insan yaşamının kısalığının alegorisidir. Barok alegori resmindeki özel eğilim ise yaşam deneyimimize ilişkin "ahlaki değerler ve gerçekleri keşfetme yönündedir." Özellikle de "zevkin sonu yoktur" gibi ahlaki gerçeklerin alegorisi bu dönemde bol miktarda işlenmiştir (Little, 2006: 46-47).

Nitekim 17. yüzyıl Hollanda'sında her türlü değer yargısından bağımsızmış gibi görünen natürmortlar dahi, aslında ahlaki bir yön içermekteydi. Bu natürmortlarda sık sık iskeletler, kurukafalar, içilip bırakılmış boş bardaklar, yarısına kadar soyulmuş meyveler, yanmış mumlar, kırık kaplar ya da kopmuş enstrüman telleri bulunur. 'Vanitas objeleri' yahut 'Vanitas motifleri' adı verilen "bu nesnelere amacı, varoluşun geçiciliğini hatırlatmaktı insanlara. Sanatın, doğanın ve gündelik nesnelere tüm güzelliği tanınmalı ve bunların zevkine varılmalı, ancak bunlar asla fazla da abartılmamalıdır. Natürmortlar işte tam da bu bakış açısını örtülü bir biçimde yansıtmak için varlardır" (Krausse, 2005: 44). Daha açık bir ifadeyle, 'Vanitas' resimleri, "yaşamın gelip geçiciliğinin kabul edilmesi üzerine geleneksel ahlak dersleridir" (Hodge, 2018: 175, 177).

Bu dönemde bilhassa Hollandalılar, sadece natürmortlara değil, manzara resimlerine de doğa izleniminin ötesinde ikinci bir anlam yükliyorlardı. Betimledikleri doğa, çoğu kez başka bir şeyin metaforuydu. Örneğin bir su kenarında yükselen yalnız bir ağaç, salt bir ağaç değil, aynı zamanda dinsel inancı sembolize eden bir imgeydi. "Paysages moralises" (Ahlaki manzaralar) adı verilen bu üslubun en önemli ustalarından biri, Jacop van Ruisdael idi. Onun "eğitici manzara resimleri"nde, yıkılmış kiliseler veya faniliğimize işaret eden kurumuş ağaçlar gibi "Vanitas" motifleri görürüz. Betimlenen atmosferik manzaraların daima sembolik

bir karakteri ve vermek istediği ahlaki bir mesajı vardır (Krausse, 2005: 45). Örneğin, Caravaggio'nun *Bacchus* (1595) adlı tablosunda, Bacchus'un önünde bulunan "sepetteki fazla olgunlaşmış, kurtlanmış meyveler bazen, izleyenlere dünyevi hayatın geçiciliğini hatırlatmayı amaçlayan bir 'vanitas' olarak yorumlanır" (Hodge, 2018: 80-81). Bu da dolaylı olarak, bencilce hırslar içinde değil daha özgecil ve daha iyiliksever bir hayat yaşanması gerektiğinin sembolik öğütlenişidir.

Barok alegoricilik yanında "Barok klasisizm" olarak adlandırılan ekolün eserlerinde de ahlaki değerler fazlasıyla önemsenir. Bu ekolün en önemli temsilcileri, Fransız ressamlar Nicolas Poussin ve Claude Lorrain'dir. Bu ressamlar hayatlarının büyük bölümünü İtalya'da geçirmişlerdir. Çünkü "aradıkları ve kendi memleketlerinde bulamadıkları o ahlaki ve ruhsal ideallere Klasik Antik Çağ'ın ve Rönesans ustalarının diyarında ulaşabileceklerini düşünmüşlerdi." Bu ikisi içinde bilhassa Poussin, zaten "yarı ressam yarı filozof" sayılırdı (Krausse, 2005: 36-37). Onun lakabı, "filozof ressam"dı. O bir entelektüeldi ve "asil bir resim üslubu" geliştirmişti (Bugler, 2017: 184-85). O kendisini, Antik Çağ'ın ve Rönesans'ın güzellik ideallerine bağlı hissediyordu. Bu nedenle, Rönesans ressamları gibi "formla içeriği bağdaştırmaya, yapıtının içerdiği mesajla dış görünümünü uyum içine sokmaya çabalıyordu" (Krausse, 2005: 36). Resimde "motif ve mesaj" ilişkisi, onun tablolarında açıkça görülebiliyordu. Onun vermek istediği mesajlarda da, ölümlülük dolayısıyla asıl kalıcılığın dindarlık ve ahlaklılıkta olduğu fikri dikkati çekiyordu.

Örneğin *Arkadya Çobanları* (1638-39) tablosunda, bir lahdin önünde diz çöken ve ölümlüyle karşılaşan çobanların duruş tarzı ebedi bir mesaj içerir. Bu mesaj, resmin ana içeriğini oluşturacak kadar güçlüdür. Resimdeki lahitte yer alan kitabede "Ben de Arkadya'dayım" yazar. Çobanlar bu yazıyı heceler ve hayali Arkadya ülkesini, insanın tanrı ve doğayla "mükemmel bir uyum içinde yaşadığı o mutluluk ve barış diyarını düşerler." Topraksı renkler ve kendi içinde bütünlüklü kompozisyon, resmin bu felsefi içeriğini duyumsatır. Poussin'in geç dönem eserlerinde

daha çok karşılaşılan “epik manzaraları” da, birlikteliğe, uyuma ve güzelliğe duyulan ebedi özlemin açılımları halindedir (Krausse, 2005: 36-37).

Poussin gibi Claudie Lorrain de tablolarında çoğu zaman klasik mitolojinin efsanevi hikayelerini konu alır. Lorrain’in büyük bir hayranı olan Goethe, onun resimlerinde, 18. yüzyıl insanının klasik Antik Çağ’da hayran olduğu ve sanatta yansıtılmasını istediği o “soylu saflığı ve sessiz ihtişamı” bulur. Onun resimlerinde doğa daima “sessiz, dingin, huzurludur.” Örneğin *Saba Kraliçesinin Gemiye Bindirilişi* (1648) resminde kraliçenin yola çıkışı aslında ikinci plandadır. Aslolan bu limanda “barış” içinde yaşayıp giden insanlardır (Krausse, 2005: 37).

Bu dönemin önemli ressamlarından Jan Vermeer’in resimleri de “Yalnız çağdaş hayatın bir yansıması değil, aynı zamanda doğru ve yanlış yaşam biçimlerini gözler önüne seren ‘eğitici’ resimlerdir. Şarap içeren baştan çıkarılma, evlendirilme sahneleri ve daha niceleri: Vermeer’in sakın resimlerinin içinde gizli mesajlar vardır” (Krausse, 2005: 44). Örneğin, *Beyefendi ve Hanımefendi Şarap İçiyor* (1658) resmi, salt gözle görülen olayın ötesinde daha derin, “ahlaki bir boyut” içermektedir. “Bu boyutu ya da ‘mesajı’ ancak resmin içinde gizlenmiş bazı ipuçlarının izini sürerek kavrayabiliriz.” Bu resimde kendi elinde kadeh olmayan ve kadının elindeki yeniden doldurmak için hazır bekleyen adam “adeta kadını sarhoş etmeye ve bu durumdan yararlanmaya çalışmakta” gibidir (Krausse, 2005: 41). Vermeer’in ahlaki erdemlerle ve özellikle adalet erdemiyle daha doğrudan ilişkili görülebilecek bir resmi de, *Terazi Tutan Kadın* adlı tablodur. Bu resim, insanı “samimiyetiyle bir anda çarpar” (Melick, 2015: 278).



Resim 3: Jan Vermeer, *Terazi Tutan Kadın*

Bu dönem ressamlarından Jan Steen'in resimleri çok daha çarpıcıydı ve doğrudan ahlaki mesajlar içerirdi. O, "Janr resimleri"nde, "ahlaksal çöküşe uğrayan insanların kaçınılmaz akıbetini işlemiştir. Meyhanede kavga, içkici topluluklar, darmadağın, pis evler resimlerinde sürekli işlenen konulardan sadece bazılarıdır. Hollanda'lılar bugün bile günlük dil-

de karmakarışık bir durumu 'Jan Steen'in evi gibi' deyimiyle anlatırlar. Steen, mizahi ve öğretici üslubuyla 'yeryüzü cehennemini', yani insanın ahlaki çöküşünü izleyen yoksullaşma sürecini işler ve bizi uyarma görevini üstlenir." Örneğin, *Kumarda Kavga* isimli tablosunda "içki su gibi akmış, boş maşrapa yere düşüp devrilmiştir. İki adam arasında kavgaya neden olan tavla tahtası da yerlerdedir. Biri öfkeyle bıçağına davranırken, berikini karısı ve çocukları zor tutmaktadır. Jan Steen burada adeta öğretici bir tiyatro oyunu sergiler. Kıssadan hisse: Şans oyunları ve ayyaşlığın sonu kesinlikle kötüdür!" (Krausse, 2005: 44).

İçki ve kumarın sonuçta doğuracağı kötülüklerin biri de yoksulluktur. Yoksulluk, çoğu kez acı ve ıstırap veren bir durumdur. Yoksulların durumu vicdanlı insanların merhametini celbetmeli ve yoksulluğun azaltılması yolunda gayret sarfedilmelidir. Barok dönem İspanyol ressamardan Bartolome Esteban Murillo'nun *Genç Dilenci* (1650) resmi, "pencereden vuran ışığın yoksulluğunu iyice açığa çıkardığı çıplak ayakları ve yırtık pırtık esvabıyla fukara bir çocuğu resmeder" (Melick, 2015: 280; Pieter Brugel'in *Dilenciler* adlı tablosu da yoksulluğa dikkat çeken sosyal içerikli eleştirel bir resimdir).

20

OMÜİFD



Resim 4: Murillo, *Genç Dilenci*

Bu dönemin bir başka ünlü ressamı Diego Valezquez'dir. Onun *Breda'nın Teslim Olması* (1634-35) adlı eseri, zafer kazanmış bir komutanın merhamet ve mertliğinin tasviri olarak yorumlanmaktadır. Resimde, teslim olmak zorunda kalan ve şehrin anahtarını kendisine uzatan generalin omzuna elini koyan muzaffer komutanın hareketi "merhamet dolu"dur (Yetkin, 2007: 62). Aynı resimle ilgili bir başka yorumcu da, teselliden ve mertlikten bahseder. Buna göre, "komutanların karşılaşması unutulmaz ölçüde dokunaklıdır; zarif Spinola, elini kibarca Justin'in omzuna koyar – yaşlı bir asker diğerini teselli eder." Yorumcu, zaten "Spinola mertliğiyle ünlüydü" diye ekler (Bugler, 2017: 180-81). Resimde, galibin mağlubu tesellisi, ona karşı mertliği ve yüce gönüllülüğü tasvir edilmektedir.

**Resim 5:** Valezquez, *Breda'nın Teslim Olması*

Barok resmin en büyük ustası şüphesiz Rembrandt'dı. Felsefe öğrenimini bırakarak kendini resme vermişti. Bir "tarih ressamı" olarak İncil ve tarihsel metinlerden seçtiği konularda "insanlar ve onların duyguları üzerinde" yoğunlaşıyordu (Krausse, 2005: 42). Önemli resimlerinden biri İncil'deki bir hikayeyi canlandıran *Savurgan Oğulun Dönüşü* tablosuydu. Tabloda, babanın, savurgan oğlunun dönüşü karşısında sevinmesi ve onu affedişi konusu işlenir (Bugler, 2017: 188). Baba, evi terk etmişliğine ve kendine kalan tüm miras payını savurganca harcaayıp tüketmiş olmasına rağmen geri dönen oğlunu karşılıksız bir biçimde affedip sevgiyle kucaklamaktadır.



Resim 6: Rembrandt, *Savurgan Oğulun Dönüşü*

Rokoko (1715-1780)

Rokoko, 18. yüzyılda Fransa'da etkin olup, daha sonra Avusturya ve Almanya başta olmak üzere öteki ülkelere de sıçrayan son derece şatafatlı, gösterişli, süslemeci ve ahlaki ciddiyetten nispeten uzak bir sanat akımıdır (Little, 2006: 62-63). Fakat aynı tarihsel dönemde, Rokokonun genel eğiliminin aksine resim sanatını ahlak dersleri gibi gören sanatçılar da yok değildir. Örneğin, William Hogarth (1697-1764), "toplumsal ve ahlaki konulara ağırlık veren ve eleştirici yönü ağır basan bir üslubun temsilcisidir" (Beksaç, 1995: 80).

Sıkı bir "ahlakçı" olan (Güvemli, 1960: 107; Tansuğ, 1999: 223) İngiliz Ressam William Hogarth, yaptığı "moral pictures", "ahlaki resim" dizileriyle "hem toplumsal eleştiride bulundu hem de ahlaki çöküşe karşı gelmeye çalıştı." Bu doğrultuda, *Hovardanın İlerlemesi*, *Cin Yolu*, *Moda Evlilik: Evlilik Sözleşmesi* gibi toplumsal "hiciv resimleri" yaptı. Moda evlilikle ilgili altı resimlik dizisinde bir kontun oğluyla zengin bir tüccarın kızı arasında yapılan ve büyük kavgalarla, hatta cinayetle sonuçlanan hayali bir evliliğin hikayesini anlatır. Akde imza atacak olan müstakbel gelin ve damat birbirleriyle hiç ilgilenmezler. Sağ tarafta babalar pazarlık halindedir. Kont, gelininin drahomasını pencereden görünen yeni sarayının inşaatını bitirmek için kullanacaktır (Krausse, 2005: 49).

Başka birçok konuda da resimler ve gravürler yapmasına rağmen "Hogarth'a en fazla ün kazandıran yapıtları, ahlaki konulardaki dizileridir" (Emery, 2005: 26). "Ahlaki resim" dizilerinde Hogarth, rüşvetin, yolsuzluğun, güruh şiddetinin, kısaca ahlaki yozlaşmanın ve kentsel yoksulluğun yaygın olduğu bir zamanda, toplumu iyileştirme arzusuna dayanan yergili eserleriyle tanınır hale geldi. Bu gibi resimlerdeki nihai amacı, resim yoluyla "açgözlülüğün, ahlaksızlığın ve kendini kandırmanın" kötü sonuçlarına dikkat çekerek "genellikle bireysel davranışı, siyaseti ya da genel olarak toplumu iyileştirmek"ti (Bugler, 2017: 200-203). Hogarth'ın "modern ahlak dersleri" diye adlandırdığı resimleri, daha sonraları Viktorya döneminde, dramatik ve nostaljik ahlaki öyküler tasvir eden

bir grup ressamın ortaya çıkmasına da kaynaklık etmiştir (Hodge, 2018: 170).



Resim 7: Hogarth, *Moda Evliliği*

Yeni-Klasikçilik (Neo-Klasisizm) (1770-1830)

Yeni-Klasikçilik, 18. Yüzyılın ikinci yarısında ve 19. yüzyılın başında Avrupa'da egemen olan, "yurtseverlik ve cesareti ön plana çıkaran çalışmalara, tarihsel ve mitolojik konulara yönelen" (Daşçı, 2006: 232) sanatsal ve entelektüel bir akımdır. 18. yüzyıl ortalarında tarihsel resmin teşvik edildiği ve "bu resimlerde erdem ve ahlaki nitelikler yaratılmaya çalışıldığını" görürüz (Tansuğ, 1999: 191). Yeni Klasikçilik, kendisinden önceki

Rokoko'nun reddiyle güdülenirken, "ahlaki ciddiyetin peşinde koşmanın bir aracı olarak" Klasik geçmişle ilgilenmiştir (Little, 2006: 66). Yeni-Klasikçi ressamlar, klasik Antik Çağ'ın "soylu sadeliğini ve sessiz ihtişamını" övmüş ve örnek almaya çalışmıştır. Neo-Klasiklere göre, "iyi ve doğru," "ahlaken bozulmamış olan gerçeklik", ancak "saflık ve sadelik" anlayışıyla temsil edilebilirdi. Sanatçılar, "sanat için sanat"tan ziyade, resimlerinin özel mesajlar taşıdıklarını ima ediyorlar; sanat eserlerini, bir dünya görüşünün dışavurumuna dönüştürüyorlardı. Yaptıkları eserler, sanatsal ve politik motivasyonların iç içe geçtiği, bir anlamda "ideolojik resimler"di (Krausse, 2005: 51-53). Bu resimlerde, soyluluk, berraklık, güzellik, zarafet, saflık, sadelik, sükunet, uyum ve bunlar yanında yurttaşlık erdemi, görev bilinci ve özveri gibi ahlaki değerler ve erdemlere ciddi bir bağlılık önemseniyordu (Bugler, 2017: 218-21; Melick, 2015: 246). Ressamlar, sanatın ciddi olması gerektiğini düşünüyorlar, çizime boyadan daha fazla değer veriyorlar, kahramanlık, ve özveri gibi yüce değerlerle ilgili temalara özellikle önem veriyorlardı (Hodge, 2018: 25). Bu akım, "ahlaki değerler ve davranışların biçimlenmesinde önemli bir rolü olduğu iddiasındaydı." Onlar, yalnızca geçmişte kalan üslupları yeniden canlandırmıyor, "sanatı hem modern hem de değerlerine sahip çıkan bir toplum yaratmak için kullanmaya çalışıyorlardı" (Little, 2006: 67).

Örneğin, Jacques Louis David, sanatını Fransız devriminin "ahlaki kodlarını yüceltmek için" (Bugler, 2017: 213) ve bu devrim yanlılarının iddiası olan "cesaret, onur, sadakat gibi erdemlere dikkat çekmek" için kullandı (Little, 2006: 67). Nitekim çağdaşları tarafından "yüzyılın en güzel resmi" olarak nitelendirilen *Horaslıların Yemini* (1784) adlı tabloda, Roma tarihinden bir sahne olan "asil bir konu" anlatılır. Resimde Horaslı üçüzler, düşman tarafından seçilmiş üç savaşçıyla Roma adına ölümüne kadar savaşıma ant içmektedir. Bu haliyle resim, her bir bireyin ülkesi adına göstermesi gereken vatandaşlık görevini, yurtseverlik duygusunu, kahramanlık ruhunu, fedakarlık ve metanet erdemlerini sembolize etmektedir (Krausse, 2005: 52; Bugler, 2017: 218). Özellikle oğullarına vereceği kılıçları yukarı kaldırmış olan baba, fedakarlığı, kahramanca duruşu ve asaleti temsil ederken, sağdaki kadınlar çaresizliği ve

trajediyi ortaya koyarlar. Bu eser aynı zamanda örnek niteliğinde bir “tarihsel resim”dir. Tarihsel resimler, antikçağdan, İncil’den, klasik mitolojiden veya yakın tarihten alınan kahramanlık ve yurtseverlik hikayelerini ya da diğer büyük olayları yücelten resimlerdir. Aynı zamanda “ahlak dersi veren ve moral düzelten temalarıyla” tarihsel resim, en üstün resim formu olarak kabul edilir (Hodge, 2018: 96-97).



26

OMÜİFD

Jacques Louis David, *Horashların Yemini*

Bu arada, Yeni-Klasikçi akıma mensup olmamakla birlikte o dönemlerde yaşayan ve ahlaki konulara da değinen önemli bir sanatçıya daha değinmek gerekir. Francisco de Goya (1746-1828), herhangi bir akıma veya üsluba dahil edilemeyen, kendi yoluna gitmeyi yeğleyen bir 18. Yüzyıl

İspanyol ressamıdır. Ama onun seçtiği konular da, çok dar anlamda ah-laki denilemese de, mutlaka “belli mesajlar taşır.” Goya, içinde yaşadığı toplumda gördüğü çarpıklıkları acımasızca eleştirir ve yerer (Krausse, 2005: 54). Örneğin, 80 gravürlük bir dizinin kapak resmi olarak tasarlanan *Aklın Uykusu Canavarlar Doğurur* (1797) adlı gravürde, uyuyan veya düş gören kişinin etrafında bir sürü yarasa, baykuş ve kediyeye benzer mahluk dolaşmaktadır. Sanatçı bu gibi resimlerinde, bireylerin cehaletini ve aptallığını gözler önüne sererek toplumun aydınlatılmasına katkıda bulunmaya çalışmaktadır. Buna göre, akıl uyur veya düş görmeye başlarsa, cehalet, vurdumduymazlık, akılsızlık ve şiddet iktidara gelecektir (Krausse, 2005: 54).

Goya'nın şiddet karşıtlığı, başka resimlerinde de öne çıkar. Örneğin, *Çocuklarını Yiyen Satürn* (1821) adlı eseri acımasızlığı, kanlı mücadeleleri, yıkımı ve ölümü simgeler. 80 levhadan oluşan *Savaşın Felaketleri* (1810-15) dizisi ise, “sayısız zarara sebebiyet veren savaş ve şiddetin anlamsızlığını irdeler” (Garcia, 2012: 50). En ünlü resimlerinden biri olan *Asilerin 3 Mayıs 1808'de Kurşuna Dizilişi* adlı tablosu da savaşın ve şiddetin kötülüğünü göstermektedir. 2 Mayıs 1808'de Napoleon Madrid'e girdiğinde halk ona karşı ayaklanır. Bunun üzerine ertesi gün Fransız askerleri misilleme olarak, yüzlerce İspanyol'u yakalayıp kurşuna dizerler. İspanya'da Bağımsızlık Savaşı olarak bilinen bu “savaşta bir milyondan fazla insan” ölür (Bugler, 2017: 233). Goya, bu resminde, kana bulanmış ceset yığını arasında dizlerinin üstüne çökmüş ve kollarını havaya kaldırmış kurşuna dizilmek üzere olan beyaz gömleli bir işçi merkezde olmak üzere şehirleri için savaşın mağlup olmuş sivil adamların kurşuna diziliş anlarındaki acımasızlığı ve dehşeti tasvir eder (Hodge, 2018: 103). Bu resim, “birçok yorumcu tarafından modern silahların ve bu silahlarla yürütülen savaşın korkunç acımasızlığını kurbanların bakış açısıyla ifade eden ilk sanat yapıtı olarak tanımlanmıştır” (Krausse, 2005: 55). Goya'nın resimleriyle karşı çıktığı sadece yabancı istilalar ve savaşların acımasızlığından ibaret de değildir; o aynı zamanda kendi ülkesi İspanya'daki “yolsuzlukları, budalalıkları ve zulmü tasvir eden” ve eleştiren çizimler ve resimler de yapmıştır (Hodge, 2018: 103). Zaten Goya, gerçek dünya ile ilişkisini hiç-

bir zaman yitirmemiş, “savaşın ve insanoğlunun acımasızlığının çirkinliğine sürekli” atıfta bulunmuştur (Oktay, 2002: 32).



Resim 9: Goya, *Asilerin 3 Mayıs 1808'de Kurşuna Dizilişi*

Romantizm (1800-1890)

Romantizm, Yeni-Klasikçiliğe karşı bir tepki olarak gelişen yaygın bir akımdır. Romantizmin temel özelliği, nesnellik ve akılcılıktan ziyade tutkulara, duyarlılığa ve bireyselliğe vurgu yapmasıydı. Onlar, mantık yerine duyguyu, akıl yerine sezgiyi yüceltiyorlardı (Hodge, 2018: 26). Romantiklerin en sevdikleri tür, manzara resmiydi. Doğa, hem ruhun aynası hem de özgürlük ve sonsuzluk simgesiydi. Bu resmin repertuvarında, yapayalnız durup hasretle uzaklara bakan insanlar, bulutların arasından süzülen güneş ışınları, kurumuş ağaçlar, insan hayatının geçicili-

ğini simgeleyen üstünü ot bürümüş viraneler gibi “Vanitas motifler”i vardır. Örnek olarak, Caspar David Friedrich’in *Kargalı Ağaç* ya da *Erkek ve Kadın Mehtabı Seyrediyor* (1822) resimlerine bakılabilir (Krausse, 2005: 57-58).

Romantikler, esas itibarıyla bireysellik, öznellik ve duygusallık konularını vurguluyor olmalarına rağmen, insanların yaşadıkları acı ve ıstırap duygularına da tamamen duyarsız kalmadılar. Nitekim “romantizmin gelişiyile birlikte bazı ressamalar, savaşın neden olduğu ıstırapı tasvir etmeye kapıldı. Örneğin, Eugene Delacroix’nun *Haçlıların İstanbul’a Girişi* (1840) tablosu, zafer gösterisinden sakınır, onun yerine “halkı merhamet dilenirken ve yorgun askerleri neden oldukları ıstırapı incelerken canları sıkılmış gibi gösterir” (Bugler, 2017: 233). Delacroix’in *İyi Samiriyeli* tablosu da, sözde değil özde iyi olan, gerçekten iyiliksever, vicdanlı, merhametli, tanıdığın veya tanımadığın yardıma muhtaç herkese yardımcı olmanın gerektiğini gösteren açıkça ahlak içerikli tablolardan biridir.



30

OMÜİFD

Resim 10: Delacroix, *İyi Samiriyeli*

Gerçekçilik (Realizm) (1840-1880)

19. yüzyıl ortalarından sonlarına doğru etkin bir akım olan Gerçekçilik, sanatçının, sanatsal ve toplumsal kabulleri çiğneme pahasına da olsa

dünyayı olduğu gibi betimlemesi gerektiğini savunan bir akımdı. Pekçok Gerçekçi resmin konuları o günlerde “ahlak dışı olarak kabul edildi” (Little, 2006: 80). Bununla birlikte, Gerçekçi resim içinde de ahlakla ilişkili olanlar yok değildi. Ressamların ünlü resimlerinden bazıları, yoksulluğa dikkat çekerek açıkça sosyal adaleti vurguluyorlardı. Gerçekçi ressamlar, motiflerini gündelik hayatın içinden seçerken “geleneksel sanatta olduğu gibi zenginleri yüceltmek yerine, sıradan emekçi sınıfın yaşamını” anlatıyor; sosyal adaletsizliklere dikkat çekiyorlardı (Hodge, 2018: 27). Örneğin, Jean-François Millet, işi, işçiyi, köylüyü bir nesne olarak sanatın içine katan ilk ressamlardan biridir. O, *Başak Toplayanlar* (1857) adlı resminde, “kırsal emeğin gerçekliğini ve toplumsal eşitsizliğini ele alıyor. Üç kadın hasadın döküntülerini toplarken; bir atlı (en sağda) –toprak sahibinin kahyası olduğu sanılıyor- onları izliyor” (Bugler, 2017: 253). Onun, “hasattan sonra kalan tahıl kırıntılarını toplayan üç kadınının ‘uyumlu ve ağırbaşlı alınteri’, Camille Pissarro ile Vincent Van Gogh’un gelecekteki” benzer eserlerinde etkisini sürdürür (Melick, 2015: 228).



Resim 11: Jean_François Millet, *Başak Toplayanlar*

Realist resimde, dolaylı da olsa ahlaki sayılabilecek bir başka örnek, Gustave Courbet'in *Taş Kıran Adamlar* (1851) resmidir. Resim, gündelik işçilerin güneşin altında ne kadar zor koşullarda çalıştıklarını, ne çileli bir hayat sürdüklerini gösterirken, aslında alt toplumsal sınıflardan herkesin içinde yaşadığı sefaleti anlatmaktadır. Zaten Courbet'e göre sanat, lüks bir meta veya eğlendirici bir şey değil, toplumsal iletişimin bir aracıdır (Krausse, 2005: 64-67).

İzlenimcilik (İmpresyonizm) (1860-1900)

İzlenimcilerin çoğu, toplumsal sorunlara karşı ilgisizdiler; onlar, "öykü anlatmak ve ahlak derslerini resmetmekle ilgilenmediler" (Little, 2006: 84). İmpresyonist sanatın amacı, "her çeşit fayda ve hakikat düşüncesinden uzak olarak, görünüşleri tuvale 'göründüğü gibi' geçirmek"tir. İmpresyonizm için "tek hakikat, 'sanatın sanat için olduğu' temel prensibidir" (Tunalı, 1981: 122). Bununla birlikte, onlar arasında da azçok ahlaki temalara yakın resimler yapanlar yok değildir. Özellikle 1880 sonrasını kapsayan Art-İzlenimcilik içinde sayılan ressamlardan Vincent Van Gogh (1853-1890), sürekli "sosyal-romantik içerikli resimler" üretmiştir. Onun resmetmeyi sevdiği konulardan bazıları, yoksul maden işçilerinin, tarlasında çalışan köylülerin, tezgâhı başında uğraşan dokumacıların, kısaca toplumun yoksul alt tabakasının sefalet içindeki zor yaşam koşulları olmuştur. 1885 yılında yaptığı *Patates Yiyenler* tablosu bu türdeki resimlerinin en bilinenlerindedir. Bu resimde, sade patatesten oluşan yavan yemeklerini "tevekkülle yiyen" (Yetkin, 2007: 105) insanların elleri kemikli ve nasırlı, yüzleri yorgun görünmektedir. Bu mütevekkil görüntünün ardında güçlü bir toplum eleştirisi vardır (Krausse, 2005: 70-79). "Modern resmin ruhsal kapılarından birini" açmış bulunan (Tansuğ, 1999: 238), sanat alanında "vicdan" denince "akla gelecek ilk isimlerden biri" olan, "resim sanatının büyük vicdanı" (Cündioğlu, 2012: 102) Van Gogh'un *İyi Samiriyeli* tablosu da, iyilikseverlik, yardımseverlik, şefkat ve merhamet gibi erdemlerin çok güzel bir ifadesidir.



Resim 12: Van Gogh, *Patates Yiyenler*

Simgecilik (Sembolizm) (1880-1900)

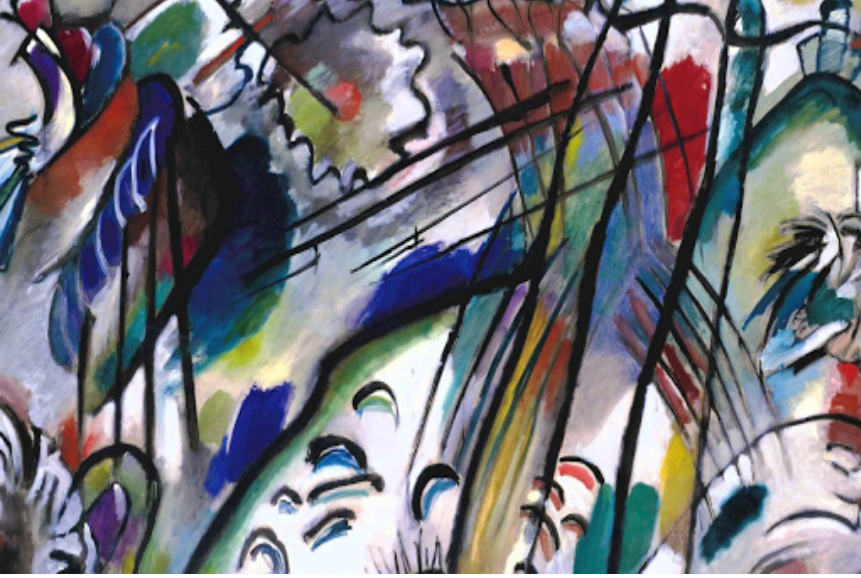
Simgecilik, sanatçıların nesnelci (objektivist) resim akımlarına karşı gelecek oluşturdukları ve “duygularını, ruhun hallerini, öznel korkularını, fantezilerini ve düşlerini tuvale yansıttıkları çeşitli resim türlerinin bir toplamıdır.” Simgeci hareketin izinden giden ressamlar, sanat dünyasında “ruhsal derinliğin” kalmadığı, “taşıyıcı bir fikir” olmadan yapılan eserlerin yüzeysel kaldığı gibi eleştirilere karşı, kendi eserlerine “derin anlamlar” yüklüyorlardı. Ünlü simgecilerden Edvard Munch, olağanüstü etkileyici resimlerinde, modern insanın sefaletini ve korkularını, hilekarlık ve yalancılığı, yalnızlık ve yabancılaşmayı, hastalık ve kıskançlığı, aşkı ve ölümü betimliyordu. Örneğin, *Çılgılık* (1893) adlı tablosu, 20. yüzyıl başında, sanatta ve edebiyatta genel olarak, insanın hızla daha karmaşık hale gelen modern dünya karşısında kapıldığı aciziyet ve endişe duygu-

sunun simgesi haline gelmiştir. Resimde çılgın atan insanın, zemin ayaklarının altından kaymakta, çılgının yankısı yeri göğü titretmektedir (Krausse, 2005: 82-83; Hodge, 2018: 118; Bugler, 2017: 190).

Dışavurumculuk (1905-1920)

Dışavurumculuk, 1905 ile 1920 arasında doruk noktasına ulaşan, duygusal aşırılıklarla karakterize bir Kuzey Avrupa olgusudur. Bir yandan huzursuzluğun bir yandan da “gerçeği arayışın sanatıdır”. Dışavurumcular, sanatın, “insan yaşamına anlam katabileceği” inancındaydılar (Little, 2006: 104). Van Gogh’dan ve Gauguin’den esinlenen ve duyguyla düşünmeye yaslanan bir üslupla “insanların medeniyet kisvesi altında yok edilmeye çalışılan gerçek ihtiyaçlarını yeniden canlandırmak ve böylece daha iyi bir geleceğin yolunu açmak istiyorlardı” (Krausse, 2005: 86). Mesela

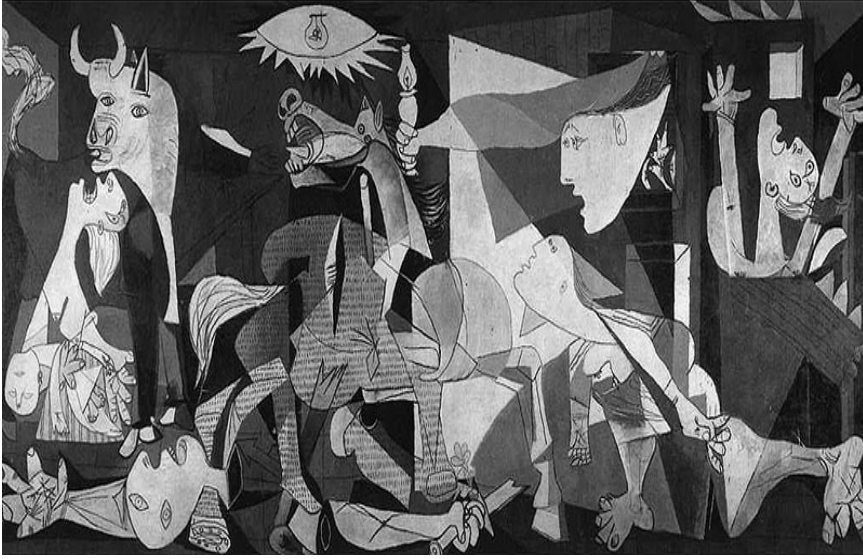
34 Kandinsky, sanatın manevi bir rolü olduğuna, materyalist değerlerin egemen olduğu bir kültürü dengeleme işlevi görebileceğine inanıyordu (Bugler, 2017: 303). Ona göre, sanatı üreten “sanatçının söyleyeceği bir şey olmalıdır. Sanatçının görevi, şekle hakim olmak değil; fakat bu şekli, formunun muhtevasına adapte etmektir” (Kandinsky, 1981: 93). Nitekim, *Doğaçlama 28* (1912) adlı tablosunda o, öteki pek çok Dışavurumcu gibi “yaşadığı toplumu eleştiriyor ve dönüşümünü sevinçle karşılıyordu.” Anlaşılması biraz zor gözükebilen bu soyut resimde “solda görülen dalgalar, tekneler ve dağlar fırtına ve sellerle gelen yıkımı ifade ederken sağdaki, birbirine sarılan çift saf bir dürüstlük ve maneviyata duyulan sevgiyle yaratılan yeni bir dünyayı akla getiriyor” (Little, 2006: 104).

Resim 13: Kandinski, *Doğaçlama 28*

Kübizm (1907-1925)

Kübistler artık gerçeğin görüldüğü gibi resmedilmesi idealine inanmayanlardandı. Onlar, nesnelere parçalıyor ve üç boyutlu öğeleri olan küp, silindir, koni ve küre şekillerine indirgeyerek yeniden bir araya getiriyorlardı. Kübistlerden Pablo Picasso, gençlik döneminde toplumun kenarında yaşayan yoksul insanların, dilencilerin, evsizlerin, yalnızların resimlerini yapardı. Ama ahlaki konular açısından bunlardan daha fazla dikkate değer olan, yaptığı ünlü savaş ve şiddet karşıtı resimlerdir. Örneğin, Picasso'nun en ünlü ve en sarsıcı çalışmaları arasında devasa *Guernica* resmi vardır. Bu resim, iç savaşın acımasızlığına karşı ateşli bir tepkidir. Guernika kasabasının 1937 yılında bombalanıp 45 dakika içinde yerle bir edilmesini sorguladığı bu eserde, savaş karşısında duyduğu dehşet, öfke ve üzüntüyü betimler. Parçalanmış bedenler, kucağında ölü bir çocuk tutan kadınlar, kırık kılıcından arta kalan parçayı tutan ölü askerler, dayanılmaz bir cehennem havasını simgeler. Sadece insanlar değil hayvan-

lar da aynı çılgınlıkta yekvücut olmuşlardır. Zaten Picasso, bir ressam olarak kötülükler karşısında tavır almayı son derece normal, hatta gerekli buluyor ve şöyle diyordu: “Siz sanatçının ne olduğunu zannediyorsunuz ki? Gözlerinden başka bir şeyi olmayan bir geri zekalı mı? Hayır, resim sanatı evlerin duvarları süslenmiş diye icat edilmedi. O, düşmana karşı bir silah ve savunma aracıdır” (Krausse, 2005: 92-94; Bugler, 2017: 284).



Resim 14: Picasso, *Guernica*

Resim ve ahlak/etik arasındaki ilişkinin Rönesans sonrası serencamına kısa bir bakıştan ibaret bu çalışmayı Kübizmle ve Picasso'nun bu güzel sözüyle sonlandırmak mümkündür. Zira daha sonraki döneme ait modern ve postmodern resimde artık sadece ahlak konusu değil genel olarak konu ve kompozisyon meselesinin dahi önemsizleşmesi söz konusudur. Nitekim bu konuya değinen bir yazar, modern resimde izlenimcilerle başlayan konu ve/veya kompozisyon derdinden uzaklaşmayı devrim olarak görmekte ve övgüyle belirtmektedir. Ona göre modern tabloda görülen “kompozisyon özgürlüğü, yüzlerce yıllık şu eski çerçeveyi, yani konuyu, en ufak bir saygı duymaksızın ele” almaktadır. Onun deyişiyle “modern resim, konuyu bir kenara iter ve doğal oranları hesaba katma-

dan kompozisyon kurar” (Leger, 1984: 223). Durum buyusa - ki biraz öyle görünüyor – son dönemlerin ünlü resimlerinde ahlak konusunu aramak, normalde olduğundan daha fazla çaba göstermeyi ve daha ayrıntılı araştırma yapmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla, bu dönemin resim-ahlak ilişkisini araştırmayı başka bir zamana ve ayrı bir çalışmaya bırakmak çok daha uygun gözükmektedir.

Sonuç olarak, buraya kadar incelenen dönemlerde, Batı resim sanatıyla ahlak arasında yakın ve oldukça iyi denebilecek bir ilişkinin azımsanamayacak örneklerinin var olduğunu söylemek mümkündür. Büyük ressamlar, başyapıtlarında veya ünlü olmuş resimlerinde, gerek iyi siyasi yönetim, barış içinde bir arada yaşama, alın teri ile helalinden kazanma, kazancı az da olsa kanaatkârlık ve tevekkül ile huzur içinde yaşama gibi ahlaki değerlere, gerek adalet, merhamet, cömertlik, yardımseverlik, cesaret, mertlik gibi ahlaki erdemlere, gerekse sosyal adaletsizlik, yoksulluk, ayyaşlık ve kumarbazlığın doğurduğu ailevi sorunlar, sevgiden yoksun çıkarıcı evliliklerin yanlışlıkları, savaş ve şiddetin neden olduğu ıstırap ve acılar gibi negatif konuların hicvedilip eleştirilmesine dair oldukça geniş bir yelpazede ahlaki konulara değinmişlerdir. Bu örnekler, çağdaş sanat felsefesinde tartışılan başta değindiğimiz dört yaklaşım arasında “ölçülü ahlakçılık”ı destekler mahiyette somut örneklerdir. Ahlaki özellikler de taşıması sanat eserinin sanatsal değerinden ayrılmayan ve ona ilave değer katan öğelerdir. Bu tür sanat eserlerinin ahlaki gelişime katkıları da yadsınamaz bir gerçekliktir. Günümüz ve geleceğin genç sanatçı adaylarının, geçmişin büyük ustalarının bu yönünü de örnek almayı sürdürmeleri, ahlaki önemseyen herkesin samimi dileğidir.

Kaynaklar

- Aristoteles, (1998), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi).
- Aydın, Muhammet Şevki, (2018), *Eğitim Ahlakı*, Ankara: DİB Yayınları.
- Beksaç, Engin, (1995), *Avrupa Sanatına Giriş*, İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Bugler, Caroline, vd. [Ann Kramer, Marcus Weeks, Maud Whatley, Iain Zaczek], 2017, *Sanat Kitabı*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa.

- Cündioğlu, Dücane, (2012), *Sanat ve Felsefe*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Daşçı, Semra, (2006), "Avrupa Resim Tarihinde Klasik Kavramı Üzerine Düşünceler," *Sanat ve Klasik*, Haz. Halit Özkan, İstanbul: Klasik.
- Emery, Alan EH, ve Marcia LH Emery, (2005), *Tıp ve Sanat*, çeviri editörü: Yeşim Türkmenoğlu, İstanbul.
- Ergüven, Mehmet, (1992), *Yoruma Doğru*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucoul, Michel, (2018), *Manet, Velazques ve Estetik Modernizm*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim.
- Garcia, Vifredo Rincon, (2012), "Goya: Evrensel Ressam," *Goya: Zamanın Tanığı: Gravürler ve Resimler*, Hazırlayan: Begüm Akkoyunlu Ersöz, Tania Bahar, İstanbul: Pera Müzesi Yayını.
- Güvemli, Zahir, (1960), *Başlangıçtan Bugüne Türk ve Dünya Sanat Tarihi*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Hodge, Susie, (2018), *Sanatın Kısa Öyküsü*, çev. Deniz Öztok, İstanbul: hep kitap.
- Kandinsky, (1981), *Sanatta Manevîlik Üzerine Özellikle Resim Sanatında*, çev. Ahmet Necati Bigalı, İzmir: Özden Ofset.
- Karslı, İbrahim Hilmi, (2018), *Bir Arada Yaşama Ahlakı*, Ankara: DİB Yayınları.
- Krausse, Anna-Carola, (2005), *Rönesanstan Günümüze Resim Sanatının Öyküsü*, çev. Dilek Zaptcıoğlu, Almanya: Literatür Yayıncılık.
- Leger, Fernard, (1984), *Resmin İşlevleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Janus.
- Little, Stephen, (2006), ... *İzmler: Sanatı Anlamak*, çev. Nükhet Özer, İstanbul: YEM Yayın.
- Melick, Tom, (ed.), (2015), *Dünya Sanat Tarihinde Üsluplar ve Akımlar*, çev. Dilek Şendil, Süreyya Evren, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Oktay, Ahmet, (2002), *Resim Yazıları*, İstanbul: Bilim Sanat Galerisi.
- Tansuğ, Sezer, (1999), *Resim Sanatının Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tunalı, İsmail, (1981), *Felsefenin Işığında Modern Resim*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yaran, Cafer Sadık, (2020), *Sanat Ahlakı*, Ankara: DİB Yayınları.
- Yetkin, Suut Kemal, (2007), *Büyük Ressamlar*, Ankara: Palme Yayıncılık.

Resimlerin Kaynakları

Resim 1:
<https://www.google.com/search?q=Giotto,+mantosunu+bađışlayan+Saint&source>

=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwjpgtHI8qzuAhUF1VvKHWVAuUQ_AUo
AXoECAIQAw&biw=1440&bih; erişim: 21.01.2021

Resim 2:

<https://www.google.com/search?q=rafaello%2C+atina+okulu&tbm=isch&ved=2ahUKEwjf->

p_K8qzuAhWZWN8KHavEDTkQ2cCegQIABAA&oq=rafaello%2C+atina+okulu
&gs_lcp=CgNpbWcQAz; erişim: 21.01.2021

Resim 3:

[https://www.google.com/search?q=jan+vermeer%2C+terazi+tutan+kad%C4%B1n
&tbm=isch&ved=2ahUKEwi7u6I9KzuAhUW_xoKHfAfAc0Q2cCegQIABAA&oq=jan+vermeer%2C+terazi+tutan+kad%C4%B1n&";](https://www.google.com/search?q=jan+vermeer%2C+terazi+tutan+kad%C4%B1n&tbm=isch&ved=2ahUKEwi7u6I9KzuAhUW_xoKHfAfAc0Q2cCegQIABAA&oq=jan+vermeer%2C+terazi+tutan+kad%C4%B1n&) erişim: 21.01.2021

Resim 4:

[https://www.google.com/search?q=murillo%2C+gen%C3%A7+dilenci&tbm=isch&ved=2ahUKEwi1ydeG9azuAhXU44UKHbw1AzgQ2cCegQIABAA&oq=murillo%2C+gen%C3%A7+dilenci&gs_lcp=CgNpbWcQAz; erişim: 21.01.2021](https://www.google.com/search?q=murillo%2C+gen%C3%A7+dilenci&tbm=isch&ved=2ahUKEwi1ydeG9azuAhXU44UKHbw1AzgQ2cCegQIABAA&oq=murillo%2C+gen%C3%A7+dilenci&gs_lcp=CgNpbWcQAz;)

Resim 5:

<https://www.google.com/search?q=Valezquez%2C+breda%27n%C4%B1n+teslim+ol->

mas%C4%B1&tbm=isch&ved=2ahUKEwjUtZD_9azuAhUSWBoKHQuPCLgQ2cC
egQIABAA&oq=Valezquez%2C+breda%27n%C4%B1n+; erişim: 21.01.2021

Resim 6:

<https://www.google.com/search?q=rembrandt%2C+savurgan+o%C4%9Fulun+d%C3%B6n%C3%BC%C5%9F%C3%BC&tbm=isch&ved=2ahUKEwjg>

yOWs96zuAhUV_IUKHbYKBcgQ2-
cCegQIABAA&oq=rembrandt%2C+savurgan+o%C4%9Ful; erişim: 21.01.2021

Resim 7:

[https://www.google.com/search?q=hogarth%2C+moda+evlilik&tbm=isch&ved=2ahUKEwjctpeXKzuAhWL_6QKHf9ICJcQ2cCegQIABAA&oq=hogarth%2C+moda+evlilik&gs_lcp=CgNpbWcQAz; erişim: 21.01.2021](https://www.google.com/search?q=hogarth%2C+moda+evlilik&tbm=isch&ved=2ahUKEwjctpeXKzuAhWL_6QKHf9ICJcQ2cCegQIABAA&oq=hogarth%2C+moda+evlilik&gs_lcp=CgNpbWcQAz;)

Resim 8:

<https://www.google.com/search?q=dauid%2C+horasl%C4%B1lar%C4%B1n+yemini&tbm=isch&ved=2ahUKEwikofeeazuAhULcxQKHb24Do4Q2cC>

egQI-
ABAA&oq=dauid%2C+horasl%C4%B1lar%C4%B1n+yemini&gs_lcp=Cg
Np; erişim: 21.01.2021

Resim 9:

<https://www.google.com/search?q=goya%2C+asilerin+kur%C5%9Funa+di>

zi-

li%C5%9Fi&tbm=isch&ved=2ahUKEwjN0a71azuAhUBuKQKHxUPCMsQ2cCegQIABAA&oq=goya%2C+asilerin+kur%C5%9Funa+dizili%C5%9Fi&gs; erişim: 21.01.2021

Resim 10:

https://www.google.com/search?q=delacroix%2C+good+samaritan&tbm=isch&ved=2ahUKEwjDuYPE6zuAhUx2uAKHRUnAV4Q2cCegQIABAA&oq=delacroix%2C+good+samaritan&gs_lcp=Cg; erişim: 21.01.2021

Resim 11:

https://www.google.com/search?q=millet%2C+ba%C5%9Fak+toplayanlar&tbm=isch&ved=2ahUKEwjR66fY6zuAhXB0uAKHdliAYEQ2cCegQIABAA&oq=millet%2C+ba%C5%9Fak+toplayanlar&gs_lcp=CgNpbW; erişim: 21.01.2021

Resim 12:

https://www.google.com/search?q=van+gogh%2C+patates+yiyenler&tbm=isch&ved=2ahUKEwiOjfk_KzuAhVBwOAKHa7JDikQ2cCegQIABAA&oq=van+gogh%2C+patates+yiyenler&gs_lcp=C; erişim: 21.01.2021

40 Resim 13:

OMÜİFD https://www.google.com/search?q=kandinsky%2C+do%C4%9Fa%C3%A7lama+28&tbm=isch&ved=2ahUKEwitusex_azuAhUONBoKHafjCycQ2cCegQIABAA&oq=kandinsky%2C+do%C4%9Fa%C3%A7lama+28&gs_lcp=CgNpb; erişim: 21.01.2021

Resim 14:

https://www.google.com/search?q=picasso%2C+guernica&tbm=isch&ved=2ahUKEwj10cuF_qzuAhUD0xoKHbj3DzIQ2cCegQIABAA&oq=picasso%2C+guernica&gs_lcp=CgNpbWcQAzoFCAAQs; erişim: 21.01.2021



HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE MEDİNE’DE DEVLETİN
VARLIĞINI VE GELECEĞİNİ TEHDİT EDEN, TOPLUMUN
HUZUR VE REFAHINI BOZMAYA ÇALIŞAN ÜÇ YAHUDİ
KABİLESİNİN CEZALANDIRILMASI

THE PUNISHMENT OF THREE JEWISH TRIBES PRESENTING A
THREAT THE ENTITY AND FUTURE OF THE STATE AND TRYING TO
BREAK THE PEACE AND WELFARE OF THE SOCIETY IN MEDINA
DURING PROPHET

İHSAN ARSLAN

[Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ABD.
Prof. Dr, Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Divinity,
Department of History of Islam
ihsan.arslan@erdogan.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-4790-0711>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 01 Mart / March 2021
Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 41-83

Atıf/Cite as Arslan, İhsan. “Hz. Peygamber Döneminde Medine’de Devletin Varlığını ve Geleceğini Tehdit Eden, Toplumun Huzur Ve Refahını Bozmaya Çalışan Üç Yahudi Kabilesinin Cezalandırılması-The Punishment of Three Jewish Tribes Presenting a Threat the Entity and Future of the State and Trying to Break the Peace and Welfare of The Society in Medina During Prophet”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (Haziran-June 2021): 41-83. <https://doi.org/10.17120/omuifd.888843>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and çermedigi teyit edildi. / plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Hız. Peygamber Döneminde Medine’de Devletın Varlığını ve Geleceğini Tehdit Eden, Toplumun Huzur ve Refahını Bozmaya Çalışan Üç Yahudi Kabilesinin Cezalandırılması

Öz: Bu araştırmada Hz. Peygamber döneminde Medine’de meskûn bulunan Benû Kaynukâ’, Benû Nadîr ve Benû Kurayza kabilelerinin cezalandırılması temel kaynaklar ışığında incelenmiştir. Resûlullah Medine’ye hicret ettikten sonra toplumsal barışı ve huzuru sağlamak için Medine’de yaşayan kabileleri bir anayasa etrafında toplamış, Yahudileri de buna dâhil ederek bir ortak vatan mefhumu geliştirmiştir. Ancak Yahudiler fırsat buldukça Medine Sözleşmesini ihlal etmeye başlamışlardır. Bu bağlamda ilk olarak Benû Kaynukâ’ Yahudileri Bedir Savaşı’ndan sonra toplumun huzur ve refahını bozmaya çalıştıkları için sürgün edilmişlerdir. Uhud Savaşı’ndan sonra Müslümanların zaafından faydalanmaya çalışan Benû Nadîr Yahudileri de Allah Resûlü’ne suikast tertipleedikleri için sürgün edilmişlerdir. Nihayet Hendek Savaşı esnasında müşriklerle birlikte hareket edip Müslümanları iki ateş arasında bırakarak onların zor anlar yaşamasına sebep olan Benû Kurayza Yahudileri ise en ağır bir şekilde cezalandırılmışlardır. Benû Kaynukâ’ ve Benû Nadîr Yahudilerinin sürgün edilmesi, Benû Kurayza Yahudilerinin ise en ağır bir şekilde cezalandırılması, onların yaptıkları ihanetin boyutlarına göredir. Yapılan incelemede onların antlaşmaya uygun hareket ettikleri müddetçe toplumda barış ve huzur içerisinde yaşadıkları, ancak ihanet ederek fitne ve fesat çıkartmaya kalkıştıkları zaman devletini, vatanını ve milletini her türlü tehlikeye karşı korumaya çalışan bir devlet başkanı sıfatıyla Allah Resûlü tarafından en ağır bir şekilde cezalandırıldıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Hz. Peygamber, Yahudiler, Medine Sözleşmesi, İhanet, Fitne, Ceza.



The Punishment of Three Jewish Tribes Presenting a Threat the Entity and Future of the State and Trying to Break the Peace and Welfare of The Society in Medina During Prophet

Abstract: In this research, the punishment of the Banu Qaynuqa, Banu Nadir and Banu Qurayza tribes dwelling in Medina during the time of the Prophet was examined in the light of basic sources. After the Messenger of Allah migrated to Medina, he gathered the tribes living in Medina around a constitution in order to secure social peace, and by including the Jews into that constitution he developed a common homeland concept. However, whenever the Jews had the opportunity, they started to violate the Constitution of Medina. Therefore, firstly, Banu Qaynuqa Jews were exiled because of trying to ruin the peace of the society after the Battle of Badr. Banu Nadir Jews were

also exiled because they had a try to take advantage of weakness of the Muslims after the Battle of Uhud and attempted to assassinate the Prophet. Finally, Banu Qurayza Jews were punished severely, since they made an alliance with the Meccans during the Battle of Trench and therefore caused the Muslims to have hard times by getting them caught in the crossfire. Main reason for the different punishments was due to the scale of their betrayal. In this study, it was concluded that the Jewish tribes lived in society peacefully as long as they acted in accordance with the treaty, but when they tried to betray and cause mischief and disturbance, they were heavily punished by the Prophet as a head of state who tried to protect his state, country and nation against all kinds of dangers.

Keywords: Prophet, Jews, The Constitution of Medina, Betrayal, Unrest, Punishment.



Giriş

İslâmiyet’ten önce Arabistan yarımadasına giren dinlerin en önemlisi Yahudiliktir. Hicâz bölgesinde putperestlikten sonra en fazla mensubu olan bir dindir. Hz. Peygamber’in İslâm’ı tebliğ etmeye başladığı dönemde Arabistan’ın çeşitli bölgelerinde Yahudi varlığına rastlanılmaktadır. Bu din, Filistin’den Suriye-Hicâz arasındaki çöllere sığınmak zorunda kalan Yahudiler vasıtasıyla gelmiş ve daha sonra da Yesrib’e kadar girmiştir. Filistin bölgesine yerleşen Yahudiler, Babil kralı Buhtunnasır’ın baskı ve zulmüne uğramışlardır. Bu hadiseler esnasında sürgünden ve esaretten kaçan Yahudiler daha emniyetli gördükleri Hicâz’ın kuzeydoğusundaki çöllere sığınmışlardır. Onlara karşı yapılan zulüm ve baskı sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Özellikle Yahudilerin Hicâz’a göçleri, Roma İmparatoru Titus’a karşı miladi 70 yılında yaptıkları direnişin zayıflamasından sonra daha da hızlanmıştır. Ayrıca miladi 132 yılında İmparator Hadrianus’a karşı girişilen ihtilalin başarısızlıkla sonuçlanması, onların birçoğunun Arabistan’a göç etmesine sebep olmuştur. Bu şekilde Arabistan’a giren Yahudiler, Filistin ve Suriye sınırlarından Kuzey Hicâz’a kadar uzanan alana dağılmış ve birçoğu da Yesrib, Hayber, Vâdi’l-Kurâ, Şam çevrelerine yerleşmişler ve buralarda büyük koloniler kurarak Kuzey Arabistan ticaretini ellerine almışlardır. Böylece baskı ve zulümden kaçan Yahudiler, Yesrib ve çevresinde bulunan ırkdaşla-

rının arasına katılmışlardır. Bunlar zaman içerisinde Benû Kurayza, Benû Nadîr, Benû Kaynukâ', Benû Hedl, Benû İkrime, Benû Mahmer, Benû Zeyd, Benû Ceşm, Benû Avf, Benû Sa'lebe, Benû el-Kasîs, Benû eş-Şeziyye ve Benû Zaûrâ gibi kabileler oluşturmuşlardır. Doğuştan tüccar olan Yahudiler, Yesrib'e yerleştikten sonra Yemen-Medyen ticaret yoluyla Yemen'e kadar gelip gitmeye başlamış ve bu suretle Yahudiliği Güney Arabistan'a da sokmuşlardır. Hatta Himyer kralı Zû Nüvâs Yahudiliği kabul ederek Yosef adını almış ve Hıristiyanlara bu dini kabul ettirmek için baskı ve zulüm uygulamıştır.¹ Onun yaptığı bu zulme Kur'ân vurgu yapmaktadır.²

Bununla birlikte onlar Arabistan'ın değişik bölgelerinde mutad düzenlenen fuarlarda, bilhassa Ukâz'da ticaret yapmışlardır. Yahudiler burarlarda alışverişin dışında kendilerini istikbali okuyan kâhinler olarak tanıtmışlardır. Hicâz'daki Yahudilerin entelektüel seviyeleri sayesinde okuma-yazmadan nasibini almamış, gönlü saf bedeviler üzerinde özel üstünlük ve itibar kazandıkları anlaşılmaktadır.³ Dinî konularda Mekkeli-ler onlara itimat ederlerdi. İslâmî tebliğin Mekke döneminde Hz. Peygamber hakkında bilgi almak ve ona göre hareket etmek için Mekkeliler Nadr b. Hâris ve Ukbe b. Ebû Muayt'ı Yahudi bilginlerle görüşmek üzere Yesrib'e göndermişler ve aldıkları cevap üzerine Mekke'ye gelerek Resûlullah'a "*Ashab-ı Keyf, Zü'l-Karneyn ve Ruh nedir?*" gibi üç soru yöneltmişlerdir.⁴ Aslında Yahudiler Ehl-i kitap kültürüne dayanarak bir *Mesih*'in gelmesini beklemekteydiler. Fakat onların bundan anladığı şey, içlerinde ancak ve ancak takva sahibi kimselerin üstün sayılacağı bir cemiyette görülen insanların üstün sayılacağı bir cemiyette görülen insanla-

¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Câmîatiü Bağdât, 1993), 6: 511-543; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Öncesi Arap Tarihi Câhiliye Çağı* (Ankara: Mars T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957), 89-90.

² el- Burûc 85/4-8.

³ Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 241.

⁴ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Kahire: Dâru İbn Kesîr, y.y.), 1-2: 300-301; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 4: 394.

rın eşitliği esasını bir tarafa koyarak bütün yeryüzüne Yahudilerin hâkim olmasını.⁵ Hatta onlar, müşriklerle savaştıkları zaman; “*Bir Nebî’nin gelme zamanı yaklaşmıştır. Biz ona tabi olup Âd ve İrem kavimlerinin öldürüldüğü gibi sizleri öldüreceğiz*” diyerek bir peygamberin gelmesini beklemekteydiler. Nitekim Birinci Akabe Görüşmesinde Hz. Peygamber, Yesribli gruba kendisinin Allah’ın gönderdiği elçi olduğunu söyleyince onlar, Yahudilerin bu sözünü hatırlayarak onlardan önce Resûlullah’a tâbi olmanın kendileri için faydalı olacağı düşüncesiyle Müslüman olmuşlardır.⁶

Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettiği esnada şehrin hemen hemen yarısını teşkil eden Yahudiler Araplaşmış durumdaydılar. İbrânî alfabe-sini kullanmalarına rağmen Arapçayı kendi dilleri gibi kullanıyorlar ve çocuklarına da Arap isimleri veriyorlardı. Ayrıca onların Medine’de hem okul olarak kullanılan hem de içinde kazâî kararların verildiği *Beytü’l-Midrâs* (Bilim Evi) adı verilen bir müesseseleri vardı. Bununla birlikte *Kenz* (hazine) adı verilen, zor ve sıkıntılı anlarında herkesin müşterek ihtiyaçlarını karşıladığı kurumları da bulunmaktaydı.⁷ Buna rağmen Yahudilik hem Güney hem de Kuzey Arabistan’a girdiği halde Araplar arasında yayılamamıştır. Önceleri Yesrib’in tam anlamıyla bir Yahudi belde-si olduğu, Evs ve Hazrec kabileleri buraya geldikleri zaman Yahudilerin hegemonyalarını tanımak zorunda kaldıkları halde yine de onlar Yahudiliği kabul etmemişlerdir. Bunun başlıca sebebi; onların kendilerini diğer milletlerden üstün görmeleri ve bu dinin milli olma özelliğidir. Ayrıca onların bu dini benimsememelerinde; Yahudilerden daha aşağı bir derecede kalmak durumuna düşmek istemeyen gururlu ve özgür Arapların, birçok ahkâm ve âyetin kendi hayatlarına uygun olmaması da etkili olmuştur.⁸

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993), 1: 572.

⁶ İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, 1-2: 428-429.

⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 570-571.

⁸ Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 90.

Hız. Peygamber Medine'ye geldiğinde burada irili ufaklı pek çok Yahudi kabilesi bulunmaktaydı. Bunlar içerisinde Benû Kaynukâ', Benû Nadîr ve Benû Kurayza Yahudileri önemli bir yere sahipti. Burada bulunanların uyum içerisinde yaşayabilecekleri ve onları ortak payda etrafında toplayabilecek özelliğe sahip olan bir anlaşma etrafında birleşmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda Resûlullah ilk önce Müslüman gruplarla daha sonra da Yahudilerle anlaşarak karşılıklı ödev ve sorumluluklar tespit edilmiştir. Tarihe *Medine Sözleşmesi* olarak geçen ve elli iki maddeden oluşan bu sözleşme, ilk İslâm Devletinin anayasası olmasından başka yeryüzünde bir devletin ortaya koyduğu ilk yazılı antlaşma özelliğine sahiptir.⁹ Bu çalışma, Medine Sözleşmesini ihlal eden Yahudilerin nasıl cezalandırıldıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Benû Kaynukâ' Yahudilerinin Medine'den Sürgün Edilmesi

46 İsmi kuyumcu manasına gelen kaynukâ' kelimesinden alan Benû Kaynukâ' Yahudileri,¹⁰ Hazrec kabilesinin müttelikiydi. Hız. Peygamber Mekke'den Medine'ye geldiğinde bütün Yahudiler onunla barış antlaşması yapmışlar ve aralarında buna dair bir belge de hazırlanmıştı. Ancak Hız. Peygamber hâlâ ekonomik ve askerî yönden nüfusun en güçlü unsurunu oluşturan Yahudilerden gelebilecek her hangi bir tehlikeye karşı korunmak amacıyla böyle bir antlaşmaya onları dâhil etmiştir.¹¹ Bu belgenin ilgili maddesine göre; *"Takovâ sahibi müminler, kendi aralarında müte-cavize ve haksız bir eylemde bulunmayı tasarlayana, bir suç ve kötülük işleyene, hakka tecâvüz edene veya müminler arasında karışıklık çıkarma kastını taşıyan kişilere karşı olacaklar ve bu kişiler, onlardan birinin evladı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır"* (13. madde)¹² *"Benû Avf Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmet (câmia) teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine,*

⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 188-191.

¹⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 571.

¹¹ Michael Lecker, "Did Muhammad Conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadîr, Qurayza and Qaunuqa?", *Israel Oriental Studies* 17 (1997), 36.

¹² İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 501-504; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 202-210; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 69.

müminlerin dinleri de kendilerinedir. Bu hükme, gerek mevlâları ve gerekse de bizzat kendileri dâhildir." (25. madde)¹³ Bu metin, her topluluk için karşılıklı anlayış ve müsamaha çerçevesinde, vicdan hürriyetini içerir. Buna göre herkes kendi dinlerine göre yaşayacaktı. Bu karşılıklı hoşgörünün en ilginç yanı da herkesin sadece kendi dini uygulamaları ve doğmaları yönünden değil, ait olduğu grubun kanunlarına uyma yönünden de tam bir özgürlüğe sahip olmasıydı. Yahudiler, Yahudi kanunlarına, Hristiyanlar, Hristiyanlığa göre yargılanabileceklerdi.¹⁴

Bu antlaşmaya göre Medine, üzerinde yaşayanlar için ortak bir vatan özelliğine sahip olmuştu. Bununla birlikte ortak payda olan bu vatan içerisinde yaşayanların fitne ve fesat tohumları ekerek insanların huzur ve refahını bozmaları yasaktır. Buna rağmen bu ilkeyi çiğneyen Benû Kaynukâ' Yahudileri, Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'ndan zaferle dönmesinden sonra isyan ederek ahitlerini bozmuşlardı.¹⁵ Medine içerisinde bir mahallede yaşayan Kaynukaoğulları kuyumculuk, demircilik ve madeni eşya imalatı ile uğraştıklarından Medineli'ler sürekli olarak onlarla alışveriş yaparlardı. Onlar cesaretlerine çok güvenirdiler. Demircilik yaptıklarından onlarda yetişen her çocuk silahlıydı. İçlerinde savaşabilecek en az yedi yüz silahlı muharip bulunmaktaydı. Ayrıca onlar, Hazrec'in eski müttefiki olmalarına da güveniyorlardı. Bundan dolayı da Bedir Savaşı'ndan sonra çarşıya gelen Müslümanlara eziyet etmeye başlamışlardı.¹⁶ Bunun üzerine Hz. Peygamber onları Kaynukâ' çarşısında topladı ve: *"Ey Yahudi topluluğu! Allah'tan korkunuz ve Kureyş'in başına gelenler sizin de başınıza gelmeden önce Müslüman olunuz. Gerçekten sizler, benim gönderilmiş bir peygamber olduğumu ve bu hususun da kitabınızda haber verildiğini biliyorsunuz."* dedi. Resûlullah'ın bu davet ve tehdit karışımı teklifine Yahudiler: *"Ey Muhammed! Gerçekten sen cahil ve savaş bilmeyen bir*

¹³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 208.

¹⁴ Muhammed Hamidullah, "Hicretten Sonra Medine'de Hz. Peygamber'in Davranışlarındaki Hoşgörü", çev. Mustafa Aşkar, *Diyanet İlmî Dergi* 31/1 (1995), 5-6.

¹⁵ Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2: 22; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1: 261.

¹⁶ Ebü'l-Al'â Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6: 193.

toplulukla karşılaştın. Onları yenmen seni gururlandırmasın. Vallahi bizler savaşı insanlarız, şayet sen bizimle harp etseydin, bizim kim olduğumuzu bilir; nasıl savaşçılar olduğumuzu iyi anlardın. Gerçekten sen bizim gibisiyle savaşmadın.” diyerek Allah Resûlü’ne meydan okudular.¹⁷

Bu olaydan sonra ensârdan bir kişinin hanımı ve Arapların Rebî kabilesinden¹⁸ Müslüman bir hanım, Kaynukaoğulları çarşısına alış-veriş için gidip Yahudi dükkânlarından birine girdi. Müslüman hanım dükkânın bir kenarında otururken, orada bulunan Yahudiler, hanımın yüzünü açmasını istediler, fakat hanım buna razı olmayınca içlerinden biri hanımın elbisesinin eteğini arkadan sırtına iğneledi, hanım da ayağa kalkınca avret mahalli açıldı. Dükkânda bulunan Yahudiler, hanımın bu duruma düşmesine hep birlikte gülünce, utanılacak bir duruma düşen hanım bağırmaya başladı ve oradan geçmekte olan bir Müslüman hemen müdahale ederek hanımın o duruma düşmesine sebep olan Yahudi’yi öldürdü, olay yerinde bulunan Yahudiler de o Müslümanı şehit ettiler. Bu olayı öğrenen Müslümanlar son derece öfkeleniler. Böylece Kaynukaoğulları, Müslümanlar ile aralarından mevcut olan antlaşmayı ihlal ederek savaş durumunun meydana gelmesine sebep oldular ve hemen kalelerine sığındılar.¹⁹ Benû Kaynukâ’ savaşının sebebinin sadece bu rivayet olduğunu belirtmek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü tarihî olaylarda bir rivayetin asıl sebep olduğunu kabul etmek, olayın doğru bir şekilde anlaşılmasına engeldir. Bu sebeple konu hakkındaki bütün rivayetleri değerlendirerek bir sonuca ulaşmak, ilmî bir yaklaşımın gösterge-

¹⁷ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, y.y.), 1: 176; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 47; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 261; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2: 48; Bedriye Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 181.

¹⁸ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1: 176.

¹⁹ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1: 176-177; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 48; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 261; İzzüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmül fi'l-Târîh* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1979), 2: 138; Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya'mürî, *Uyûnü'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâilî ve's-Siyer* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, y.y.), 1: 444; Ebü'l-Ferec Nûruddîn Ali b. İbrahim b. Ahmed, *İnsânü'l-Uyûn fi Sîreti Emîni'l-Me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2: 284.

sidir. Bu gazvenin asıl sebebi, Benû Kaynukâ’ Yahudilerinin altına imza attıkları antlaşmaya aykırı hareket etmeleridir. Müslüman kadının saldırıya uğradığı rivayet ise bardağı taşıran son damladır.

İlk dönem siyer müelliflerinden bazıları, bu iki rivayeti arka arkaya vermektedirler. Bunlardan Vâkıdî, İbn Hişâm ve Belâzürî, ilk rivayeti savaşın kesin sebebi olarak verdikten sonra, muhtemelen bu konudaki savaşın meşruluğunun delilini kuvvetlendirmek için ikinci rivayeti de ilave olarak anlatmaktadırlar. Sonuç olarak ilk siyer kaynaklarımızın tamamı, olayın esas sebebinin birinci rivayet olduğu konusunda mütefiktirler. Daha sonraki çalışmalarda da bu tertibe uyularak iki rivayeti birbirini tamamlayan sebepler olarak aktarma alışkanlığı sürdürülmüştür.²⁰

Çağdaş yazarlardan Ekrem Ziya Ömerî’ye göre, o dönemde İslâm, onlarla barış içinde bir hayatı kabul ediyordu. Resûlullah da kimseye Medine’de kalması karşılığında İslâm’a girmesini şart koşmuyordu. Bilakis bu sözleşmede onların din hürriyetleri de kayıtlıydı. Onların sürgün edilişleri, ortaya koydukları düşmanlık ruhundan dolayı idi. Bu tavır, Medine’nin iç huzurunun bozulmasına sebepti. Müellif, Müslüman bir kadının saldırıya uğramasıyla ilgili rivayetin zayıf olduğunu, İbn Hişâm ile Abdullah b. Ca’fer el-Mahremî arasında kopukluk olduğunu, bir de tâbiünün ileri gelenlerinden olmayan, mechul, Ebû Avn’dan mevkûf olduğunu belirttikten sonra siyer kitaplarının çoğunun bunu rivayet ettiklerini ve tarihî yönden istifade edilebileceğini belirtmektedir. Ömerî’ye göre bu olay Kaynukaoğulları’nın sürgününü hazırlayan sebepler arasında olabilir. Evet, İslâm’ı kabul etmemiş olmaları sebep değildir. Ancak Kaynukaoğullarının sürgününün asıl sebebi, Medine’nin iç huzurunu bozmaları, düşmanlıklarını açığa vurmaları ve Müslümanların artık onlarla barış içinde yaşanamayacağını anlamalarıdır.²¹ Bununla birlikte Muhammed Rızâ bu rivayet hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Bu

²⁰ Mehmet Azimli, “Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek-Benû Kaynuka Savaşının Sebebi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (Güz-2008), 177.

²¹ Ekrem Ziya Ömerî, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 1988), 99.

rivayeti, İbn İshâk, Taberî ve İbn Sa'd eserlerinde zikretmemişlerdir. Bu kıssada, kadının, kuyumcunun ve öldürülen Müslümanın isimi zikredilmemiştir. Bundan dolayı biz bu kıssaya şüpheyile bakıyoruz. Bu özellikleriyle rivayetler bizi şüpheyeye götürüyor. Bu rivayet hakkında araştırma ve tahkik yapmak için bize yardımcı olacak bir durum yoktur. Bundan dolayı bu rivayete güvenmiyoruz.”²²

Ancak bir kadının örtüsüne saldırılmasını anlatan ikinci rivayet, her ne kadar rivayet açısından zayıf olmasına ve Benî Kaynuka olayının gerçek sebebi olmamasına rağmen, siyer anlatan kitaplarda ön plana alınmış ve olayın gerçek nedeni gibi sunulmuştur. Çağdaş bazı çalışmalarda da benzer bir yol takip edilmiştir. Hatta son dönem siyerle ilgili kitaplarda bu ikinci rivayet, Benî Kaynuka olayının gerçek sebebi gibi aktarılmaya ve bu şekilde yorumlanmaya başlanmıştır.²³ Son dönem yayınlanan siyer ile ilgili çalışmalara bakıldığında bu gerçek rahat bir şekilde görülecektir.²⁴

50

OMÜİFD

A.J. Wensinck, Hz. Peygamber'in Kaynukaoğulları ile savaşmasının sebebini şöyle açıklamaya çalışmaktadır: *“Bedir Savaşı'nda Peygamber ile Yahudiler arasındaki ilişkiler bozuldu. Yahudiler hep birlikte Peygamber'e karşı düşmanca bir tavır takındılar. Böylece bunlar, din bakımından bir engel, siyasî bakımdan da İslâmiyeti yeni kabul etmiş olan Medine'de kuvvetli bir yabancı unsur, yani büyük bir tehlike teşkil etmekteydiler. Bundan dolayı Peygamber bunları Yesrib'ten çıkarmak istemiş olsa gerektir. Peygamber'in bertaraf etmek istediği kimseler asıl şehrin içinde yaşayan Benî Kaynuka idi. Vaziyetin bu şekli, Benî Kaynuka üzerine hücumun sebebini kâfi derecede izah etmektedir.”²⁵*

Hz. Peygamber onların böyle davranmaları karşısında endişelenmeye başlayınca, *“Eğer bir topluluğun antlaşmaya ihanet etmesinden korkarsan,*

²² Muhammed Rızâ, *Muhammed* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, y.y.), 201.

²³ Azimli, “Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek-Benî Kaynuka Savaşının Sebebi”, 177.

²⁴ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 191986), 1: 408; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2009), 232; Ali Hikmet Berki-Osman Keski-oğlu, *Hz. Muhammed ve Hayatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 263; Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 273-274.

²⁵ A.J. Wensinck, “Kaynukâ”, *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 467.

sen de onlara karşı anlaşmayı bozarak aynı şekilde davran. Doğrusu Allah hainleri sevmez.”²⁶ âyeti nâzil olmuştur.²⁷ Taberî, bu âyetin Hendek Savaşı esnasında Kurayza Yahudilerinin Müslümanlara ihanet edip anlaşmayı bozması üzerine nâzil olduğunu belirtmektedir.²⁸ Kurtubî'nin rivayetine göre ise bu âyet, Mekke'nin fethinden önce Kureyş'in Hudeybiye Barış Antlaşmasını bozması üzerine nâzil olmuştur.²⁹ Kaynaklarda bu âyetin sebab-i nüzûlü farklı anlatılsa da, âyet, antlaşmaların ihlali durumunda Müslümanların varlıklarını, devletlerini ve vatanların korumak amacıyla reaksiyoner bir tavırla hareket etmelerine imkân tanımıştır. Olayların kronolojisi dikkate alındığında bu âyetin, Benû Kaynukâ' Savaşından önce nâzil olması vakiya daha uygundur. Bu âyet nâzil olunca Allah Resûlü: “*Kaynukaoğulları'ndan korkuyorum.*” diyerek endişesini belirtmiştir.³⁰

İlk rivayette yer alan Benû Kaynukâ'nın ahitlerini bozduklarına dair görüş de, siyercilerin Benû Kaynukâ'ya savaş açılması hususunun meşruluğunu göstermek için ilave ettikleri bir yorum olmalıdır. Çünkü onların ahitlerini bozduklarına dair net bir ifadeleri olmadığı gibi, ahitlerini bozan bir olay da vuku bulmamıştır. Onların ahitlerini bozmadıklarını, tam tersine âyetler gereği, onlarla yaptıkları ahitleri onların üzerine atanların Müslümanlar olduğunu gösteren işaretler bulunmaktadır. Bu da siyercileri âyet gereği ahitlerini onlar üzerine atan Hz. Peygamber'e hukukî meşruiyet bulma adına bu tür söylemlere götürmüştür. Bu çaba, “Yahudilerin kinlerini sadece kelimelerde ve yüzlerinde açığa vurmasından dolayı Resûlullah'ın aralarındaki anlaşmayı bozduğu” şeklindeki inancın

²⁶ el-Enfâl 8/58.

²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 22.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 5: 758.

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 4: 391-392.

³⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1: 177; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 22; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 261; Taberî, *Târîhu'l-Ümmen ve'l-Mülûk*, 2: 49.

çok uzak bir fikir olduğu, şeklindeki arka plan düşüncesinden hareketle ortaya koyulmuştur.³¹

Yahudi grupların mevcut davranışları, onların her an Medine içinde bir fitne çıkarabileceklerini, Medine dışında bulunan İslâm düşmanlarıyla ittifak yaparak Müslümanlara karşı büyük ve potansiyel bir tehdit oluşturduğunu göstermiştir. Bu da doğal olarak her zaman Müslümanların endişelerine sebep oluyor, özellikle İslâm davetinin önündeki engelleri birer birer aşmaya çalışan Hz. Peygamber'i düşündürüyordu.³² İşte bu endişelerden dolayı Kaynukaoğulları ile çarpışmaktan başka çare kalmamıştı. Aksi takdirde Müslümanların Medine'deki itibarı zedelenecekti. Ayrıca Resûlullah, Kaynukağulları'nın Medine içinde ikâmet etmeleri sebebiyle Medine şehrini arkadan vuracak dâhili düşmanlardan temizlemek istiyordu.³³ Allah Resûlü hem peygamber hem de devlet başkanıydı. O, Kaynukâ' Yahudilerinin devletin varlığını tehdit eden, toplumun huzur ve refahını bozmaya çalışan bu hareketleri karşısında peygamber olduğu için değil, devlet başkanı refleksiyle hareket etmiştir. Çünkü devlet başkanlarının en önemli görevlerinden biri de, vatani ve milleti her türlü tehlikeye karşı korumaktır. Hz. Muhammed, rahmet, merhamet ve şefkat peygamberi olmasına rağmen toplumun huzur ve refahı söz konusu olduğunda en sert tedbirleri almaktan bir an bile geri durmamıştır.

Diyârbekrî, Müslümanlardan bir kişi öldürdükleri için antlaşmayı ilk bozan kabilenin, Benû Kaynukâ' olduğunu ve Hz. Peygamber'in kendilerini uyardığını, ancak bu uyarı fayda vermeyince savaş şartlarının oluştuğunu belirtmektedir.³⁴ Bundan dolayı Bedir Savaşı'nı hazmedemeyip her fırsatta düşmanlık ve hasetlerini ortaya koymaları sebebiyle³⁵ Hz.

³¹ Azimli, "Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek-Benû Kaynuka Savaşının Sebebi", 182.

³² Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 158.

³³ İsmail Hakkı Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 118.

³⁴ Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2: 162-163.

³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-Ibâd*, çev. Muzaffer Can (İstanbul: Cantaş Yayınları, 1990), 3: 1121.

Peygamber hicretin yirminci ayında 15 Şaban 2/11 Şubat 624 tarihinde³⁶ Medine’ye Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir’i vekil bırakarak Kaynukaoğulları’nı kuşatma altına aldı. Bu savaşta Resûlullah’ın beyaz sancağını Hamza b. Abdülmuttalib taşımaktaydı. On beş gün süren³⁷ şiddetli kuşatmadan sonra diğer Yahudi kabilelerinden hiçbir şekilde yardım alamayan Kaynukaoğulları Zilkade ayının başında³⁸ teslim olmak zorunda kaldı. Kaynukaoğulları, Resûlullah’ın vereceği hükme razı olarak teslim olmadan önce, serbest bırakılmalarını istediler, ancak Allah Resûlü bunu reddetti. Hz. Peygamber onları şartsız olarak teslim alınca erkeklerin idam edilmesini, kadınların ve çocukların esir alınmasını emretti. Bu arada Yahudilerin boyunlarının vurulacağını duyan Abdullah b. Übey b. Selûl, Resûlullah’a geldi ve ısrarla Kaynukaoğulları’nın affedilmesini istedi. Hz. Peygamber, Abdullah b. Übey’in uygunsuz davranışlarına o kadar kızdı ki, bu kızgınlığı yüzünden fark ediliyordu. Onun, Yahudilerin öldürülmesi için ısrarla yalvarmaları sonucunda Allah Resûlü: “Çözün bunları! Allah bunlara ve bununla birlikte olanlara lanet etsin.” diyerek hayatlarını bağışladı, ancak Medine’yi terk etmelerini emretti. Yahudilerin Medine’den çıkma işiyle Ubâde b. Sâmîtilgilendi. Ubâde b. Sâmîtil’in kontrolünde Yahudiler kendilerine müsaade edilen üç gün içerisinde Müslümanlar dâhil herkesten alacaklarını tahsil ederek Medine’den çıktılar.³⁹ Hz. Peygamber, Yahudilere: “Her zaman için tekrar Medine’ye işlerinizi halletmek üzere gelebilirsiniz, yeter ki burada oturup kalışınız üç günü geçmesin.” buyurdu.⁴⁰ Allah Resûlü’nün, onların Medine’ye gelmelerine şartlı da olsa izin vermesi, onun hoşgörüsünün göstergesidir. Bu gazvede elde edilen ganimetlerin *safiy* ve *humus* hakkı alındıktan sonra geri kalan 4/5’i

³⁶ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 1: 176. Taberî, bu gazvenin başlangıç tarihi olarak herhangi bir gün belirtmeksizin hicretin ikinci yılı Şaban ayını verirken, başka bir yerde ise hicretin üçüncü yılı Safer ayının yedisini vermektedir. Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, 2: 48-49.

³⁷ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 1: 177; Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, 2: 49.

³⁸ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, I, 176.

³⁹ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 1: 177-178; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 3-4: 48-49; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2: 22; Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, 2: 49.

⁴⁰ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 1: 179; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 578; Casim Avcı, “Benî Kaynukâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/88.

Müslümanlar arasında paylaştırılmıştır.⁴¹ Hz. Peygamber'in, Kaynukaoğulları hakkında daha önce vermiş olduğu hükmü, Abdullah b. Übey'in ısrarları karşısında değiştirmiş olması, toplum menfaatlerinin dikkate alındığını göstermektedir. Çünkü Allah Resûlü'nün daha önce vermiş olduğu hüküm, dinin gereklerinden değildir. Zaten vahiy çerçevesinde verilmiş bir hüküm olsaydı, aracılık yapan kim olursa olsun, dikkate alınmazdı. Bu sebeple konjonktürel şartlar gözetilerek hükümde değişikliğe gidilmiştir. Yoksa Kaynukaoğullarına karşı herhangi bir ayrıcalık gösterilmemiştir. Verilen hükümde değişikliğe gidilmesi, onların işlemiş olduğu suçun özelliğine göre olmuştur.

Kaynukaoğullarının sürgün edilmesinden sonra Hz. Peygamber'in Kaynukaoğullarına borçlarını tahsil etmeleri hususundaki izni, İslâm devletler hukukunda önemli bir kaideyi getirmiştir. Hamidullah, *"Bozguna Uğratılmış Düşmana Olan Borçlar"* başlığında bu olayı delil getirerek şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: *"Harbin çıkması, düşman şahısların, borçlar ve emanetler üzerindeki haklarını iptal etmez, diğer deyimle bu haklar tecavüzdən masundur. Düşmanın bozgunu bile, onları meşrû bir şekilde tahakkuk etmiş olan alacaklarını geri almak hakkından mahrum etmiyor."*⁴²

Welhausen, Hz. Peygamber'in Yahudilere uyguladığı bu politikayı şu sözleriyle eleştirmektedir: *"Muhammed, Yahudileri Bedir Savaşı'ndan sonra haksız mevkîe, mevcut ahitnâmelere aykırı hareket etmiş olmak durumuna düşürmek istiyordu. Ehemmiyetsiz bahanelerle birkaç yıl içinde Medine vahalarında Arap aşiretlerine benzer şekilde kapalı cemaatler teşkil eden bütün Yahudi kolonilerini tard ve imha etti. Bunların kıymetli verimli arazileri ile o vakte kadar toprak sahibi olmayan ve misafir sıfatıyla ensârın misafirperverliğine arzı iftikar eden veya ticaret yapmak ve kervan vurma suretiyle nafakalarını kazanan*

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 23.

⁴² Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Ali Kuşçu (İstanbul: Nur Yayınları, 1963), 228-229; Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 101.

*muhâcire techiz etti. Onları bu suretle ensârdan bağımsız ve Medine'de yerleşmiş arazi sahibi haline getirdi.*⁴³

Bu iddialar doğru değildir. Şayet Resûlullah, Yahudilerin kendisiyle yaptıkları antlaşmaları bozmalarını arzu etmiş olsaydı, başlangıçta onlarla hiç antlaşma yapmazdı. Kendisini kuvvetli hissettiği an onlarla savaşır ve kendisini bağlayıcı bir antlaşma da söz konusu olmazdı. Hâlbuki Allah Resûlü Medine'de iç huzuru sağlamak için bir anayasa hazırlamış ve Yahudileri de bunun kapsamına almıştır. Üstelik Kaynukaoğulları kabilesi sebepsiz bir şekilde Medine'den sürgün edilmemiştir. Müslümanlara karşı kin ve düşmanlık beslemeleri, Bedir zaferinden sonra bu duygularını açığa çıkarmalarını, kendilerini uyarmaya ve İslâm'a davete gelen bir peygambere küstahça cevap vermelerinin yanında Müslüman bir kadının iffet ve namusuna göz dikmeleri Kaynukaoğulları'nın suçlarıdır. Bu sebepler ortada iken Benû Kaynukâ' Yahudilerinin ehemmiyetsiz bahanelerle sürgün edildiğini iddia etmek ne derece tutarlıdır? Olay sadece bir Müslümanın ve bir Yahudinin öldürülmüş olması değildir. Ortada İslâm dinine ve devletine karşı bir düşmanlık söz konusudur ve Resûlullah da kendilerine gereken cezayı vermiştir. Bu hâdisede bir damla bile kanın dökülmüş olmaması, Müslümanların niyetini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, onların Medine'den çıkıp gitmelerine izin vermiş ve onlardan hiçbir kimseyi öldürmemiştir.⁴⁴ Allah Resûlü Medine'ye hicret ettiğinde Benû Kaynukâ' Yahudilerini toplumun bir parçası olarak kabul etmiş ve onlara vatandaşlığın gereği olan bütün hakları vermiştir. Bu pozitif yaklaşımlar karşısında onlara düşen, aynısıyla karşılık vermektir. Fakat onlar bu yolu tercih etmeyip kin, nefret ve düşmanlıkla hareket ederek fitne ve fesadın merkezinde yer almışlar ve her fırsatta Müslümanlara karşı olumsuz eylemlerde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber de toplumsal barışın ve huzurun tesis edilmesi için devlet başkanı olarak yapılması gerekenleri icra etmiştir. Bundan dolayı Yahudileri haklı göste-

⁴³ Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sikkûtu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 8.

⁴⁴ Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri*, 121-122.

rerek Resûlullah'ı suçlamak hakkaniyet ölçülerine uygun değildir. Modern devletlerde de aynı durumlar meydana geldiğinde mevcut siyasî iradelerin gösterdiği veya göstereceği tavırlar aynıdır.

Kaynukaoğulları Savaşının sonuçlarını şu şekilde değerlendirebiliriz:

Resûlullah, Kaynukaoğulları'nı Medine'den sürgün ederken şehrin iç emniyetini sağlamayı hedeflemişti. Kaynukaoğulları Medine'den gittikten sonra şehrin birliği ve iç huzuru kısmen sağlanmıştır. Onlar hak ettikleri cezayı görmüşler ve Medine'yi terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu gazve sonunda diğer Yahudilerin kalplerinde Müslümanların korkusu fazlaşmış, hareketlerine çeki düzen verme ihtiyacını hissetmişlerdir. Müslümanlara kötü söz söylememeye, tartışmaya girmemeye dikkat etmeye başlamışlardır. İslâm'ın otoritesi kendisini daha çok hissettirmiş,

56 henüz İslâm'a girmeyen Arap kabileleri nezdinde Resûlullah'ın ve Müs-

OMÜİFD

lümanların otoritesi artmıştır. İslâm davetini tebliğ konusunda Resûlullah için daha müsait bir ortam oluşmuştur.⁴⁵ Kaynukaoğulları, Medine'de yaptıkları olumsuz faaliyetler neticesinde kendi sonlarını hazırlamışlardır. Eğer onlar antlaşmaya riayet etselerdi, Hz. Peygamber'in onlara karşı tavrı böyle olmazdı. Çünkü Allah Resûlü antlaşmalara uyan, toplumda fitne ve fesat çıkarmayan topluluklara asla müdahale etmemiş, onlardan olumsuz hareketler sadır olmadığı müddetçe de kendilerine dokunmamıştır. Devlet başkanı toplumda meydana gelen sorunları çözme noktasında zaaf gösterirse, bu durum diğer kesimlerde rahatsızlıklara sebebiyet verecek ve yönetimin acziyeti ortaya çıkacaktır. Kaynukaoğulları'nın Medine'den sürülme nedeni; dinî değil, siyasîdir. Yani onlar Medine toplumunun iç huzurunu bozmaya çalışarak devleti zaafa uğratmaya çalışmışlar, vatanın ve milletin geleceğini tehlikeye atmışlardır. Bu sebeple Resûlullah da kendilerine hak ettikleri cezayı vermiştir.

⁴⁵ Atçeken, Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri, 121-122.

Benû Nadîr Yahudilerinin Medine’den Sürgün Edilmesi

Nadîr kelimesi pek çok anlamının yanında, “yeşil ve çiçekli bitki” anlamına da gelmektedir. Muhtemelen ismini buradan alan Benû Nadîr, büyük hurma bahçelerinin sahibi⁴⁶ ve Evs kabilesinin de müttefikiydi. Ayrıca onlar, Medine’nin üç büyük Yahudi topluluğundan biriydi. Medine’ye yarım günlük mesafede Ğars nahiyesinde müstahkem kalelerde oturan ve büyük hurmalıkları bulunan bu Yahudi kabilesinin özellikle ziraatla uğraştığı bilinmektedir. Bununla beraber tefecilik, silah ve mücevherat ticareti sayesinde zengin oldukları belirtilmektedir.⁴⁷ Resûlullah, Benû Nadîr Yahudilerini de Medine Sözleşmesine dâhil etmiş ve onlara aynı vatan da yaşamalarının bir gereği olarak ödev ve sorumluluklar yüklemiştir.

Hicretin dördüncü yılında meydana gelen Bi’rîmaûne hâdisesinde Resûlullah’ın tebliğci olarak gönderdiği kırk veya yetmiş kişi tuzağa düşürülerek içlerinden Amr b. Ümeyye ed-Damrî ve Ka’b b. Zeyd hariç diğerleri şehid edilmişlerdi. Esir olarak alınan Amr b. Ümeyye ed-Damrî yaşananları anlatması için Âmir b. Tufeyl tarafından serbest bırakılmıştı. O, olup bitenleri Resûlullah’a haber vermek için Medine’ye gelirken, yolda Hz. Peygamber ile antlaşması olan Benû Âmir kabilesinden iki kişiye rastladı ve onları, kendilerine saldıranlardan olduğunu zannederek öldürdü. Medine’ye gelince durumu Allah Resûlü’ne anlattı. Bir müddet sonra Benû Âmir kabilesinin reisi olan Âmir b. Tufeyl, Hz. Peygamber’e bir mektup yazarak, öldürülen iki kişinin diyetini istedi. Bunun üzerine Resûlullah, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin de içlerinde bulunduğu bir grup arkadaşıyla birlikte Nadîroğullarına gitti ve aralarındaki mevcut antlaşmaya dayanarak Benû Âmir’e verilecek diyete ortak olmalarını istedi. Nadîroğulları antlaşma gereğince diyete iştirak edeceklerini

⁴⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 572.

⁴⁷ İbn Hişam, *es-Sîretü’l-Nebeviyye*, 3-4: 190; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2: 43-44; Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, 59-62; Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları*, 158; Ahmed Hussein Al-Isawi, *Arapça Kaynaklara Göre Hz. Muhammed Döneminde Medine Yahudileri* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 27.

belirtip biraz beklemelerini söylediler. Bu arada Hz. Peygamber ve arkadaşları bir duvarın dibine oturup beklemeye başladılar. Bu durumu fırsat bilen Yahudiler, Allah Resûlü'nü öldürmek için plan yaptılar. Bu planı gerçekleştirmesi için Amr b. Cihâş'ı görevlendirdiler. Amr b. Cihâş, Hz. Peygamber'in kenarına oturduğu duvarın damına çıkacak ve bir kaya parçasını onun üzerine yuvarlayacak ve planı gerçekleştirmiş olacaktı. Ancak Sellâm b. Mişkem buna karşı çıktı ve: *"Eğer bunu yapacak olursanız bun derhal Muhammed'e haber verilecektir"* dediği halde, onun sözlerine aldırış etmeyerek planlarını gerçekleştirmek için harekete geçtiler. Ancak Cebrâîl onların suikast planını Resûlullah'a haber verince o, oradan kalktı ve Medine'ye gitti. Hz. Peygamber'in gecikmesinden şüphelenen Yahudiler, onun niçin geciktiğini ashâba sordular. Onlar da bilmediklerini söyleyince Yahudiler tasarladıkları bu plandan dolayı pişman oldular. Hatta onların içlerinde bulunan Kinâne b. Suveyre Yahudilere: *"Muhammed'in niçin kalktığını idrak etmiyor musunuz? Tevrat'a yemin olsun ki, Muhammed sizin hazırladığımız tuzaktan haberdar edildi. Siz bunu yaparak kendi kendinize tuzak kurmuş oldunuz. O, sizin kurduğunuz tuzaktan dolayı kalkmıştır. O, nebilerin sonuncusudur. Sizler, peygamberin Harun'un soyundan gelmesini istiyorsunuz. Ama Allah, onu dilediği kavimden gönderir. Gerçekten okuduğunuz kitap Tevrat'ta onun doğum yeri Mekke ve hicret yeri ise Yesrib'tir. Onun sıfatı kitabımızda anlatılanlara muhalif düşmez. O, şimdi sizinle savaşmaya gelecek, sanki ben, sizi yerinizden sürülür, çoluk-çocuklarımızı bağırır ve evlerinizle mallarınızı arkanızda bırakıp gider bir halde görür gibiyim. Bana iki şey hususunda itaat ederseniz, şeref sahibi olursunuz, üçüncüsünde ise hayır yoktur"* dedi. Nadîroğulları: *"O ikisi nedir?"* diye sorduklarında Kinâne b. Suveyre, birincisinin Müslüman olup çocuklarını ve mallarını kurtarmak ve yerlerinden de sürülmemek olduğunu, ikincisinin Muhammed'in kendilerini çıkarmak için geldiğinde ona boyun eğmeleri gerektiğini ve üçüncü teklifin ise; kalelerine çekilip savunma yapmaları gerektiğini söyledi. Nadîroğulları savunma yapmayı tercih ettiklerinde ise, onlara yurtlarından çıkmalarının daha hayırlı olacağını belirtti ve kızının ayıplanmasından çekinmese İslâm'a gireceğini söyledi. Sellâm b. Mişkem, Huyey b. Ahtab'a şayet Muhammed'den *"Çıkınız"* emri gelecek olursa bunu kabul

etmesini tavsiye etti.⁴⁸ Bu rivayette Hz. Peygamber'in suikast planını Cebrâil kanalıyla öğrendiği belirtilmektedir. Ancak Allah Resûlü'nün bu planı dikkati sayesinde fark etmiş olma ihtimalini de dikkatlerden kaçırmamak gerektiği kanaatindeyim.

Nadıroğulları savaşının sebebi konusunda nakledilen ikinci hâdise şöyledir:

Nadıroğulları Yahudileri, Resûlullah'a suikast düzenlemek için bir haberci göndererek: "Üç Müslümanı da yanına alarak gel ve bizden de üç âlimle Medine ile Yahudilerin oturduğu yerin ortasında bulunan "el-Mensef" denilen yerde karşılaşıp görüş; şayet bizimkiler size inanıp ikna olacak olurlarsa, biz de hep birden senin yoluna gireriz" deyip onu belirtilen yere gelmesi için davet ettiler. Bu üç Yahudi, elbiseleri altına hançerler sakladılar. Ancak Nadıroğulları Yahudileri arasından bir kadın, Müslüman ensâr zümresi arasında oturan erkek kardeşine Nadırlilerin kalkıştığı bu suikast işini ifşa etti ve bu erkek kardeş de Nadırlilerin mahallesine henüz varmadan haberi Resûlullah'a yetiştirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber yoldan geri dönerek Medine'ye gitti.⁴⁹ Bu iki rivayet, Yahudilerin İslâm devletine ve onun lideri olan Hz. Peygamber'e olan düşmanlıklarını ortaya koymaktadır. Onlar fırsatını buldukça bu tarz hareketlerden kaçınmamışlardır. Yukarıdaki iki rivayetin ortak amacı, Hz. Peygamber'i ortadan kaldırarak İslâm ümmetini başsız bırakmaktır.

Bu sebeplerden dolayı Allah Resûlü, Muhammed b. Mesleme'yi çağırttı ve ondan; Nadıroğulları Yahudilerine gitmesini, kendisine suikast teşebbüsünde bulunarak antlaşmayı bozdukları için on gün içinde yurtlarından çıkmaları gerektiğini ve bu tarihten sonra burada görülecek Yahudilerin boyunlarının vurulacağı haberini iletmesini istedi. Nadıroğulla-

⁴⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1: 363-366; İbn Hişam, *es-Sıretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 190; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 44; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülük*, 2: 83-84; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 173; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâilî ve's-Siyer*, 2: 73; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), 4: 77; Halebî, *İnsânü'l-Uyyûn fi Sıreti Emîni'l-Me'mûn*, 2: 357.

⁴⁹ Ebü Dâvud Ebü Dâvud Süleymân b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Harâc" 23; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 582.

rı, Allah Resûlü'nün kesin emri karşısında şehri terk etmek için yol hazırlığına başladılar. Bu esnada Abdullah b. Übey'in başını çektiği münafıklar, Nadîroğullarına haber göndererek şöyle dediler: “Yurdunuzdan çıkmayın, kalenizde kalın. Müslümanlara karşı koyarsanız, sizleri onlara asla teslim etmeyeceğiz. Savaşırsanız, biz de sizinle beraber savaşıyoruz. Yurdunuzdan çıkarılırsanız, biz de sizinle beraber çıkarız. Bizden ve diğer Araplardan iki bin kişi sizlere yardım etmek için gelecek ve sizinle sonuna kadar beraber olacak. Ayrıca Kurayzaoğulları ve Gatafân'dan da yardım gelecek.” Bunun üzerine Huyey b. Ahtab, Abdullah b. Übey'in vadine inanarak direnmeye karar verdi ve Hz. Peygamber'e “Biz yurdumuzdan çıkmıyoruz, istediğini yap” haberini göndererek şehirden çıkmayacaklarını belirtti. Bu haber üzerine Resûlullah ve Müslümanlar tekbir getirdiler. Rebûlevvel 4/Ağustos 625 tarihinde Medine'ye Abdullah b. Ümmü Mektûm'u bırakıp Nadîroğulları üzerine yürüyen Hz. Peygamber onları kuşatarak önce antlaşmaya davet etti. Fakat Yahudiler buna yanaşmadıkları gibi, Müslümanlara ok ve taş atmaya başladılar. Bu arada Müslümanlar bir savaş taktiği olarak Nadîroğulları'na ait özellikle meyve vermeyen hurma ağaçlarını kesmeye başladılar. Buna, hücumu geçildiğinde kolaylık sağlaması için tevessül edilmişti. Hz. Peygamber on beş gün süreyle kalelerini kuşatma altında tuttu. Hiçbir yerden yardım alamayan Nadîroğulları, teslim olmak zorunda kaldı. Yapılan sulh antlaşması gereğince Nadîroğulları bazı eşyalarını yanlarına alarak Medine'den çıktılar.⁵⁰ Buhârî, Haşr suresinin, Nadîroğulları savaşı sebebiyle nâzil olduğunu ve bundan dolayı bu sureye “Suretü Benî Nadîr” denildiğini rivayet etmektedir.⁵¹

Carl Brockelmann, bu gazveyle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: “Uhud harbindeki Müslümanların mağlubiyeti, Muhammed'in bedevîler nez-

⁵⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1: 366-374; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 190-193; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 44-45; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülûk*, 2: 84-85; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmül fi't-Târîh*, 2: 173; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 77; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 224-226; Nadir Özkuyumcu, “Benî Nadîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/275.

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîr”, 1; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Muhtasarı Tefsîru İbn Kesîr* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, y.y.), 3: 469.

dindeki itibarını sarstı. Buna onun, kırk adamının Hevâzin kabilesi arazisinde öldürülmüş olmasını örnek olarak göstermektedir. Peygamber’in, harp zaferlerindeki kaybı yeni bir teşebbüsle tekrar iktisâb etmesi icap etti. Birinci ve en kolay kurban, Yahudiler oldu. Ehemmiyetsiz bir bahane ile Nadîr kabilesine hücum etti ve onları mahallelerinde muhasara etti.”⁵² Bu görüşe katılmak oldukça güçtür. Çünkü Nadîroğulları “*ehemmiyetsiz bir bahane*” ile muhasara edilmiş, yukarıda belirtilen önemli sebepler bu harekâtı zorunlu hale getirmiştir. Bu sebeple Resûlullah hiçbir topluluk ile gereksiz yere savaşmamıştır. Ancak ihanet hareketlerine ve İslâm dininin istikbâlinin önünde duran engellere karşı göz yummamış ve gerekli cezayı vermekten çekinmemiştir.⁵³

Benû Nadîr savaşının sonuçlarını şu şekilde değerlendirebiliriz:

Medine’de fitne ve fesat çıkaran, toplumun huzurunu bozan ve devletin geleceğini tehlikeye atarak antlaşmayı bozanlara asla müsamaha gösterilmemiştir. İslâm devletinin ve davetinin önündeki bir engel daha kaldırılmış, Müslümanlar rahat bir nefes almıştır. Devlet başkanına kalkıştıkları suikasttan dolayı en ağır bir şekilde muamele görmeleri gerekirken, Hz. Peygamber’in hoşgörüsü sayesinde Yahudiler sadece sürgün edilmekle cezalandırılmışlardır. Münafıkların, İslâm toplumunu parçalamak amacıyla böyle bir durumda Yahudilere yardım sözünde bulunmaları, hiçbir zaman onlara güvenilemeyeceğini bir kez daha ortaya koymuştur. Böylece Allah Resûlü içindeki düşmanları olan Yahudilere ve münafıklara gereken cevabı verirken dıştaki düşmanlara da gözdağı vermiştir. Medine içerisinde tek Yahudi kabilesi olan Kurayzaoğulları muhtemel fitne ve fesat hareketlerinde yalnız bırakılmıştır. Savaş ortamında bile İslâm Peygamberi tarafından düşmanın savunma gücünü kırmak için meyve veren değil de, vermeyen ağaçların kesilmesi oldukça anlamlıdır.

⁵² Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 23.

⁵³ Atçeken, *Hiz. Peygamber’in Yahudilerle Münasebetleri*, 127-128; Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hiz. Peygamber’in Savaşları*, 166.

Yahudiler, Uhud Savaşı yenilgisi, Recî' ve Bi'rîmaûne gibi Müslümanların maruz kaldıkları olumsuz olaylardan hareketle Resûlullah'ın prestij kaybettiğini ve Müslümanların zaafa uğradıklarını dikkate almaları kendilerini cesaretlendirmiş olmalı ki, Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsünde bulunmuşlardır. Resûlullah daima yaptığı antlaşmalara bağlı kalmış, onu ihlal eden taraf asla olmamıştır. Onların bu hareketi karşısında Allah Resûlü tepkisiz kalamazdı. Onlara gerektiği şekilde muamele etmeseydi, İslâm devleti ve daveti büyük tehlikelerle karşılaşabilirdi. İçteki ve dıştaki düşmanlar cesetlenir, benzer teşebbüslerde bulunmaya kalkışırldı. Hz. Peygamber en son çare olan savaşa başvurarak Medine'de fitne ve fesat çıkaran bir kabileyi daha uzaklaştırmak suretiyle iç huzuru ve güvenliği sağlama noktasında önemli bir adım atmıştır. Aslında Nadîroğulları, Kaynukaoğullarının başına gelenlerden ders almamış ve yaptıklarının neticesinde böyle bir sonla karşılaşmıştır. Nadîroğulları Medine'den çıkartıldıktan sonra burada tek Yahudi kabilesi olan Kurayzaoğulları kalmıştır. Nadîroğulları yaptıklarına karşılık Medine'den çıkartılmamış olsaydı, onların da Hendek Savaşı esnasında Kurayzaoğulları'nın yaptığı gibi Müslümanların bulunduğu zor durumdan faydalanaarak hem Yahudilerle hem de müşriklerle ittifak yapmaları muhtemeldi. Bu da Müslümanları oldukça zor durumda bırakabilirdi. Böylece Hz. Peygamber'in onları buradan çıkarmakla ne kadar haklı olduğu ortaya çıkmıştır.

Benû Kurayza Yahudilerinin Cezalandırılması

Kurayzaoğulları Medine'de bulunan üç Yahudi kabilesinden biri ve Evs'in müttefiki olan bir kabiledir. Debbâğlık işi yaptıklarından dolayı deri tabaklayıcılarının kullandığı *karaza* denilen bir çeşit akasya ağacından hareketle bu kabileyeye Kurayza adı verilmiştir. Şehrin güneydoğusundaki ovalık bölgesinde "utum" denilen çok katlı müstahkem evlerde ikamet eden, geçimlerini tarım ve ticaretle sağlayan bir kabileydi.⁵⁴ Hz.

⁵⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 572.

Peygamber onları da Evs kabilesinin müttefiki olarak Medine antlaşma-
sına dâhil etti.⁵⁵

Daha önce Medine’den sürülmüş olan Nadîroğulları Yahudilerinin ileri gelenleri Resûlullah’tan intikam almak maksadıyla harekete geçtiler ve öncelikle Kureyş’e gittiler. Kendilerini Muhammed’e karşı savaşa davet ettiler. Böyle bir eylemde kesinlikle kendileriyle beraber olacaklarını, Muhammed’in ve ashâbının kökünü kazımakta kararlı olduklarını bildirdiler. Bunun üzerine Kureyşliler Yahudilere: *“Ey Yahudi topluluğu! Sizler Ehl-i kitap ve ilim sahibi kimselersiniz. Bizler Muhammed ile bir ihtilaf içerisindeyiz. Bizim dinimiz mi daha hayırlı, yoksa onun dini mi daha hayırlı.”* dediklerinde onlar: *“Sizin dininiz onun dininden daha hayırlıdır. Sizler, hak yolunda ondan daha öndesiniz.”* şeklinde cevap verdiler.⁵⁶ Bu durum Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatılmaktadır: *“Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve batıla iman ediyorlar, sonra da kâfirler için: “Bunlar, Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır, diyorlar.”*⁵⁷

Nadîroğulları ileri gelenleri Kureyş’i, Hz. Peygamber ile yapılacak savaşa katılmaya ikna ettikten sonra, Gatafân kabilesine gitti ve onları da Müslümanlar ile yapılacak savaşa davet etti. Kureyşlilerin de böyle bir savaşa katılmaya razı olduklarını söyleyerek Gatafânlıları da ikna ettiler. Böylece diğer kabilelerden de asker toplamak suretiyle büyük bir ordu oluşturdular.⁵⁸ Medine önlerine gelen bu ordu hendeği görünce şaşkına döndü ve Müslümanları içeriden vurmak amacıyla Huyey b. Ahtab’ın girişimleri sonucunda Kurayzaoğulları, Resûlullah ile yaptığı antlaşmayı bozarak Müslümanları iki ateş arasında bıraktı.⁵⁹

⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 1-2: 501-504; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 202-210; Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, 69; Michael Lecker, “Muhammad at Medina: a geographical approach”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 35.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 3-4: 214.

⁵⁷ en-Nisâ 4/51.

⁵⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 3-4: 215.

⁵⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 3-4: 221.

Böylece Kurayzaoğulları, Medine’de bulunan Yahudi kabileleri arasında Hz. Peygamber ile yaptığı antlaşmayı bozan son kabile olmuştur.⁶⁰ Müslümanlar arasında Kurayzaoğullarının antlaşmayı bozduğu haberi yayılınca, Hz. Peygamber bunun doğruluğunu araştırmak için Sa’d b. Muâz, Sa’d b. Ubâde, Abdullah b. Revâha ve Havvât b. Cübeyr’i Kurayzaoğullarına gönderdi ve onlara şu tenbihi yaptı: *“Kurayzaoğullarının antlaşmayı bozduğu haberi doğruysa, insanları (Müslümanları) zayıflığa ve endişeye düşürmemek için onu bana gizli bir şekilde (ima ile) söyleyiniz. Ben onu anlarım. Eğer antlaşmaya sadık kalıp, onu bozmadılarsa, açıktan açığa söyleyiniz.”* Bu heyet Kurayzaoğullarının yurduna gittiğinde, onların söylentilerden daha kötü durumda olduklarını gördüler. Diplomatik heyet onlara antlaşma hükümlerini hatırlatınca: *“Muhammed de kim oluyor? Muhammed ile bizim aramızda ne bir ahid ne de bir akid vardır”* dediler. Bir süre karşılıklı olarak ileri geri konuşmalar devam ettikten sonra heyet durumu Hz. Peygamber’e haber vermek için ordugâha geldi ve; *“Adal ve Kâra”* diyerek onların ihanetini ima ile anlatmaya çalıştı. Bunun üzerine durumu anlayan Resûlullah: *“Allahû Ekber! Ey Müslümanlar topluluğu, müjdelere olsun”* diyerek⁶¹ onların hıyanetini Müslümanların moralini bozmamak amacıyla sevinçle karşıladığını belirtti. Müslümanların bu ihanetten dolayı çok zor durumda kaldıkları Kur’ân’da şöyle anlatılmaktadır: *“Hani onlar size hem üst tarafınızdan hem de alt tarafınızdan gelmişlerdi. Hani gözler kaymış ve yürekler ağızlara gelmişti. Siz de Allah’a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz.”*⁶² Müslümanların endişelerini haklı çıkaran şu olay meydana geldi: Yahudilerden bir adam anlaşmanın bozulduğunu fırsat bilerek Müslüman hanımların bulunduğu Fâr’ kalesine gizlice girdi ve onun içeriye girdiğini fark eden Safiye bint Abdülmuttalib eline bir kazık alarak onu öldürdü⁶³ ve böylece kaleye saldırı düşüncesinde olan Yahudilere gözdağı verdi, onlar da bir daha bu tarz hareketler içerisinde bulunamadılar.

⁶⁰ Buhârî, “Meğâzî”, 14.

⁶¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 3-4: 221-222; Taberî, *Târîhu’l-Ümeme ve’l-Mülük*, 2: 93.

⁶² el-Ahzâb 33/10.

⁶³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 3-4: 228; Taberî, *Târîhu’l-Ümeme ve’l-Mülük*, 2: 96; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, 2: 182; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 4: 110-111.

Benû Kurayza Yahudilerinin antlaşmayı bozduğu ve Medine’de bulunan sivil halkın ise Yahudilerin muhtemel saldırısıyla karşı karşıya kaldığı bir esnada Eşca’ kabilesi ileri gelenlerinden olan Nuaym b. Mes’ûd İslâm’a girmişti, fakat bu durumu hiç kimse bilmiyordu. Nuaym gizlice Hz. Peygamber’in yanına gelerek Müslüman olduğunu, kabilesinin bu durumu bilmediğini, istediği görevi yerine getireceğini ve Yahudilerle müşriklerin arasını açmak istediğini bildirdi. Bunun üzerine Allah Resûlü: *“Harp hiledir”* diyerek ona izin verdi. Hatta düşmanları ikna edebilmesi için de kendi aleyhinde istediği şeyleri söylemesine de izin verdi. Gerekli izinleri alan Nuaym, Kurayza lideri olan Ka’b b. Esed’in yanına geldi ve: *“Sizleri ne kadar sevdiğimi bilirsiniz, ancak başınıza bir musibetin gelmemesi için de sizlere tavsiyelerde bulunmak istiyorum. Fakat bu yapacağım tavsiyeler aramızda kalsın”* dedi. Yahudiler de onun kendi yanlarında saygın biri olduğunu belirterek söyleyeceği şeylerin gizli kalacağını söylediler. Bunun üzerine Nuaym: *“Sizlerin de bildiği gibi Muhammed, Kaynukâ’ ve Benû Nadîr Yahudilerini sürgün ederek bela getirdi. Diğer Yahudiler sizlere yardıma geldi. Savaş bir hayli uzadı. Kureyş ve Gatafân buradan ayrıldıktan sonra siz yalnız kalacaksınız. Bu sebeple sizler, Muhammed ve adamlarına üstünlük sağlayamazsınız. Kureyş’in sizi terk etmemesi için onların ileri gelenlerinden bazılarını rehine olarak isteyin. O zaman onlar kesin sonuç alınca kadar sizi terk edemezler”* diyerek tavsiyelerde bulunca Yahudiler ona teşekkür ettiler. Buradaki görevini tamamlayan Nuaym, Ebû Süfyân’ın yanına geldi ve: *“Ey Ebû Süfyân! Gizli tutman şartıyla sana nasihatta bulunacağım”* dedi. Ebû Süfyân da söz verince Nuaym: *“Kurayzaoğulları, Muhammed ile yaptıkları antlaşmayı bozduklarına pişman olmuşlar. Bunun için de affedilmeleri için sizin ve Gatafân’ın ileri gelenlerinden yetmiş⁶⁴ veya doksan⁶⁵ kişiyi rehin alıp Muhammed’e vereceklermiş, o da onların boynunu vuracakmış. Eğer Kurayzaoğulları böyle bir talep için sizlere gelirse, onların bu isteğini yerine getirmeyin”* tavsiyesinde bulunduktan sonra Gatafân’a geldi ve aynı şeyleri onlara anlattı. Böylece Nuaym görevini en iyi şekilde yerine getirerek ka-

⁶⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 487.

⁶⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 105.

rargâha döndü. Kısa bir süre sonra Kurayzaoğulları Ebû Süfyân'a elçi göndererek savaşın uzadığını, onlardan da emin olmadıklarını ve ileri gelenlerinden bazılarını rehin vermelerini talep ettiler. Bu talep Ebû Süfyân tarafından; *"Tek bir kişi bile vermem"* denilerek reddedildi. Kısa bir süre sonra Ebû Süfyân, İkrime b. Ebû Cehil'i Kurayzaoğullarına göndererek *"Müslümanlara hiç beklemediği Cumartesi günü hep birlikte saldırmayı teklif etti"* Ancak Yahudiler: *"Bugün, bizim kutsal günümüz olan Cumartesi'dir"* diyerek kabul etmediler. Böylece her iki taraf, Nuaym'ın söylediklerinin doğru olduğunu düşünerek birbirinden şüphe etmeye başlayınca Nuaym'ın gayretleri neticesinde Kureyş ve Yahudi ittifakı bozulmuş oldu.⁶⁶ Müşriklerin bu başarısızlığı Kur'ân'da şöyle anlatılmaktadır: *"Allah, inkâr edenleri hiçbir hayra ulaştırmaksızın kin ve öfkeleriyle geri çevirdi. Allah savaşta müminlere kâfi geldi. Allah, kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir."*⁶⁷ Hz. Peygamber, Nuaym b. Mes'ûd vasıtasıyla ahzâb arasında ikilik çıkarınca gruplar birbirlerinden şüphelenmeye ve endişe etmeye başladılar.⁶⁸ Büyük bir coşku ve azametle İslâm devletini ortadan kaldırmaya gelen Ahzâb, Hz. Peygamber'in yerinde ve zamanında aldığı tedbirler neticesinde bu emeline ulaşamayınca kuşatmayı kaldırmak zorunda kalmışlardır.

Muhasara esnasında oldukça zor anlar yaşayan Müslümanlar, müşriklerin muhasarayı kaldırmasından sonra derin bir nefes almışlardı. Ancak Kurayzaoğulları'nın bu ihanetinin cezasız kalması uygun olmazdı. Bu sebeple Hendek Savaşı'ndan sonra Hz. Peygamber evine geldi ve elini yüzünü yıkayıp boy abdesti aldıktan hemen sonra Cebrail gelerek: *"Ey Allah'ın Resûlü! Melekler henüz silahlarını bırakmadan sen nasıl bırakırsın? Allah hemen Kurayzaoğulları üzerine yürümeni emrediyor."* dedi. Allah

⁶⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 480-487; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 229-231; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 96-97; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 182-183; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 113-114.

⁶⁷ el-Ahzâb 33/25.

⁶⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 480-485.

Resûlü ilahî emir üzerine münadiye: “*Bütün Müslümanlar ikindi namazını Kurayzaoğulları yurdunda kılacak.*” diye söylemesini emretti.⁶⁹

Hız. Peygamber, aynı vatan üzerinde yaşadıkları için herhangi bir saldırı karşısında ortak hareket etme ilkesini (37. madde)⁷⁰ çiğneyen Benû Kurayza Yahudilerine ihanetinin bedelini ödetmek için Abdullah b. Ümmü Mektûm'u Medine'ye vekil bıraktı ve üç bin kişiden oluşan orduyla 1 Zilkade 5/24 Mart 627 Cumartesi günü⁷¹ veya 23 Zilkade 5/15 Nisan 627 tarihinde Çarşamba günü hareket ederek Kurayza Yahudilerini muhasara altına aldı.⁷² Hız. Peygamber ve Müslümanlar Kurayzaoğullarını on beş gün,⁷³ yirmi beş gün⁷⁴ veya bir ay⁷⁵ şiddetli bir şekilde muhasara altında tuttular. Kalelerinden dışarı çıkamayan Kurayzalılar çok zor durumda kaldılar. Kesinlikle çıkar yol olmadığını gören kabilenin reisi Ka'b b. Esed kavmini toplayarak: “*Ey Yahudi topluluğu! Size üç şey arz edeceğim. Dilediğinizi seçin.*” dedi ve bunların neler olduğunu şöyle açıkladı:⁷⁶

a) Bu adama (Muhammed'e) tâbi olalım ve onu tasdik edelim. Allah'a yemin olsun ki, onun bir nebi olduğu ortaya çıktı. Onun özelliklerini kitabınızda buluyorsunuz. Ona inanırsanız, kanlarınız, mallarınız, çocuklarınız ve kadınlarınızdan emin olursunuz. Onlar bu teklifi: “*Biz, Tevrat'ın hükmünden asla ayrılmayız. Onu hiçbir şeyle değiştiremeyiz.*” diyerek reddettiler.

⁶⁹ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 497; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 233-234.

⁷⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi* 1: 209.

⁷¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr, *Kitâbü'l-Muhabber Muhaber* (Lübnan: Dârü'n-Nevâdir, 2013), 113.

⁷² Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 496; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 233-234; İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 57; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1: 295; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 98; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 185; İbnü'l-Esir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 118-119.

⁷³ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 496; İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 57.

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 235; İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 113; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 99; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 185; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 125.

⁷⁵ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 99; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 185.

⁷⁶ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 501-502; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 235-236; İbn Seyyidinâs, *Uyûnü'l-Eser fi Funûnı'l-Meğâzî ve's-Şemâilî ve's-Siyer*, 2: 105; Halebî, *İnsânü'l-Uyûn fi Sîreti Emîni'l-Me'mûn*, 2: 440.

b) O halde bunu reddettiniz, gelin çocuklarımızı ve kadınlarımızı öldürelim. Sonra arkamızdan endişe edeceğimiz ve korkacağımız bir şey kalmayacağı için Muhammed'e ve ashâbına karşı kılıçlarımızı çekip, Allah bizimle onun arasında hüküm verinceye kadar savaşalım. Eğer ölürsek, arkamızda korkacağımız bir nesil bırakmamış oluruz. Eğer galip gelirsek yeni kadınlara ve çocuklara sahibi oluruz. Onlar: *"Bu zavalluları öldürdükten sonra yaşamamanın bir anlamı kalmaz."* diyerek bu teklifi de kabul etmediler.

c) Bu gece, Cumartesi gecesidir. Muhammed ve arkadaşları bizden bir saldırı beklemezler. Bundan dolayı Muhammed ve arkadaşlarına hücum edelim. Onlar: *"Cumartesi gecesi bozgunculuk mu yapalım? Bizden öncekilerin yapmadığı bir işi mi yapalım?"* diyerek bunu da reddettiler.

68 Herhangi bir karar üzerinde anlaşamayan Yahudiler, Hz. Peygamber'e elçi göndererek, Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir ile istişare etmek istediklerini bildirdiler. Hz. Peygamber onlarla istişarede bulunması için Ebû Lübâbe'nin gitmesine izin verdi. Kendilerine karşı daha şefkatli ve merhametli olması için Ebû Lübâbe gelirken ağlayan kadınları ve çocukları onun önüne çıkarmışlardı. Daha sonra Kurayzaoğulları: *"Ey Ebû Lübâbe! Bizler Muhammed'in hükmüne razı olursak, bizim hakkımızda nasıl bir karar verir?"* diye sorduklarında Ebû Lübâbe, elini boğazına götürerek ima yoluyla öldürüleceklerini belirtti. Ancak görüşme esnasında Ebû Lübâbe saklanması gereken bazı bilgileri ağzından kaçıracağı için Müslümanlara ihanet ettiği duygusuna kapılarak⁷⁷ kendisini mescidin bir direğine bağlamış ve namaz vakitleri ve özel ihtiyaçları dışında affedilinceye kadar altı veya yedi gece bu şekilde kalmış ve affedildiğine dair âyet nâzil olunca⁷⁸ bu durumdan kurtulmuştur. ⁷⁹ Daha sonra bu sütun *"üstüvânetü't-tevbe"* olarak anılmaya başlanmıştır.⁸⁰

⁷⁷ "Ey iman edenler! Allah'a ve Peygamber'e hainlik etmeyin. Bile bile kendi aranızdaki emanetlerinize de ihanet etmeyin." el-Enfâl 8/27.

⁷⁸ "Diğer bir kısmı ise, günahlarını itiraf ettiler. Bunlar salih amelle kötü ameli birbirine karıştırmışlardır. Umulur ki Allah tövbelerini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." et-Tevbe 9/102.

Kurtuluş ümidi kalmayan Yahudiler, Resûlullah'ın vereceği hükmü kabul ederek teslim oldular. Hz. Peygamber, onları teslim alması için Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirdi. Muhammed b. Mesleme onları bağlayıp bir tarafa topladı. Çocuklarla kadınlar başka tarafa götürüldüler. Hz. Peygamber onların başlarına da Abdullah b. Selâm'ı bıraktı. Eşyaları ve kalelerinde bulunan silah, elbise ve sergiler toplatıldı. Bin beş yüz kılıç, üç yüz zırh, bin beş yüz kalkan tespit edildi. Çok sayıda deve ve koyun ele geçirildi. Tespit edilen eşyalar arasında içki ve içki küpleri de vardı. Ancak onlar imha edildi.⁸¹ Kurayza Yahudilerinin eski müttefiki olan Evs kabilesi onların bağışlanması için Resûlullah ile görüştü. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Yahudiler hakkında hüküm vermesi için Sa'd b. Muâz'ı görevlendirdi.⁸² Vâkıdî ve İbn Hişâm'ın rivayetlerine göre, Evs kabilesi Hz. Peygamber'e gelerek; *"Ey Allah'ın Resûlü! Onlar, bizim müttefikimizdir. Sen, daha önce Hazrec'in araya girmesiyle Kaynukâ' Yahudilerini bağışlamıştın"* deyince Allah Resûlü: *"Ey Evs Topluluğu! Onlar hakkında içinizden bir adamın hüküm vermesine razı olur musunuz?"* teklifine Evs: *"Evet"* karşılığını verince Sa'd b. Muâz hakem olarak görevlendirildi.⁸³

Sa'd b. Muâz, Hendek Savaşı'nda yaralandığı için mescidde tedavi altına alınmıştı ve onun tedavisiyle de Eslem kabilesinden Rûfeyde ilgileniyordu. O, hakem olarak tayin edilince kavminden bazıları onu bir eşeğe bindirerek Resûlullah'ın yanına getirdiler. Ancak Evsliler: *"Ey Ebû Amr! Senin mevâlin hakkında ihsanda bulun. Çünkü Resûlullah seni, onlar hakkında ihsanda bulunman için görevlendirdi."* Onlar konu hakkında Sa'd'ın üzerine fazla gidince Sa'd: *"Allah'a yemin olsun ki, Allah yolunda hiçbir kınayıcının kınamasını dikkate almayacağım"* diyerek hiç kimsenin şefaatinin kabul etmeyeceğini bildirmiştir. Sa'd b. Muâz hakemlik yapacağı yere getirilince

⁷⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 505-509; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 236-238; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 57; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 185.

⁸⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Siyâm", 61; Nûrûddîn Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* (Kahire: Dâru't-Talâî', 2010), 2: 39-42.

⁸¹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 509-510; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 57.

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 57.

⁸³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 509-510; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 239.

Hz. Peygamber orada bulunanlara: “Efendinizin önünde kalkınız” diyerek Sa’d’a saygı göstermelerini istedi. Bunun üzerine Sa’d b. Muâz kendisinin vereceği hükme razı olacaklarına dair hem Evsliler’le Benî Kurayza’dan hem de Hz. Peygamber’den söz aldıktan sonra⁸⁴ veya sadece Resûlullah’a verilecek hükmün kendisine ait olup olmayacağını sordu. Allah Resûlü vereceği hükmün kendisine ait olacağını belirttiikten sonra Sa’d,

Savaşılan erkeklerin öldürülmesine

Mallarının Müslümanlar arasında taksim edilmesine

Kadınlarının ve çocuklarının esir edilmesine şeklinde Kurayzaoğulları hakkındaki hükmünü açıkladı.

Resûlullah, Sa’d b. Muâz’ın Yahudiler hakkında verdiği hükümden dolayı duyduğu memnuniyetini şöyle belirtti: “Onlar hakkında yedi kat sema üzerinden Allah’ın hükmüyle hükmettin.”⁸⁵ Kurayza Yahudilerinden altı yüz-yedi yüz,⁸⁶ yedi yüz- sekiz yüz⁸⁷ veya sekiz yüz-dokuz yüz arasında kişi idam edilmiştir.⁸⁸ Huyey b. Ahtab idam edilmek için getirildiğinde Resûlullah’a bakarak; “Vallahi sana düşman olduğum için hiç pişman değilim. Allah’a yardım etmeyene yardım edilmez” dedi ve halka dönerek; “Ey İnsanlar! Allah’ın emrine diyecek bir şey yoktur. Bu durum, Allah’ın İsrâילוğullarına yazdığı ağır bir kaderdir” dedikten sonra boynu vuruldu.⁸⁹ Hz. Peygamber safiy hakkı olarak Reyhâne bint Amr’ı kendisine seçti ve

70

OMÜİFD

⁸⁴ Casim Avcı, “Benî Kurayza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/432.

⁸⁵ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 510-512; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 239-240; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 57-58; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 2: 100-101; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 186; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 125-126.

⁸⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 241; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 58; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 2: 101; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 186; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 126.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2: 186.

⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 241; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 2: 101; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 126.

⁸⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 513-514; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 241; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 2: 101.

ganimetler, humus ayrıldıktan sonra sahâbîler arasında paylaştırıldı.⁹⁰ Allah Resûlü, Reyhâne'ye evlenme teklifinde bulundu, ancak o, örtünmekten çekindiği için bunu kabul etmedi ve: “*Beni kendi mülkünde bu halimde bırak*” teklifine Hz. Peygamber onay verince o, kendi halinde kalmış ve daha sonra da İslâm'a girmiştir.⁹¹

Bazı oryantalistler, idamla neticelenen süreçte Kurayzaoğulları'nın ihanetlerini ve kendilerinin seçtiği hakemin verdiği kararı göz ardı ederek yapılan idamları “Hz. Muhammed'in vahşi bir katliamı” olarak takdim etmişlerdir.⁹² William Muir, siyasi gerekçesi ne olursa olsun, Kurayzaoğulları'yla ilgili idam kararının barbarca bir uygulama olduğunu iddia eder.⁹³ Gibbon, Kurayzaoğulları'nın cezalandırılma sebeplerinden ziyade, onlara verilen idam cezasıyla Müslümanların savaş sonrasında aldıkları ganimetleri ön plana çıkarmıştır.⁹⁴ Sprenger, Sa'd b. Muâz'ın verdiği kararı ise, “İmanın insanlığa üstün gelmesi” şeklinde değerlendirdikten sonra idam sonrası ortaya çıkan durumu ise, evrimci bir bakış açısıyla genç ve güçlü olanın yaşlı ve zayıf olanı ezmesi ve onun terekesiyle beslenmesi olarak görür.⁹⁵ Gustav Weil, Kurayzaoğulları hakkındaki hükmü açıklayan Sa'd b. Muâz'ın Hendek Savaşı'nda aldığı yaranın müsebbibi olarak Yahudileri gördüğü için muhataplarına merhametli davranmadığını, aslında söz konusu kararı Hz. Muhammed bildiği için onu seçmişti. Sonuç olarak Weil'e göre Hz. Muhammed, Kurayzaoğulları'nın öldürülmesini çok önceden kararlaştırmıştı. Sa'd, bu kararı uygulamak için seçilmiş bir enstrümandan ibaretti. Alınan karar ve ortaya çıkan so-

⁹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 244-245; İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 58; Mehmet Nadir Özdemir, *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 81-85.

⁹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 245.

⁹² Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 226.

⁹³ Kister, “The Massacre of the Banu Qurayza: A Re-examination of a Tradition” *JSAI* 8 (1986), 63'ten naklen Arslantaş, 226-227.

⁹⁴ Muhammed b. Fâris Cemîl, *en-Nebiyyu ve Yehûdu'l-Medîne* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 2002), 255.

⁹⁵ A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, (2003), 220-226'dan naklen İbrahim Sarıçam-Mehmet Özdemir-Seyfettin Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 272.

nuç “merhametsizce” idi.”⁹⁶ E. Sell, bu gibi olaylar Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihinde eksik değildir. Ancak iyi Hıristiyanların bunları asla onaylamaz. Kurayzaoğulları ile 632 tarihinde Herakleios’un Yahudilere yaptığı baskıları karşılaştırır ve ikincisinin birincisi kadar bir olay olduğunu ve iyi Hıristiyanlarca her zaman takip edilmesi gereken bir örnek olarak kabul edilmediğini ifade eder.⁹⁷ Margoliouth, Hendek Savaşı, Hayber’e sürgüne gönderilen Nadiroğulları’nın propagandasıyla meydana gelmişti. Kurayzaoğulları’nı da sürececek olursa, taze bir propaganda gücünü serbest bırakmış olacaktı. Öte taraftan istilacılarla işbirliği yapan bir gücün Medine de kalmasına da müsaade edilmeyebilirdi. Bir başka ifadeyle onları sürmek tehlikeliydi, buna mukabil Medine’de kalmalarına müsaade etmek daha da tehlikeliydi. O zaman geriye tek alternatif kalmaktaydı. Etkisizleştirme. O, Kurayzaoğulları’nın zor durumda Hz. Peygamber’i sırtından vurdukları için başlarına gelen kaderi, “korkunç” olarak nitelemekle birlikte “şaşırtıcı” bulmaz.⁹⁸ Bernard Lewis, Hz. Peygamber’in, Benû Kaynukâ’ ve Benû Nadîr’e İslâm’a girme ya da sürgün ettiğini, onların sürgünü kabul ettiklerini, ancak Kurayzaoğulları’na Müslüman olmayı ya da öldürmeyi teklif ettiğini, onların da öldürülmeyi kabul ettiğini belirtmektedir.⁹⁹ O, bu görüşüyle Resûlullah’ın, önceki iki Yahudi kabilesine gösterdiği merhameti, Kurayzaoğulları’na göstermediği eleştirisinde bulunmuştur.

W. N. Arafat, Benû Kurayza Yahudilerinden 600-900 arsında kişinin idam edilmesini, Kur’ân’ın; “Allah, kitap ehlinden olup müşriklere yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine büyük bir korku saldı. Siz onların bir

⁹⁶ Gustav Weil, *Mohammed der Prophet*, Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart (1843), 167-171’den naklen Sarıçam-Özdemir-Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 271.

⁹⁷ E. Sell, *The Life of Muhammed*, London (1913), 160-174’ten naklen Sarıçam-Özdemir-Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 274.

⁹⁸ D.S. Margoliouth, *Mohammed and Rise of Islam*, New York-London (1905), 333-334’ten naklen Sarıçam-Özdemir-Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 275.

⁹⁹ Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şeker (Ankara: İmge Yayınları, 1996), 20.

kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir ediyordunuz."¹⁰⁰ ve; "*Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın yükünü yüklenmez.*"¹⁰¹ âyetlerini delil getirerek bu kadar insanın idam edilemeyeceğini, böyle bir abartının daha sonraki dönemlerde oluşturulduğunu iddia etmektedir. Ayrıca o, bu olayda idam edilenlerin Benû Kurayza Yahudilerini harekete geçiren liderler olabileceğini belirtmektedir.¹⁰² Tarihî olaylarda o esnada kayıtlar tutulmadığı için belirtilen sayılar konusunda abartı olabilir. Hatta daha sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde bile abartı görmek mümkündür. Bu sebeple verilen sayıları ihtiyatla karşılanması, ilmî ve akademik yaklaşımın göstergesidir. Kanaatimce Benû Kurayza Yahudilerinden idam edilenlerin en önemli özelliği; halkı kışkırtarak isyana teşvik etmeleri ve ihanet içerisinde olmalarıdır. Zaten masum sivil halkın idam edilmesi, İslâm'ın kesin ilke ve prensiplerine, insanların temel hak ve özgürlüklerine aykırıdır.

Montgomery Watt, daha sonraki dönemlerde pek çok Yahudinin İslâm toplumlarında rahatça yaşamasından hareketle Kurayzaoğulları'na uygulanan cezanın bir istisna olduğunu belirterek düşmanca faaliyet içerisine girmedikleri müddetçe Yahudilerin Medine'de serbestçe yaşamalarına müdahale edilmediğini belirtir.¹⁰³ Ayrıca Watt, bu olayda Müslümanların zihnini meşgul eden en önemli hususun, sadakat olduğunu ve vefalı davranmayan Kurayzaoğulları'nın ise Müslümanlara yaşattığı aldatılmışlığın cezasını gördüğünü söyler ve bu cezanın da o günkü orfe uygun olduğunu belirtir.¹⁰⁴ V. Vacca, Hz. Peygamber'in Kurayzaoğullarıyla yaptığı antlaşmaya şüpheyle baksa da, Kurayzaoğulları'nın sürülen diğer Yahudi kabileler gibi baştan beri Müslümanlarla ilişkilerini düşmanlık üzerine oturttuğunu, hendek Savaşı sırasında Kureyş ile girdiği

¹⁰⁰ el-Ahzâb 33/26.

¹⁰¹ el-Fâtır 17/15.

¹⁰² W. N. Arafat, "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar", çev. Şaban Öz, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 139-144.

¹⁰³ W. Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı*, çev. Erdem Türközü (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 198-199.

¹⁰⁴ W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Medine'de, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 254-256, 258; Watt, *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı*, 197;

ittifakın başarısızlığa uğraması üzerine de cezalandırıldıklarını belirtir.¹⁰⁵ Hamidullah, Vensinck adlı batılı müsteşriğin bu konuda şu görüşlerine yer vermektedir: “*Hangisi olursa olsun medenî milletlerin bile, Kurayzaoğullarına tesliminden sonra verilen cezanın aynısını verebileceklerini pek güzel beyan ve ifade etmektedir. Resûlullah daha önce Nadîroğulları Yahudilerine af ve hoşgörü ile davranmış, fakat onlar buna müthiş Hendek kuşatmasını organize etmekle karşılık vermişlerdi; aynı af ve hoşgörüyü şimdi Kurayzaoğullarına göstermek doğrusu büyük tehlikelere katlanmak demek olacaktı.*”¹⁰⁶ Şayet Kurayzaoğulları, kayıtsız şartsız teslim teklifini kabul etmiş olsaydı, Resûlullah’ın onları Medine’den uzaklaştırmakla iktifa edeceğini düşünmemize imkân vardır; zira Nadîroğulları Yahudileri, bizzat onun hayatına kasıtlı bir suikast tertipleme suçu işledikleri halde onlara böyle bir muamele göstermişti.¹⁰⁷

74

OMÜİFD

Sa’d b. Muâz’ın, Yahudiler hakkında verdiği hüküm konusunda önemli olan nokta ise, onun Kur’ân’a göre değil, Tevrat’a göre hüküm vermesidir. Tevrat’taki ilgili hüküm şöyledir: “*Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin. Barış önerinizi benimser, kapılarını size açarlarsa, kentte yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler. Ama barış önerinizi reddeder, sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın. Tanrı’nız RAB kenti elinize teslim edince, orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrı’nız RAB’bin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz. Yakınıntzdaki uluslara ait olmayan sizden çok uzak kentlerin tümüne böyle davranacaksınız.*”¹⁰⁸ Sa’d b. Muâz’ın verdiği bu hüküm, onun Yahudi şeriatına aşına olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹ Kurayzaoğulları’na uygulanan hüküm, Tev-

¹⁰⁵ V. Vacca, “Kurayza”, *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 6: 112-113.

¹⁰⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 587.

¹⁰⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 587.

¹⁰⁸ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Tesniye 20/10-15.

¹⁰⁹ Güngör Aksu, “Benî Kurayza Yahudilerinin Cezalandırılması”, *Siyer Araştırmalar Dergisi* 6 (Temmuz-Aralık 2019), 93.

rat’ın hükmüdür. Bir kavme kendi mukaddes kitaplarının hükmünü uygulamak, zulüm değil, adalettir.¹¹⁰

Kurayzaoğulları savaşına Kur’ân’da şöyle temas edilmektedir: “Allah, kitap ehlinden olup müşriklere yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine büyük bir korku saldı. Siz onların bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir ediyordunuz. Allah, sizi onların topraklarına, yurtlarına, mallarına ve henüz ayak basmadığınız topraklara varis kıldı. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”¹¹¹

Kurayzaoğulları Yahudilerinin affedilmesi, onlara yumuşaklık gösterilmesi büyük tehlikeler doğurabilirdi. Bu, onların güç ve kuvvetlerini arttıracaktı. Diğer İslâm düşmanlarıyla yeni ihanet ve komplolar kurmalarına fırsat verecekti. Böyle bir durumda İslâm devletinin hâkimiyetinin yerleşmesini önleyecekti. Daha önceki Yahudi topluluklarına uygulanan yumuşaklık politikası olumlu sonuç vermemiş, Yahudiler, yapılan iyiliğe fesat ve ihanet komploları ile cevap vermişlerdi. Bu sebeple Kurayzaoğullarına gereken ceza verilmiştir.¹¹²

Tabbâra, İsrâel Velfenson’un Kurayzaoğullarının suçlarının büyüklüğü konusundaki şu yorumunu nakletmektedir: “Medine’den sürgün edilen Yahudilerin kendi topraklarına dönmek için uğraşmaları kınanacak bir durum değildir. Ancak Yahudilerin ayıplandıkları husus, bir grup Yahudi ile Kureyş müşrikleri arasında vuku bulan konuşma ve antlaşmalardır. Yahudilerin böyle çirkin bir hata işlememeleri gerekirdi. Kurayzaoğulları Yahudileri puta tapanlarla birlikte savaşmışlar ve Tevrat’ın putperestlere karşı çıkmayı tavsiye eden, onlara düşmanca davranmayı emreden hükümlerine muhalif hareket etmişlerdir.”¹¹³

Kurayzaoğulları daha önce de Nadîroğulları kuşatması esnasında Müslümanları arkadan vurmak üzere hazırlığa girişmiş, Hz. Peygamber

¹¹⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 7: 152.

¹¹¹ el-Ahzâb 33/26-27.

¹¹² Atçeken, *Hz. Peygamber’in Yahudilerle Münasebetleri*, 136.

¹¹³ Afif Abdülfettah Tabbâra, *el-Yehûd fi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâiyîn, 1966), 73-74; Atçeken, *Hz. Peygamber’in Yahudilerle Münasebetleri*, 135.

bu nedenle Nadîroğulları kuşatmasını kaldırıp Kurayzaoğulları üzerine yürümek zorunda kalmıştı. Sonunda Kurayzaoğulları barış teklif etmiş, Nadîroğullarına yardım etmemek şartıyla barış teklifleri kabul edilmişti. Bu defa Hendek kuşatmasında savaş suçu işlemeleri, kendilerine savaş ilan etmek için yeterli bir sebepti. Çünkü güvenilirliklerini tamamen kaybetmişlerdi.¹¹⁴ Rodinson da Kurayzaoğulları Yahudileri hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Kurayza'nın Medine'de kalması sürekli bir tehlike arz ediyordu. Medine'den gitmelerine izin vermekse, Hayber'deki İslâm karşıtı entrika yuvasını güçlendirmekten başka bir işe yaramayacaktı.”¹¹⁵ Marshall G.S. Hodgson da Kurayzaoğulları'nın idam edilmesinin eski Arap geleneğinde olduğunu şöyle belirtmektedir: “Kurayza Yahudileri kuşatmanın başında tarafsız kalmışlar; fakat daha sonra müşriklerle görüşmeler gerçekleştirmişlerdir. Medine'den sürgün edilen Yahudilerin, güçlü bir müşrik ordusu koalisyonun oluşumunda etkin olarak Medine'nin kuşatılmasını göz önünde bulunduran Hz. Muhammed, Kurayzaoğulları sürgün edilen diğer Yahudi kabileleri gibi sürgün edilmesine izin vermemiştir. Aksine şartsız teslim olmalarını istemiştir. Daha önceki halklarda olduğu gibi Arap geleneğinde de düşman esir edildiğinde kadın ve çocukları esir edilir, yetişkin erkekler güvenilir olmamalarından dolayı öldürülür veya fidye almak için bir müddet tutulurdu. Hz. Muhammed, müşrik kuşatmasını göz önünden bulundurarak ne fidye ne de sürgün edilmelerine izin vermemiş, idam edilmelerini emretmiştir.”¹¹⁶ Onun, daha önce Medine'den sürgün edilen Yahudilerin Medine üzerine gelen ordunun oluşumunda etkin rol oynadıkları ve Kurayza'ya verilen cezanın ilk olmayıp, birçok eski milletlerde ve Arap geleneklerinde mevcut olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir.¹¹⁷

Kurayzaoğulları'nın cezalandırılmasından sonra Medine'de Yahudilerin varlığı tamamen sonlandırılmamıştır. Çünkü Hayber'in fethi için

¹¹⁴ Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 227.

¹¹⁵ Maxime Rodinson, Hz. Muhammed, çev. Atilla Tokatlı (İstanbul: Hür Yayınları, 1980), 165.

¹¹⁶ Marshall G.S. Hodgson, İslâm'ın Serüveni, çev. İzzet Akyol vd (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1: 131.

¹¹⁷ İsmail Hakkı Atçeken, “Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler”, İSTEM 4 (2004), 121.

Müslümanların hazırlığında Yahudilerin rahatsızlık duyması, on Yahudinin orduda bulunması, savaşın sonunda ganimetlerden hisse ayrılmıştır.¹¹⁸ Bu örnekler idam edilme olaylarının aktarıldığı kadar olmadığını göstermektedir. Muhtemelen ergenlik çağına ulaşmış savaşanlar cezalandırılmış olmalıdır.¹¹⁹ Hz. Peygamber savaş sonucunda bazı ihtiyar esirleri Hz. Osman’a sattığı, onun da parası olan esirleri serbest bıraktığı, Abdurrahman b. Avf’ın da gençleri satın alıp sattığı rivayet edilmiştir.¹²⁰ Bazı erkekler savaşa katıldığı halde affedilmiştir.¹²¹ Allah Resûlü, bazı kadın esirleri Medine’de oturan Ebû Şuhm isimli Yahudiye satmıştır.¹²² Bazı Yahudiler de İslâm’a girince serbest bırakılmıştır.¹²³ Benû Kurayza’dan elde edilen arazi ve mülkün paylaşımı, Müslümanların ekonomik bağımsızlıklarını kazanmasına, askerî yönden güçlenmesine ve daha sonraki fetih hareketlerinin de ivme kazanmasına yardım etti.¹²⁴

Benû Kurayza Yahudilerinin en ağır bir şekilde cezalandırılması, Hz. Muhammed’in rahmet, merhamet ve şefkat peygamberi olmasıyla çeliştiği iddia edilebilirse de, bu yaklaşım doğru değildir. Çünkü Resûlullah evveli emirde devletini, vatanını ve milletini her türlü tehlikeye karşı koruyan bir devlet başkanıydı. Allah Resûlü’nün liderliğindeki Müslümanlar kendilerini yok etmek amacıyla vatanlarını işgal eden üç katı büyüklükteki orduyla mücadele ederken iç hukukun getirdiği antlaşmaya muhalif hareket eden Yahudilerin ihaneti karşısında Medine sakinlerinin âdeta gözleri yuvalarından fırlamış, yürekleri ağızlarına gelmiş, yaşamla ölüm arasında gelip gitmişlerdi. Hatta Yahudilerin desteğini alan müşrikler başarılı olsaydı, Medine’de taş üstünde taş, omuz üstünde baş bırakılmazdı. Bu sebeple Yahudilerin bu ihanetinin karşılıksız bırakıl-

¹¹⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2: 634, 684.

¹¹⁹ Mehmet Azimli, “Benu Kureyza Kuşatması ve Sonucu Hakkında Bazı Düşünceler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Diyarbakır 2008),

¹²⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2: 523.

¹²¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3-4: 238-244.

¹²² Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2: 524.

¹²³ Taberî, *Târîhu'l-Ümm ve'l-Mülûk*, II, 103.

¹²⁴ M.J. Kister, “The Massacre of the Benû Qurayza”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (Jerusalem 1986), 96.

maması, adaletin bir gereğidir. Ayrıca günümüz dünyasında bu ve buna benzer olayların meydana gelmesi durumunda karşı tarafa aynı eylemin uygulanacağı muhakkaktır.

Kurayzaoğulları savaşının sonuçlarını şu şekilde değerlendirebiliriz:

Resûlullah, Kaynukaoğulları ve Nadîroğulları'na gösterdiği af ve hoşgörüyü, Kurayzaoğullarına göstermemiştir. Çünkü onlar Müslümanlara savaşın tam ortasında ihanet ederek çok zor anlar yaşatmışlardır. İki ateş arasında kalan Müslümanlar yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bundan dolayı Kurayzaoğullarına en ağır ceza verilmiştir. Onlar antlaşmaya bağlı kalmak suretiyle fitne, fesat çıkarmayıp, düşmanla iş birliği yaparak iç huzuru ve güvenliği tehdit etmeselerdi, bu felaket başlarına gelmezdi. Böylece Hz. Peygamber Medine'yi büyük bir tehlikeden kurtarmış, güven ve huzuru

78 pekiştirmiştir. Kurayza Yahudilerine en ağır ceza verilmek suretiyle içteki

OMÜİFD

ve dıştaki düşmanlara gözdağı verilmiş oldu. Allah Resûlü'nün, Benû Kurayza'yı bu şekilde cezalandırmasıyla Müslüman olmayan kabileler üzerindeki saygınlığı arttığı gibi, onlardan İslâm devletine ve davetine gelmesi muhtemel olumsuz davranışların önüne geçilmiş oldu. Böyle bir cezalandırma, münafıkların ve sinsi düşmanların gücünü kırdığı gibi, Medine dışındaki Arap kabileleri Müslümanların gücünü ve otoritesini yakından hissetmelerine sebep olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in, Kurayza Yahudilerini, Kaynukaoğulları ve Nadîroğulları gibi sürgün etmeyip en ağır şekilde cezalandırması, İslâm aleyhinde olası bir Yahudi ittifakını engellemeye yöneliktir. Medine'de İslâm Devleti'ne kin ve nefret besleyen Yahudi kabileleri kalmadığından gerek Hayber'in fethine, gerekse de Mekke'nin fethine gidilirken Medine'ye yönelik herhangi bir saldırıdan endişe duyulmamıştır. Bu gazvede önemli olan nokta ise, Benû Kurayza ile ilgili kararın Sa'd b. Muâz tarafından Kur'ân-ı Kerîm'e göre değil, Tevrat'a göre verilmesidir.

Sonuç

Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde yaklaşık olarak nüfusun yarısını oluşturan Yahudiler dağınık halde yaşamaktaydılar. Bir toprak üzerinde yaşayanların birlik, beraberlik ve dayanışma ruhu içerisinde yaşayabilmeleri için tarafların kanun etrafında toplanmaları gerekmektedir. Bu sebeple Medine’de dağınık halde yaşayan farklı grupları bir araya getirmek ve onların ödev ve sorumluluklarını tespit edebilmek için Resûlullah hicretten hemen sonra Enes b. Malik’in evinde ortak bir metin hazırlanmış ve bu metne daha sonra da Yahudiler dâhil edilmiştir. Tarihe Medine Sözleşmesi olarak geçen bu anayasaya göre Medine herkesin yaşadığı ortak bir vatan kabul edilmiş ve bu vatanın iç ve dış tehdit ve tehlikelere karşı konulması için birlikte hareket edilmesi karara bağlanmıştır. Medine’de yaşayan üç büyük Yahudi kabileleri olan Benû Kaynukâ’, Benû Nadîr ve Benû Kurayza Yahudileri de bu antlaşmayı kabul etmişlerdir. Böylece onlar da Medine toplumunun bir parçası olmuşlardır. Ancak Bedir Savaşı’ndan sonra Benû Kaynukâ’ Yahudileri Medine Sözleşmesine aykırı hareket ederek şehirde fitne ve fesat çıkarmaya, toplumun huzurunu bozmaya çalışınca, Hz. Peygamber devlet başkanı sıfatıyla toplumun huzurunu sağlamak için onları şehirden sürgün etmiştir. Uhud Savaşı yenilgisinden sonra Müslümanların zaafından yaralanmak isteyen Benû Nadîr Yahudileri Allah Resûlü’ne suikast tertiplemek suretiyle antlaşmayı ihlal ettikleri için sürgün edilmişlerdir. Hendek Savaşı esnasında Müslümanları yok etmek için Medine’yi muhasara altına alan müşriklerle işbirliği yaparak antlaşmayı bozan ve Müslümanları iki ateş arasında bırakarak zor anlar yaşamasına sebep olan Benû Kurayza Yahudileri en ağır bir şekilde cezalandırılmış, elebaşları idam edilmiş, kadın ve çocuklar esir alınmış ve malları da ganimet olarak dağıtılmıştır. Böylece devletin varlığını, Medine toplumunun huzur ve refahını tehdit edip tehlikeye atan unsurlar temizlenmiştir.

Benû Kaynukâ’ ve Benû Nadîr Yahudilerinin sürgün edilmesi, Benû Kurayza Yahudilerinin ise en ağır bir şekilde cezalandırılmaları yaptıkları ihanetin boyutlarına göredir. Hz. Peygamber onlara din ve vicdan özgür-

lüğü tanımış, canlarını ve mallarını teminat altına almıştır. Buna rağmen onlar ihanet etmekten geri durmamışlardır. Eğer onlar Medine Sözleşmesine bağlı kalsalardı, hiçbirinin başına böyle durumlar gelmezdi. Çünkü Resûlullah, onlar antlaşmaya uygun hareket ettikleri müddetçe onların aleyhine herhangi bir eylemde bulunmamıştır. Allah Resûlü Medine'ye geldiğinde Yahudileri ortadan kaldırma gibi bir duygu içerisinde değildir. O, onları bir vatandaş gibi kabul etmiş, karşılıklı olarak hak ve ödevlerini ortaya koymuştur. Bu durumda Hz. Peygamber'in onlara karşı tavrının değişmesinde, onların ortaya koyduğu olumsuz eylemler belirleyici olmuştur. Yani Yahudiler başlangıçta maddî ve manevî hiçbir baskıya maruz bırakılmamışlardır. Yaşadıkları toplumun birer üyesi oldukları için temel hak ve özgürlüklere sahiptiler. Ancak onların olumsuz hareketleri, diğerlerinin temel hak ve hürriyetlerini sınırlamaya başlayınca yönetimin kendilerine karşı tavrı değişmiştir. Bu sebeple onların toplumdaki varlığı tehdit unsuru haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in onlara karşı sergilediği hareket tarzının merkezinde din değil, onların olumsuz davranışları olmuştur. Burada önemli olan husus, Hz. Peygamber'in dini bir lider gibi değil, devletini, vatanını, milletini her türlü tehlikeye karşı korumaya çalışan bir devlet başkanı gibi hareket etmesidir. Modern dünyada da buna benzer olaylar meydana geldiğinde, devletin göstereceği refleks bundan farklı olmayacaktır.

80

OMÜİFD

Kaynakça

- Aksu, Güngör. "Benî Kurayza Yahudilerinin Cezalandırılması", *Siyer Araştırmalar Dergisi* 6 (Temmuz-Aralık 2019), 79-98.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 191986.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Arafat, W. N. "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar". çev. Şaban Öz. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 139-144.
- Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler", *İSTEM* 4 (2004), 105-128.
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Avcı, Casim. "Benî Kaynukâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/88. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Avcı, Casim. "Benî Kurayza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Azimli, Mehmet. "Benü Kureyza Kuşatması ve Sonucu Hakkında Bazı Düşünceler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Diyarbakır 2008), 23-32.
- Azimli, Mehmet. "Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek-Benü Kaynuka Savaşının Sebebi", *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (Güz-2008), 175-178.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Beyrut. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Berki, Ali Hikmet - Keskiöğlü, Osman. *H. Muhammed ve Hayatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cemîl, Muhammed b. Fâris. *en-Nebiyu ve Yehûdu'l-Medîne*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 2002.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Câmîatiü Bağdât, 1993.
- Çağatay, Neşet Çağatay. *İslâm'dan Öncesi Arap Tarihi Câhiliye Çağı*. Ankara: Mars T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Dâvud Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûruddîn Ali b. İbrahim b. Ahmed. *İnsânü'l-Uyûn fi Sireti Emîni'l-Me'mûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. "Hicretten Sonra Medine'de Hz. Peygamber'in Davranışlarındaki Hoşgörü". çev. Mustafa Aşkar. *Diyanet İlmî Dergi* 31/1 (1995), 3-11.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Ali Kuşçu. İstanbul: Nur Yayınları, 1963.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayâtü Muhammed*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2009.

- Hodgson, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Isawi, Ahmed Hussein. *Arapça Kaynaklara Göre Hz. Muhammed Döneminde Medine Yahudileri*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr. *Kitâbü'l-Muhabber Muhaber*. Lübnan: Dâru'n-Nevâdir, 2013.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Kahire: Dâru İbn Kesîr, y.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-Ibâd*, çev. Muzaffer Can. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1990.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl. *Muhtasarı Tefsîru İbn Kesîr*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, y.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Keram Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.
- İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya'mûrî. *Uyûnü'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâili ve's-Siyer*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, y.y.
- Kister, M.J. "The Massacre of the Benû Qurayza". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (Jerusalem 1986), 61-96.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Lecker, Michael. "Did Muhammad Conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadîr, Qurayza and Qaunuqa?". *Israel Oriental Studies* 17 (1997), 29-36.
- Lecker, Michael. "Muhammad at Medîna: a geographical approach". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 29-62.
- Lewis, Bernard. *İslâm Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şeker. Ankara: İmge Yayınları, 1996.
- Lings, Martin. *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Mevdûdî, Ebü'l-Al'â. *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Ömerî, Ekrem Ziya. *Medine Toplumu*. çev. Nureddin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1988.

- Özdemir, Mehmet Nadir. *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Özkuyumcu, Nadir. "Benî Nadîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/275.
- Rızâ, Muhammed. *Muhammed*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, y.y.
- Rodinson, Maxime. *Hz. Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı. İstanbul: Hür Yayınları, 1980.
- Sarıçam, İbrahim – Özdemir, Mehmet – Erşahin, Seyfettin Erşahin. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).
- Semhûdî, Nûruddîn Ali b. Ahmed. *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. Kahire: Dâru't-Talâi', 2010.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Tabbâra, Afif Abdülfettah. *el-Yehûd fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 11. Basım, 1966.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Vacca, V. "Kurayza", *İslâm Ansiklopedisi* 6/112-113. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, y.y.
- W. Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı*, çev. Erdem Türközü (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 198-199.
- Watt, W. Montgomery *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Welhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükûtu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Wensinck, A.J. "Kaynukâ", *İslâm Ansiklopedisi* 6/467. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yılmaz, Bedriye. *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'ân Tefsirine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.



TÜRKİYE’DE HAZIRLANAN İSLAM HUKUKU DOKTORA TEZLERİNİN KONU EKSENİNDE ANALİZİ

ANALYSIS OF THE DOCTORAL THESES ON ISLAMIC LAW WRITTEN IN TURKEY IN THE AXIS OF SUBJECT

AYHAN AK

[Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
akayhan1@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-1268-4684>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 85-141

Atıf/Cite as Ak, Ayhan. “Türkiye’de Hazırlanan İslam Hukuku Doktora Tezlerinin Konu Ekseninde Analizi-Analysis of the Doctoral Theses on Islamic Law Written in Turkey in the Axis of Subject”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 85-141.
<http://doi.org/10.17120/omuifd.885240>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Türkiye’de Hazırlanan İslam Hukuku Doktora Tezlerinin Konu Ekseninde Analizi

Öz: Bu makalede Türkiye’de İslam hukuku alanında hazırlanan doktora tezleri analiz edilmiş, böylece doktora düzeyindeki araştırmaların mecrası tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda öncelikle İslam hukuk tarihi bağlamında tasnif yapılmış, Hz. Peygamber dönemi, sahabe dönemi, tabiûn dönemi, müçtehit imamlar dönemi ve sonraki dönemlere ilişkin hazırlanan tezler ortaya konmuş, her bir asra dair değerlendirmeler yapılmıştır. İslam hukuk coğrafyası bağlamında yapılan tasnifte tezlerde konu edinilen şehir- lere ve ilim merkezlerine dair tahliller yapılmıştır. Mezhepler ekseninde, yoğun olarak araştırma konusu yapılan mezhepler ve bunun sebepleri üzere- rinde durulmuştur. Ardından, hazırlanan doktora tezlerinin konuları esas alınarak fıkıh usulü ve fûru fıkıh kapsamında tasnifler ve buna bağlı değer- lendirmeler yapılmıştır. Fıkıh usulünde aslî ve fer’î delillerin çalışılma yo- ğunluğu, hükümler, lafız bahislerinde odaklanılan konular ile içtihat ve tak- lit meselelerinin ele alınma biçimi tahlil edilmiştir. Fûrû fıkıh kapsamında kişiler hukuku, aile hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku ve eşya hukuku alanlarında hazırlanan tezler konu dağılımı bakımından analiz edilmiş, özellikle borçlar hukuku alanında müşahede edilen çalışma yoğunluğu üzere- rinden çıkarımlar yapılmıştır. Yine fûru fıkıh kapsamında olmak üzere ana- yasa hukuku, uluslararası hukuk, mâlî hukuk, ceza hukuku ve yargılama hukuku alanlarındaki araştırma dağılımı ve yoğunluğu ortaya konmuş, elde edilen sonuçların aktarımıyla çalışma tamamlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Türkiye, Doktora, İslam hukuku, Hukuk tarihi, Fıkıh usulü.



Analysis of the Doctoral Theses on Islamic Law Written in Turkey in the Axis of Subject

Abstract: In this article, the doctoral theses on Islamic Law written in Turkey have been examined. This study aims to determine the subject of doctoral studies in Turkey. For this purpose, firstly, theses have been classified in the context of the history of Islamic law. Subsequent, theses about the era of the Prophet Muhammed (PBUH), companion era, the era of mujtahid imams and the next eras have been classified and evaluated. The cities and science centres discussed in the theses have been examined in the context of the geography of Islamic law. The sects which are more studied than the other sects and the reasons for that have been inspected in the axis of sects. Then, the theses about Islamic jurisprudence and branches (furu’) of law have been evaluated based on the doctoral theses. Method of the theses about proofs of sharia, provisions on responsible persons, verbal matters and ijti- had have been examined in the context of usul al-fiqh. The theses on the law of persons, family law, inheritance law, law of obligations, property

law, constitutional law, international law, financial law, criminal law and jurisdiction law have been investigated in the axis of branches of law. The results gathered from these examinations are indicated in the conclusion.

Keywords: Turkey, Doctorate, Islamic law, History of law, Usul al-fiqh.



Giriş

Türkiye’de 1957’de Esat Kılıçer’in tezi ile başlayan İslam hukuku doktora tezleri serüveni altmış yılı aşkın süredir devam etmektedir. Bu sürece bakıldığında ellili yıllarda iki tez hazırlanmışken, altmışlı yıllarda İslam hukuku alanında hiç tez hazırlanmadığı, Menderes döneminde İslâmî ilimlerin önü açılmak istenmişse de sonraki süreçte buna fırsat verilmediği görülmektedir.

Yetmişli yıllara gelindiğinde Ali Şafak (1970), Hayrettin Karaman (1971), Abdülkadir Şener (1971), Fahrettin Atar (1975), Cevat Akşit (1975), Ruhi Özcan (1976), Hamza Aktan (1976), Fahri Demir (1979), Hasan Güleç (1979) ve Osman Eskicioğlu (1979) tarafından doktora tezlerinin hazırlandığı görülmekte olup; mezkur İslam hukukçularının Türkiye’de doktora düzeyinde İslam hukuku çalışmalarının ilk kuşağı oldukları söylenebilir.

Seksenli yıllarda ikinci kuşak olarak Mustafa Sabri Erdoğan (1980), Celal Erbay (1980), İbrahim Kafi Dönmez (1981), Mehmet Erkal (1981), Ahmet Özel (1981), Osman Şekerci (1981), Mustafa Baktır (1981), İsmail Büyükçelebi (1981), Ali Bardakoğlu (1982), Abdülvahhab Öztürk (1982), Celal Yeniçeri (1983), Yunus Vehbi Yavuz (1983), Hamdi Döndüren (1983), Mehmet Şener (1983), Davut Yaylalı (1984), Abdülaziz Bayındır (1984), Mustafa Uzunpostalcı (1985), Selahattin Kıyıcı (1985), Faruk Beşer (1985), H. Salih Yavuzer (1985), İbrahim Çalışkan (1986), Orhan Çeker (1986), Ali Bakkal (1986), Beşir Gözübenli (1986), Muhsin Koçak (1987), Mehmet Özgü Aras (1987), İlhami Kemaloğlu (1987), Vecdi Akyüz (1989), Mehmet Erdoğan (1989), Hakkı Aydın (1989) ve Hacı Yunus Apaydın (1989) müşahede edilmektedir.

İslam hukuku alanında yetmişli yıllarda on, seksenli yıllarda otuz, doksanlı yıllarda ise altmış tez hazırlanmıştır. Kesintisiz süreç olarak İslam hukuku doktora tez hazırlama mecrası yetmişlerle başlatılırsa, otuz yılda yüz tezin hazırlandığı ve her yıl ortalama üç tez hazırlandığı söylenebilir.

2000-2009 arasında yüz yirmi altı tez hazırlanmış, bir önceki on yıllık periyoda göre nicelik olarak tezler iki katına çıkmıştır. 2010-2019 yıllarında yüz doksan dört İslam hukuku doktora tezi tamamlanmıştır. 2000'den itibaren yaklaşık 350 tezin tamamlandığı düşünüldüğünde yıllık ortalama on yedi tezin hazırlandığı söylenebilir. Toplamda yaklaşık 450 tez hazırlanmış olup bunların konu ve kapsamlarının tespit edilip, İslam hukuku doktora tezlerinin mecrasına dair değerlendirmeler yapmak önem arz etmektedir. Bu doğrultuda tez konuları hukuk tarihi, hukuk coğrafyası, mezhepler, usûl ve fîrû dikkate alınarak analiz edilecektir.

88

OMÜİFD

1. Hukuk Tarihi Ekseninde Analiz

Hukuk tarihinin geneline dair tezler içerisinde İslam hukukunun tedvini¹ ve Hanefî mezhebinde biyografi geleneğine² dair çalışmaların var olduğu görülmektedir.

Zaman eksenli yaklaşımla İslam tarihinin farklı devirlerine ilişkin çalışmalara bakıldığında Hz. Peygamber dönemi içerisinde değerlendirilebilecek şekilde bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamber'in tasarruflarının,³ vahiy dönemindeki ticarî hayatın,⁴ Hz. Peygamber döneminde gayri Müslimlerin hukukî durumlarının,⁵ idarenin kuruluş, işleyiş ve denet-

¹ Ali Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini*, (Ankara Üniversitesi SBE, 1970)

² Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, (NEÜSBE, 2016), (Dnş: Saffet Köse)

³ Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, SÜSBE, 2008), (Dnş: Saffet Köse)

⁴ Hüseyin Baysa, *Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat*, (OMÜSBE, 2011), (Dnş: Nihat Dalgın)

⁵ Ahmet Bostancı, *İslam Kamu Hukukunda Gayri Müslimler (Hz. Peygamber Devri Uygulaması Temelinde)*, (MÜSBE, 1999) (Dnş: Hayrettin Karaman)

lenmesinin,⁶ İslam hukukunun oluşumuna etkisi yönüyle Suffe ashabının⁷ ele alındığı müşahede edilmektedir.

Sahabe ve tâbiûn dönemi kapsamında raşid halifeler devrinde İslam iktisadının,⁸ vergi hukukunun,⁹ devlet kudretinin sınırlandırılmasının,¹⁰ kamu hukukunun gelişiminin,¹¹ Hz. Ömer'in fikhî görüşlerinin,¹² kamu hukuku normlarını yorumlamasının,¹³ bu dönemdeki yasama uygulamalarının,¹⁴ İslam hukukunun teşekkül sürecinde Hz. Ali'nin rolünün,¹⁵ Abdullah b. Mes'ûd'un görüşlerinin,¹⁶ ehl-i rey'in¹⁷ ve Ebu Hanîfe'nin hocası Hammâd'ın fikhî görüşlerinin¹⁸ ele alındığı tespit edilmektedir.

Müçtehit imamlar dönemi olarak nitelendirilen ikinci ve üçüncü asırlara ilişkin hazırlanan tezler kronolojik olarak ele alındığında ikinci asırda belli ölçüde yoğunlaşmanın olduğu görülmektedir. Nitekim ikinci asır kapsamında "el-Mecmû'u'l-Fikhî" adlı eseri bağlamında Zeyd b. Ali'nin (122/740) İslam hukuk düşüncesindeki yerinin,¹⁹ Ebû Hanife'nin

⁶ Mehmet Nuri Güler, *İslâm İdare Hukukunun Ortaya Çıkışı (Hz. Peygamber Ve Raşit Halifeler Dönemlerinde İdarenin Kuruluşu, İşleyişi ve Denetlenmesi)* (EÜSBE, 1995), (Dnş: Cihat Tunç)

⁷ Mehmet Abdullah Aksoy, *Suffa Ashabı ve İslam Hukukunun Oluşmasına Etkileri*, (DEÜSBE, 2010), (Dnş: Mehmet Şener)

⁸ Ebu'l-Kasım İctihadi, *Hulefâ-y-i Râşidin Devrinde İslâm İktisadiyatı Tarihi* (AÜSBE)

⁹ Mehmet Erkal, *İslâm Vergi Hukuku (Hulefâ-y-i Râşidin ve Emeviler Devri)*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Salih Tuğ)

¹⁰ Halis Demir, *Devlet Kudretinin Sınırlanması Problemi Açısından Râşit Halifeler Dönemi*, (AÜSBE, 2003), (Dnş: Hamza Aktan)

¹¹ Vecdi Akyüz, *Emevilerin Kuruluş Devrinde İslâm Amme Hukukunun Gelişmesi*, (MÜSBE 1989), (Dnş: Hayrettin Karaman)

¹² Muhsin Koçak, *Hazreti Ömer ve Fıkhı*, (DEÜSBE,1987), (Dnş: Selahattin Eroğlu)

¹³ Bekir Gezer, *Modern Hukuk Sistematiği Açısından Hz. Ömer'in Kamu Hukuku Normlarını Yorumlaması*, (Ankara ÜSBE, 2016), (Dnş: Şamil Dağcı)

¹⁴ Muammer Vural, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Yasama Yetkisi (Hz. Ömer Dönemi)* (AÜSBE, 2005), (Dnş: Beşir Gözübenli)

¹⁵ Mehmet Öztürk, *İslâm Hukukunun Teşekkül Sürecinde Hz. Ali'nin Rolü*, (Ankara ÜSBE, 2012), (Dnş: Şamil Dağcı)

¹⁶ Ayşe Elmalı, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği*, (DEÜSBE, 2009) (Dnş: Mehmet Şener)

¹⁷ M. Esat Kılıçer, *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları*, (Ankara ÜSBE, 1957)

¹⁸ Mehmet Özgü Aras, *Hammad b. Ebî Süleyman'ın Hayatı ve Fıkhî Görüşleri*, (SÜSBE, 1987), (Dnş: E. Kılıçer).

¹⁹ Eren Gündüz, *İmâm Zeyd b. Ali "el-Mecmû'u'l-Fikhî" Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (UÜSBE, 2007) (Dnş: Hamdi Döndüren)

fıkıh ilmindeki yerinin,²⁰ içtihatlarının,²¹ sünnet anlayışının,²² Züfer'in (158/775) Hanefi mezhebinde konumu ve fikhî görüşlerinin,²³ Süfyan es-Sevrî'nin (161/778) fıkıh ilmindeki yerinin,²⁴ Ebu Yusuf'un (182/798) İslâm Borçlar Hukukundaki yerinin,²⁵ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin (189/805) usul anlayışının²⁶ ve kıyas anlayışının²⁷ doktora tezi olarak çalışıldığı müşahede edilmektedir.

Üçüncü asır alimleri ve eserlerine ilişkin çalışmalar şunlardır: Şâfiî'nin (204/820) fıkıh usulünün oluşumundaki yeri,²⁸ kıyas anlayışı,²⁹ Şâfiî mezhebinin teşekkül dönemi,³⁰ el-Muhtasar isimli eseri bağlamında Şâfiî mezhebinin oluşum sürecinde el-Büveytî (231/846)³¹ Buhârî'nin fıkıh anlayışı,³² İslâm hukukunda el-Hassâf'ın (261/875) yeri ve Edebu'l-Kâdi adlı eseri,³³ Müzenî'nin (264/878) Şâfiî'ye aykırı görüşleri,³⁴ Dâvûd ez-Zâhirî'nin (270/884) fıkıhı,³⁵ Yahyâ b. Ömer el-Endelüsî'nin (289/901)

- ²⁰ Mustafa Uzunpostalcı, *Ebû Hanîfe Hayatı ve İslâm Fıkıhındaki Yeri*, (Selçuk ÜSBE, 1985) (Dnş: S. Akdemir)
- ²¹ Musa Günay, *İslâm Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihad: Ebû Hanîfe Örneği*, (DEÜSBE, 2012) (Dnş: Osman Eskiçioğlu)
- ²² Metin Yiğit, *İlk dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (Ankara ÜSBE, 2007) (Dnş: Osman Taştan)
- ²³ Mehmet Ali Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fikhi Görüşleri*, (NEÜSBE, 2018) (Dnş: Orhan Çeker)
- ²⁴ Abdülkadir Tekin, *Süfyan es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, (OMÜSBE, 2014) (Dnş: Nihat Dalgın)
- ²⁵ Mustafa Kelebek, *Ebu Yusuf'un İslâm Borçlar Hukukundaki Yeri*, (AÜSBE, 2008) (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ²⁶ Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*, (EÜSBE, 2003) (Dnş: H. Yunus Apaydın)
- ²⁷ Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)*, (İÜSBE, 2008) (Dnş: A. Bayındır)
- ²⁸ Menderes Gürkan, *İslâm Hukuku Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri*, (EÜSBE, 1997) (Dnş: H. Yunus Apaydın)
- ²⁹ Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, (MÜSBE, 2007) (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)
- ³⁰ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (MÜSBE, 2014) (Dnş: Bilal Aybakan)
- ³¹ Adem Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, (Ankara ÜSBE, 2014) (Dnş: Şamil Dağcı)
- ³² Hamit Sevgili, *İmam Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, (DÜSBE, 2015) (Dnş: Abdülkerim Ünalın)
- ³³ Abdülvahhab Öztürk, *İslâm Hukukunda el-Hassâf'ın Yeri ve Edebu'l-Kâdi Adlı Eseri*, (Ankara ÜSBE, 1982) (Dnş: Abdülkadir Şener)
- ³⁴ Mehmet Ali Sezer, *Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye Aykırı Görüşleri ve Mezhepteki Yeri*, (ÇÜSBE, 2017) (Dnş: Nasi Aslan)
- ³⁵ Mustafa Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslam Hukukuna Katkıları*, (SDÜSBE, 2015) (Dnş: Adnan Koşum)

Ahkâmu's-sûk adlı eserinin edisyon kritiği,³⁶ Zeydî fikhının gelişiminde İmâm Hâdî (298/911) ve Hâdeviyye.³⁷

“Sistematik düşünce dönemi” olarak nitelendirebileceğimiz dördüncü asırdan yedinci asra kadarki dönem alimlerine dair de çok sayıda çalışmanın yapıldığı tespit edilmektedir. Taberî (310/923) Mezhebi,³⁸ Mervezî'nin (335/946) hadler³⁹ ve devletler hukukuyla ilgili görüşleri,⁴⁰ Cessâs'ın (370/980) Câmiu'l-kebîr şerhinin tahkiki⁴¹ ve Muhammed el-Ezherî'nin (370/980) ez-Zahir isimli eserinin tetkiki⁴² dördüncü asır kapsamında ifade edilebilecek tezlerdir.

Kudûrî'nin (428/1037) et-Tecrîd'i bağlamında şer'î deliller,⁴³ Debûsî'nin (430/1039) fıkıh usulündeki yeri,⁴⁴ Takvîmü'l-edille bağlamında delil anlayışı,⁴⁵ el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furû adlı eserinin tahkiki,⁴⁶ Nâti-fi'nin (446/1054) el-Ecnâs ve'l-Furûk adlı eserinin tahkiki,⁴⁷ Mâverdi'nin (450/1058) devlet anlayışı,⁴⁸ İbn Abdülber'in (463/1071) fikhî görüşleri,⁴⁹

³⁶ Smain Khaldi, *Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ömer el-Endelîsî ve Ahkâmu's-sûk Adlı Eseri (Edisyon Kritik)* (UÜSBE, 2007) (Dnş: Y. Vehbi Yavuz)

³⁷ Ahmet Ekinci, *Zeydî Fikhının Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye*, (NEÜSBE, 2019) (Dnş: Orhan Çeker)

³⁸ Ali Yüksek, *İslam Hukuk Tarihinde Taberi Mezhebi*, (OMÜSBE, 2014) (Dnş: Osman Şahin)

³⁹ Muhammed Alem Hammad, *Hâkim Şehîd el-Mervezî ve Ceza Hukuku ile İlgili Görüşleri (Hadd Cezaları Bağlamında)*, (Ankara ÜSBE, 2004) (Dnş: Şamil Dağcı)

⁴⁰ Abdylmejit Sahetmammedov, *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku ile İlgili Görüşleri*, (UÜSBE, 2017) (Dnş: Recep Cici)

⁴¹ Tuba Hacer Korkmaz, *Şerhü'l-Cessas Ala'l-Cami'il-Kebir Adlı Eserinin Tahkiki*, (İÜSBE, 2018) (Dnş: Necmettin Kızılkaya)

⁴² Selahattin Kıyıcı, *Muhammed el-Ezherî Hayatı ve ez-Zâhir fi Garibi Elfazı'l-İmamî's-Şâfi'i Adlı Eserinin Metin Tetkiki*, (AÜSBE, 1985) (Dnş: Ali Şafak)

⁴³ Ahmet Çetinkaya, *Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Usulü'nde Şer'î Deliller (Başlangıcından Kitabı'r-Rehn'e Kadar)*, (MÜSBE 2017) (Dnş: Vecdi Ak-yüz)

⁴⁴ Hacer Yetkin, *Debusî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usulündeki Yeri*, (MÜSBE 2016), (Dnş: Fahrettin Atar)

⁴⁵ Erdoğan Santepe, *Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Ankara ÜSBE, 2007), (Dnş: Osman Taştan)

⁴⁶ Salim Özer, *Debusî'nin el-Esrar fi'l-Usulî ve'l-Furu Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (EÜSBE, 1997) (Dnş: H. Yunus Apaydın)

⁴⁷ Mehmet Ali Orhan, *Natifi'nin el-Ecnas ve'l-Faruk Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (EÜSBE, 1996), (Dnş: H. Ünal)

⁴⁸ Mehmet Birsin, *Mâverdi'nin Devlet Anlayışı*, (Ankara ÜSBE, 2004), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁴⁹ Rifat Yıldız, *İbn Abdülber ve Fikhî Kişiliği*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: N. Tosun)

Şîrâzî'nin (476/1083) cedel yöntemini kullanımı,⁵⁰ Cüveynî'nin (478/1085) kıyâs anlayışı,⁵¹ Serahsî'nin (483/1090) el-Mebsût'unda usûl ve fûrû kaideleri,⁵² el-Mebsût'a göre Hanefî müçtehitlerin içtihat usûlü,⁵³ Serahsî'ye göre emir ve nehiy⁵⁴ beşinci asır kapsamında ifade edilebilecek çalışmalardır.

Altıncı asır fakihleri ve eserlerine dair çalışmalar şunlardır: Gazâlî (505/1111) ve İbn Rüşd örneğinde usulde hüküm istinbatı,⁵⁵ Gazalî'nin el-Mustasfâ'sı ile Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin 436/1044) el-Mu'temed'i⁵⁶ ve Pezdevî'nin (482/1089) Usûl'ünün⁵⁷ hüsün-kubuh meselesi bakımından mukayesesi, Sadru'ş-Şehid'in (536/1141) Kitabü'l-Vâkıât⁵⁸ ve Umdetu'l-fetâvâ⁵⁹ adlı eserlerinin tahkiki, Zemahşerî'nin (538/1144) ahkâm ayetlerini yorumlama metodu,⁶⁰ İbnü'l-Arabî'nin (543/1148) Ahkâmü'l-Kur'ân'ı örneğinde fıkıh-nahiv ilişkisi,⁶¹ Ūşî'nin (575/1179) fıkıh ilmindeki yeri,⁶²

- ⁵⁰ Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*, (Sakarya ÜSBE, 2018), (Dnş: H. M. Günay)
- ⁵¹ Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara ÜSBE, 2016), (Dnş: Osman Taştan)
- ⁵² Anar Gurbanov, *Serahsî'nin el-Mebsût'unda Usûl ve Fûrû Kaideleri*, (MÜSBE, 2018), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ⁵³ Yunus Vehbi Yavuz, *el-Mebsût'a Göre Tatbikatta Hanefî Müçtehidlerinin İctihad Usulü*, (UÜSBE, 1983), (Dnş: Hayreddin Karaman)
- ⁵⁴ Orazsahet Orazov, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İmâm Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*, (UÜSBE, 2005) (Dnş: Yunus Vehbi Yavuz)
- ⁵⁵ Ümmühan Ark, *İslam Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbatı: Gazalî ve İbn Rüşd Örneği* (DEÜSBE 2017), (Dnş: Mustafa Yıldırım)
- ⁵⁶ Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh: el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında*, (MÜSBE 2012), (Dnş: Mehmet Erdoğan)
- ⁵⁷ Vahap Ovacı, *İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrii Rolü (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh)* (AÜSBE, 2013), (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ⁵⁸ Abdulnasır Hakimi, *es-Sadru'ş-Şehîd Ömer b. Abdilaziz'in Kitabü'l-Vakîât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (NEÜSBE 2018), (Dnş: Saffet Köse)
- ⁵⁹ Ayşe Biçer, *Sadru'ş-Şehîd'in Umdetu'l-Fetava Adlı Eserinin Tahkiki*, (Selçuk ÜSBE, 2010), (Dnş: Orhan Çeker)
- ⁶⁰ Fatma Solaker (Doğramacı), *Zemahşerî'nin Keşşaf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*, (EOGÜSBE 2019), (Dnş: Abdullah Acar)
- ⁶¹ Şükrü Şirin, *Ahkâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi - İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Örneği*, (Sakarya ÜSBE, 2016), (Dnş: Osman Güman)
- ⁶² Zharkynabi Sebetov, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye Adlı Eseri Çerçevesinde Ali b. Osmân el-Ūşî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri*, (MÜSBE, 2015), (Dnş: Kemal Yıldız)

Kâsânî'nin (587/1191) eserinde yer verdiği genel hukuk kuralları⁶³ ve Kadîhân'ın (592/1196) Şerhu'z-Ziyâdât adlı eserinin tahkiki.⁶⁴

“Sistematik düşünce dönemini” ifade etmek üzere, tezlerin bir kısmında Hanefî mezhebinin oluşum dönemi,⁶⁵ İslam hukuku biliminin teşekkül dönemi,⁶⁶ dördüncü asrın ortalarına kadar,⁶⁷ üçüncü ve dördüncü asır,⁶⁸ dördüncü ve beşinci asır,⁶⁹ üçüncü asırdan beşinci asra kadar,⁷⁰ ilk beş asır,⁷¹ beşinci asır,⁷² yedinci asra kadar,⁷³ dördüncü asırdan sekizinci asra kadar,⁷⁴ dördüncü asırdan dokuzuncu asra kadar,⁷⁵ klasik dönem,⁷⁶ klasik kaynaklar,⁷⁷ klasik İslam hukukçuları⁷⁸ gibi farklı tarihlen-dirme biçimlerinin kullanıldığı müşahede edilmektedir.

⁶³ Yasin Kurban, *Kâsânî ve Bedâi'u's-Senâi'sindeki Genel Hukuk Kuralları (Küllî Kaideler)*, (AÜSBE, 2009), (Dnş: Mustafa Baktrı).

⁶⁴ Abdullah Sevim, *Kadîhân'ın Şerhu'z-Ziyâdât Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (MÜSBE, 1998), (Dnş: Fahrettin Atar)

⁶⁵ Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, (İÜSBE, 2006), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

⁶⁶ Yıldırım Sipahi, *İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihân Delili*, (SDÜSBE, 2017), (Dnş: Adnan Koşum)

⁶⁷ Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar*, (MÜSBE, 1995), (Dnş: Hayreddin Karaman)

⁶⁸ Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: Metin Yiğit)

⁶⁹ Davut Eşit, *Hicri IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, Ankara ÜSBE, 2017), (Dnş: Osman Taştan)

⁷⁰ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, (MÜSBE, 2004), (Dnş: Mehmet Erdoğan)

⁷¹ Nurhayat Yalçı (Haral), *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkıh Literatüründe İstishab Delili*, (MÜSBE, 2008), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez); Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifî Hükküm Terminolojisi*, (MÜSBE, 2014), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

⁷² Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (MÜSBE, 2001), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

⁷³ Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, (RTEÜSBE, 2018), (Dnş: Şevket Topal)

⁷⁴ İbrahim Özdemir, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lıl Tartışmaları (Hicri IV.-VIII. Asırlar)*, (DÜSBE, 2013), (Dnş: Metin Yiğit)

⁷⁵ Ahmet Aydın, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicri 4-9. Asırlar)*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

⁷⁶ Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şî'î-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, (ÇÜSBE, 2014), (Dnş: Nasi Aslan)

⁷⁷ Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (MÜSBE, 2000), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

⁷⁸ Nazım Büyükbaş, *Klasik İslam Hukukçularına Göre Cezalandırmanın Gayesi*, (EÜSBE, 2012), (Dnş: Şükrü Selim Has)

Tarih ekseninde, “düşüncenin derinleştirilmesi dönemi” olarak nitelendirilebileceğimiz yedinci asırdan on üçüncü asra kadarki herhangi bir zaman dilimini ifade etmek üzere ise sekizinci asır,⁷⁹ on birinci asırdan on dokuzuncu asra kadar,⁸⁰ XVII ve XVIII yüzyılda,⁸¹ XVIII. Yüzyıl Osmanlı toplumunda,⁸² XIX asır,⁸³ Osmanlı bağlamında,⁸⁴ Osmanlı dönemi,⁸⁵ Osmanlı kuruluş dönemi,⁸⁶ Kuruluşta Fatih devrinin sonuna kadar,⁸⁷ Osmanlı hukukunda,⁸⁸ Osmanlı tatbikâtında,⁸⁹ Tanzimat Dönemi,⁹⁰ Tanzimat Sonrasında Cumhuriyet’e kadar,⁹¹ Tanzimat sonrası,⁹² gibi ifadelerle tarihlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.

Düşüncenin derinleştirilmesi dönemine ilişkin yedinci asır alimleri bağlamında şu tezler çalışılmıştır: Hâssî'nin (600ler) el-Fetâva's-Sugrâ adlı

- ⁷⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Salih Tuğ)
- ⁸⁰ Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi (11. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar)*, (İÜSBE, 2018), (Dnş: N. Kızılkaya)
- ⁸¹ Ömer Menekşe, *XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hırsızlık Suçu ve Cezası*, (MÜSBE, 1998), (Dnş: Ali Bardakoğlu); Ümit Güler, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmi İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, (UÜSBE, 2015), (Dnş: Recep Cici)
- ⁸² Süleyman Kaya, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazarî ve Tatbikî Olarak Karz İşlemleri*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: Celal Yeniçeri)
- ⁸³ Hasan Özket, *XIX. Asır İslâm Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)*, (AÜSBE, 2003), (Dnş: Halil İbrahim Acar)
- ⁸⁴ Muharrem Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi: Ceza Hukuku Örneği*, (İÜSBE, 2017), (Dnş: Mürteza Bedir)
- ⁸⁵ Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsin-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, (OMÜSBE, 2019), (Dnş: Osman Şahin)
- ⁸⁶ Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkıhî Yönden Değerlendirilmesi*, (MÜSBE, 2009), (Dnş: Mehmet Erkal)
- ⁸⁷ Recep Cici, *Kuruluşta Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, (MÜSBE, 1994), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)
- ⁸⁸ Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, (NEÜSBE, 2017), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)
- ⁸⁹ Münir Yaşar Kaya, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikâtında Aile Vakıfları*, (UÜSBE, 2017), (Dnş: Recep Cici)
- ⁹⁰ Said Nuri Akgündüz, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Celal Yeniçeri)
- ⁹¹ Mehmet Gayretli, *Tanzimat Sonrasında Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, (MÜSBE, 2008), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ⁹² Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar*, (MÜSBE, 2003), (Dnş: Salih Tuğ)

eserinin tahkiki,⁹³ İbn Kudâme'nin (620/1223) el-Muğnî'de fıkıh usûlünü kullanımı,⁹⁴ İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın (660/1262) maslahat nazariyesi,⁹⁵ İslam hukuk bilimindeki yeri ve önemi,⁹⁶ Karâfî'nin (684/1285) fıkhıdaki yeri.⁹⁷

Tûfî'nin (716/1316) maslahat anlayışı,⁹⁸ namaz bağlamında İbn Teymiyye (728/1328) ve İbn Kayyim'in Hanefilere yönelik eleştirileri,⁹⁹ Burhânü's Şeria'nın (730/1330) Vikâyetü'r-rivâye adlı eserinin tahkiki,¹⁰⁰ Abdulaziz Buhârî'ye (730/1330) göre emir kavramı,¹⁰¹ Sadruşşeria'nın (747/1346) hukukçuluğu¹⁰² ve Usul anlayışı,¹⁰³ İmâdî'nin (770/1369) Ğurerü's-şürût adlı eserinin tahkiki,¹⁰⁴ Konevî'nin (770/1369) el-Gunye fi'l-Fetâvâ adlı eserinin tahkiki,¹⁰⁵ Tâcüddîn es-Sübki'nin (771/1370) usûlcü-

- ⁹³ Abdulhalik Uygur, *Hâssî'nin el-Fetâvâ's-Sugrâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (İÜSBE, 2019), (Dnş: Şükrü Özen)
- ⁹⁴ Nusret Dede, *İbn Kudâme'nin el-Muğni Adlı Eserinde Usul-u Fıkhın Kullanımı*, (DEÜSBE, 2012), (Dnş: Osman Eskicioğlu)
- ⁹⁵ Abdurrahman Haçkalı, *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, (OMÜSBE, 1999), (Dnş: Muhsin Koçak)
- ⁹⁶ Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, (GÜSBE, 2016), (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ⁹⁷ Hatice Şenkardeşler (Boynukalın), *Şehâbeddin Karâfî'nin Fıkhıdaki Yeri*, (MÜSBE, 2017), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ⁹⁸ Mehmet Dirik, *Tûfî'ye Göre İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat*, (DEÜSBE, 2005), (Dnş: Osman Eskicioğlu)
- ⁹⁹ Herol Tabak, *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefilere Yöneltilikleri Tenkitler (Namaz Örneği)*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: Vecdi Akyüz)
- ¹⁰⁰ Ömer Faruk Atan, *Burhânü's Şeria'nın Vikâyetü'r-Rivâye fi Mesaili'l-Hidaye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (UÜSBE, 2015), (Dnş: Recep Cici)
- ¹⁰¹ Mübariz Camalov, *Abdulaziz Buhârî'ye Göre "Emir" Kavramı*, (MÜSBE, 2006), (Dnş: Celal Erbay)
- ¹⁰² Sezay Bekdemir, *Sadruşşeria es-Sâni'nin Hukukçuluğu (Et-Taavîz fi Halli Ğavâmizi't Tenkih Adlı Eseri Bağlamında)*, (CÜSBE, 2016), (Dnş: Hakkı Aydın)
- ¹⁰³ Mehmet Ümütlü, *Sadruşşeria'nın Usul Anlayışı ve Hanefi Usul Geleneğindeki Yeri*, (RTEÜSBE, 2018), (Dnş: Ali Kumaş)
- ¹⁰⁴ Şenol Saylan, *Celâleddîn el-İmâdî'nin Ğurerü's-Şürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (MÜSBE, 2012), (Dnş: Mehmet Erkal)
- ¹⁰⁵ Muhammad Akram Hakim, *Cemâleddin el-Konevî'nin el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (NEÜSBE, 2016), (Dnş: Saffet Köse)

lûğü,¹⁰⁶ Bâbertî'nin (786/1384) hayatı ve eserleri,¹⁰⁷ el-İnâye'de fıkıh usûlü¹⁰⁸ sekizinci asır kapsamında değerlendirilebilecek çalışmalardır.

Dokuzuncu asır bağlamında yapılan çalışmalar şunlardır: Kadı Burhâneddin'in (801/1399) *Tercîhu't-tavzîh* isimli eserinin tahkiki,¹⁰⁹ Kutbuddin İznikî'nin (821/1418) "Mukaddime" adlı eserinin tahkiki,¹¹⁰ İbn Melek'in (822/1419) "Şerhu mecmâi'l-bahreyn" adlı eserinin tahkiki,¹¹¹ Şeyh Bedreddin'in (823/1420) fıkıhçılığı¹¹² ve Teshîl adlı eserinin tahkiki,¹¹³ Molla Fenâri'nin (834/1431) *Fusul'deki metodu*,¹¹⁴ eserlerinde usul-mantık ilişkisi¹¹⁵ ve Bedruddin Aynî'nin (885/1451) fıkıhçılığı.¹¹⁶

Karabağî'nin (Hicri 900ler) "Şerhu'l-Muhtâr" isimli eserinin edisyon kritiği,¹¹⁷ İbn Kemal'in (940/1534) fetvaları,¹¹⁸ Şa'rânî (973/1565) örneğiyle fikhî ihtilaflara tasavvufî bakış,¹¹⁹ İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) ile

- ¹⁰⁶ Mehmet Aziz Yaşar, *Tâciüddîn es-Sübkî Usûlcülüğü*, (DÜSBE, 2017), (Dnş: Muhammed Tayyib Kılıç)
- ¹⁰⁷ İlhami Kemaloğlu, *Ekmelüddin el-Bâbertî "hayatı ve eserleri"*, (MÜSBE, 1987), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ¹⁰⁸ Fatih Karataş, *Babertî'nin el-İnâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki*, (AÜSBE, 2017), (Dnş: Davut Yaylalı)
- ¹⁰⁹ Emine Nurefşan Dinç, *Kadı Burhâneddin'in Tercîhu't-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, (MÜSBE, 2009), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ¹¹⁰ Alimujiang Atawula, *Kutbuddin İznikî'nin "Mukaddime" adlı eserinin tahkik ve tahlili*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ¹¹¹ İlyas Kaplan, *İbn Melek'in "Şerhu Mecmâi'l-Bahreyn" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (EOĞÜSBE, 2019), (Dnş: Abdullah Acar)
- ¹¹² Ayhan Hıra, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*, (MÜSBE, 2006), (Dnş: Vecdi Akyüz)
- ¹¹³ Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin'in Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili*, (EÜSBE, 2014), (Dnş: H. Yunus Apaydın)
- ¹¹⁴ Hakkı Aydın, *Molla Fenâri ve Fusulu'l-Bedâyi fi-Usuli's-Şerayi'indeki metodu*, (AÜSBE, 1989), (Dnş: Zahid Aksu)
- ¹¹⁵ İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi :Molla Fenâri Örneği*, (AÜSBE, 2014), (Dnş: Halil İbrahim Acar)
- ¹¹⁶ Bekir Karadağ, *Bedruddin Aynî'nin Fıkıhçılığı*, (DÜSBE, 2016), (Dnş: Metin Yiğit)
- ¹¹⁷ Abdulkadir Kabdan, *Abdülgâni Karabağî'nin "Şerhu'l-Muhtâr" İsimli Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi*, (ÇÜSBE, 2014), (Dnş: Nasi Aslan)
- ¹¹⁸ Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, (İÜSBE, 2008), (Dnş: Abdüsselam Arı)
- ¹¹⁹ Aykut Avcı, *Fikhî İhtilaflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)*, (Ankara ÜSBE, 2015), (Dnş: Şamil Dağcı)

Şemsuddîn er-Remlî'nin (1004/1596) ihtilaf sebepleri,¹²⁰ Ebussuûd'un (982/1574) fetvâları¹²¹ ve fikhî meseleleri çözüm metodu¹²² onuncu asır alimlerine ve eserlerine dair tezlerdir.

Tarihi süreç kapsamında on bir ve on ikinci asır Manisa,¹²³ Kayseri¹²⁴ ve Adana¹²⁵ Şer'iyeye sicillerinin doktora düzeyinde çalışılmış olması dikkat çekicidir. On ikinci asra dair diğer tezler şunlardır: Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin (1116/1705) "Nadratü'l-enzâr fî şerhi'l-menâr" adlı eserinin tahkîki,¹²⁶ Abdürrahim Efendî'nin (1128/1716) fetvaları,¹²⁷ Mehmed Fikhî'nin (1147/1735) el-Ecvibetü'l-kâni'a adlı eserinin nuküllü fetvâ mecmûaları arasındaki yeri,¹²⁸ Kadızade Muhammed Arif Efendî'nin (1173/1759) "Bahru'l-fetâvâ" adlı eserinin fetvâ açısından değerlendirilmesi,¹²⁹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (1176/1762),¹³⁰ Vehhâbî fıkıh düşüncesi.¹³¹ (Muhmmmed b. Abdülvehhab 1206/1792)

¹²⁰ Mahsum Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, (DÜSBE, 2018), (Dnş: Aydın Taş)

¹²¹ Pehlul Düzenli, *Osmanlı hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendî ve fetvâları*, (Selçuk ÜSBE, 2007), (Dnş: Ahmet Yaman)

¹²² Yılmaz Fidan, *Ebüsuûd'un Fikhî Meseleleri Çözümündeki Metodu*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: Mehmet Erdoğan)

¹²³ Hadî Sofuoğlu, *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'iyeye Sicilleri (1625-1650)*, (DEÜSBE, 2010), (Dnş: Hasan Güleç)

¹²⁴ Nasi Aslan, *Kayseri Şer'iyeye Sicillerindeki Hicri 1084/1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, (EÜSBE, 1995), (Dnş: Zahid Aksu)

¹²⁵ Ömer Korkmaz, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer'iyeye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*, (ÇÜSBE, 2018), (Dnş: Nasi Aslan)

¹²⁶ Ömer Türkmen, *Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin "Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr" Adlı Eserinin Tahkîki* (UÜSBE, 2017), (Dnş: Ali Kaya)

¹²⁷ Ravza Cihan, *Şeyhülislâm Abdürrahim Efendî'nin (1128/1716) Fetvaları Işığında XVIII. Yüzyılda Osmanlı'da Hukukî Hayat*, (MÜSBE, 2016), (Dnş: Fahrettin Atar)

¹²⁸ Emine Arslan, *Nuküllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Mehmet Erkal)

¹²⁹ Bünyamin Çalık, *Kadızade Muhammed Arif Efendî'nin "Bahru'l Fetâvâ" Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirilmesi*, (AÜSBE, 2012), (Dnş: Mustafa Baktır)

¹³⁰ Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: Bilal Aybakan)

¹³¹ Kerime Cesur, *Vehhâbî Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Fıkıh Düşüncesinin Oluşumu*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

İbn Âbidîn'in (1307/1889) fıkıhçılığı,¹³² Keşmîrî'nin (1934) fıkıh düşüncesi,¹³³ Reşid Rıza'nın (1935) fikhî görüşleri¹³⁴ ve Musa Carullah Bigiyef'in (1949) fikhî görüşleri¹³⁵ on dördüncü asra ilişkin çalışmalardır.

On beşinci asır kapsamında ise Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin (1435/2013) fikhî görüşlerinin ele alındığı görülmektedir.¹³⁶

İlk yedi asra ilişkin nispeten yoğunluğun olması, genel olarak son dört asra dair çalışmaların azlığı, on bir ve on üçüncü asır kapsamında herhangi bir müellif veya eserin ele alınmamış olması, hukuk tarihi bağlamında dikkat çekici niteliktedir.

2. Hukuk Coğrafyası Ekseninde Analiz

İslam hukuk alanında hazırlanan doktora tezlerinin odaklandığı coğrafyaya bakıldığında Hicaz, Türkiye, Irak, Mısır, İran, Suriye, Ürdün, Pakistan, Afganistan ve Malezya üzerinde çalışmaların yapıldığı görülmektedir.

Hicaz İslam hukuku bağlamında birçok çalışmanın konusu olabilecekken, yalnızca bir çalışmada Mekke ve Medine Haremi İslam hukuku açısından tahlil edilmiştir.¹³⁷

Türkiye ekseninde hazırlanan tezlerde şer'iyye sicillerinin esas alındığı Kayseri,¹³⁸ Manisa¹³⁹ ve Adana¹⁴⁰ Şer'iyye sicillerinin belli zaman

¹³² Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakiplerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddü'l-Muhtâr Örneği)*, (UÜSBE, 2019), (Dnş: Recep Cici)

¹³³ Muhammed Raşit Akpınar, *Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi*, (GÜSBE, 2017) (Dnş: Ahmet Yaman)

¹³⁴ Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, (MÜSBE, 2009), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

¹³⁵ Remzi Kurtde, *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, (Ankara ÜSBE, 2011), (Dnş: Şamil Dağcı)

¹³⁶ Shawish Murad, *Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Fikhî Görüşleri ve Metodu*, (YYÜSBE, 2019), (Dnş: Mehmet Selim Aslan)

¹³⁷ Nuray Yılmaz, *İslam Hukuku Açısından Mekke ve Medine Haremi*, (MÜSBE, 2016), (Dnş: Fahrettin Atar)

¹³⁸ Naci Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicillerindeki Hicri 1084/1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, (EÜSBE, 1995), (Dnş: Zahid Aksu)

¹³⁹ Hadi Sofuoğlu, *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'iyye Sicilleri (1625-1650)*, (DEÜSBE, 2010), (Dnş: Hasan Güleç)

dilimleriyle sınırlandırılmak suretiyle hukukî boyutları itibariyle çalışıldığı görülmektedir. Kıbrıs şer'iyye sicillerine dair çalışmayı da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.¹⁴¹ Esas itibariyle bu mecranın başlangıç düzeyinde olduğu ve bu alanda birçok yeni çalışmanın yapılabileceği görülmektedir. Nitekim yapılan çalışmaların belli bir zaman aralığıyla sınırlı olması, aynı şehirler bağlamında diğer asırları dikkate alarak başka çalışmaların yapılabileceğini göstermektedir. Ayrıca diğer şehirlerdeki şer'iyye sicillerinin İslam hukuku bağlamında analizi birçok yeni doktora tezi anlamına gelmektedir.

Coğrafya perspektifiyle bakıldığında Irak dikkat çeken yerlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Irak'ta bulunan Kûfe şehrinin Hanefi mezhebinin oluşumuna etkisi¹⁴² ile üç ve beşinci asırlarda Irak Maliki ekolüne dair¹⁴³ tezler bu açıdan ifade edilebilir.

Coğrafya eksenli tezlerin çoğunda zaman-mekan kombinasyonlarının kullanıldığı, bir mekanın belli zaman dilimi içerisindeki hukukî konumunun ele alındığı görülmektedir. Küllî kaideler bağlamında Irak Medenî Kanunu'nu ele alan çalışmadaki¹⁴⁴ "Irak-son asır" kombinasyonu bunun örneği niteliğindedir. Bunun mali hukuk ve küllî kaidelerle tahdit edilmesinin, belirgin bir çalışma alanı oluşturduğu söylenebilir. Belli kavram ve konuların zaman ve mekan tahdidiyle birçok yeni çalışmayı mümkün kılacağı gözden kaçırılmamalıdır.

Coğrafya eksenindeki çalışmalarda bölgeler için zamana göre değişen isimlendirmelerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu

¹⁴⁰ Ömer Korkmaz, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer'iyye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*, (ÇÜSBE, 2018), (Dnş: Nasi Aslan)

¹⁴¹ Ümit Güler, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, (UÜSBE, 2015), (Dnş: Recep Cici)

¹⁴² Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, (İÜSBE, 2006), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

¹⁴³ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, (MÜSBE, 2004), (Dnş: Mehmet Erdoğan)

¹⁴⁴ Sadradin Qader Sedeeq, *Malî Konularla İlgili Küllî Kaidelerin Irak Medeni Kanununa Etkisi*, (YYÜSBE, 2019), (Dnş: Mehmet Selim Aslan)

açından Irak-Horasan bölgesinin tez konusu olarak seçilmesi¹⁴⁵ dikkat çekicidir. Adeta Hicaz'la Semerkand arasında yer alan bir ilim havzası konu edinilmiş gibidir. Bunun bir diğer örneği Orta Asya'da yargı teşkilatını konu edinen çalışmadır.¹⁴⁶ Özbekistan, Tacikistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Doğu Türkistan topraklarında kurulan Hokand Hanlığı'nı konu edinen çalışmada coğrafya Orta Asya olarak ifade ve tahdit edilmiştir.

Bu durum bizi farklı bir mecraya taşımakta, mekân eksenli çalışmalarda Hicaz, Irak, Buhara-Semerkand, Endülüs, İstanbul gibi ilim merkezlerini esas alarak hareket etmeyi zaruri kılmaktadır. Tarihi süreç içerisinde Osmanlı'da Bursa'dan İstanbul'a intikal gibi ilim merkezlerindeki kaymaları analiz etmek de bu açıdan önem arz etmektedir. Buhara'da telif edilen fıkıh eserleri ile örneğin Endülüs'te yakın zaman dilimlerinde telif edilen fıkıh eserlerinin kaynak, yöntem ve muhteva bakımından analizi yeni çalışmalar bakımından önemli bir mecra olarak görülebilir. Aynı yaklaşımla diğer ilim merkezleri bakımından da karşılaştırmalı çalışmalar yapılabilir.

100
OMÜİFD

Mısır'ın 19. asır bağlamında kanunlaştırma hareketleri bakımından İslam hukuku tezi olarak çalışıldığı görülmektedir.¹⁴⁷ Bu çalışmanın da silsile halinde devam ettirilmesi gereken çok sayıda tez için bir başlangıç teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim farklı Müslüman toplumlarda görülen kanunlaştırma hareketlerinin süreç olarak ayrı ayrı ele alınması ve bu doğrultuda tezler hazırlanması mümkündür.

Suriye, aile hukuku bağlamındaki güncel gelişmeler bakımından bir tez konusu olarak ele alınmıştır.¹⁴⁸ Bunun da başka bir mecra anlamına geldiğini, silsile halinde birçok çalışma için başlangıç teşkil edebileceğini

¹⁴⁵ Davut Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, (Ankara ÜSBE, 2017), (Dnş: Osman Taştan)

¹⁴⁶ Aittamat Kariev, *Orta Asya'da İslâm Yargı Teşkilâtı ve İşleyişi (1709-1876 Hokand Hanlığı ve 1865-1928 Rus İşgali Süreci Örneği)*, (MÜSBE, 2016), (Dnş: Fahrettin Atar)

¹⁴⁷ Muhammed Hamidullah Ağırakça, *19. Yüzyıl Mısır'ında Kanunlaştırma Hareketleri*, (MÜSBE, 2011), (Dnş: Mehmet Erkal)

¹⁴⁸ Abdussamet Bakkaloğlu, *Suriye'de Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Bunlar Üzerinde Osmanlı Tesirleri*, (MÜSBE, 2005), (Dnş: Salih Tuğ)

ifade etmek gerekir. Nitekim İslam hukukunun teorisi ile farklı Müslüman devlet ve toplumlardaki mevzuatların aile, borçlar, ceza gibi hukuk dalları esas alınarak mukayese edilmesi güncel durumun ortaya konması bakımından önem arz etmektedir.

Ürdün'ün Medeni hukuk bağlamında ahval-i şahsiye kanunu ile tez çalışmasına konu edildiği görülmektedir.¹⁴⁹ Bunun da günümüz Müslüman toplumlardaki mevzuatın İslam hukukunun teorisi ile mukayesesi bakımından değer taşıyan bir çalışma olduğu söylenebilir. Nitekim Malezya'da mer'î mevzuatın İslam hukuku bağlamında analizini konu edinen çalışma¹⁵⁰ bunun örneği niteliğindedir.

Avrupa'nın bütünü ya da belli bölge ve ülkeleri esas alınarak hazırlanmış tezler de bulunmaktadır. Avrupa'nın laiklik süreci bakımından tahlil edildiği, Kilise hukuku ile İslam hukukunun kişiler ve aile hukuku bakımından mukayese edildiği tez,¹⁵¹ Avrupa'nın bütününe ilişkin yargılar ortaya koyar görünümündedir. Bu çalışma gerek isimlendirme gerekse muhteva bakımından muhtelif değerlendirmelere konu olabilese de İslam hukuku ile Kilise hukukunu karşılaştırmalı olarak ele alması bakımından özel önem arz etmekte, farklı bir çalışma mecrasının öncüsü niteliğinde durmaktadır. Kilise hukuku olarak nitelendirilen hukukî çerçevenin tespiti ve farklı hukuk dalları için hususi tezler hazırlanarak İslam hukukuyla mukayesesi önem arz etmektedir. İslam hukukunun Kilise hukukunun yanı sıra Yahudi şeriatı ve diğer medeniyet havzalarının hakim hukukî yapıları ile mukayesesi önemli bir çalışma alanı niteliğindedir.

Coğrafya ekseninde yapılan çalışmalarda kanunlaştırma hareketlerinin ön plana alınması dikkat çekmektedir. Nitekim Kosova bağlamında hazırlanan tezde Kosova anayasası din ve ifade özgürlüğü bakımından

¹⁴⁹ İbrahim Alhalalsheh, *Ürdün Ahoâl-i Şahsiyye Kanununun Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi ile Mukayesesi*, (MÜSBE, 2009), (Dnş: Mehmet Erkal)

¹⁵⁰ İsmail Yalçın, *Malezya'da İslâm hukuku uygulamaları: Yeni gelişmeler ve problemler (1981-2003)*, (MÜSBE, 2004), (Dnş: Vecdi Akyüz)

¹⁵¹ Nedim Bahçekapılı, *Kilise Hukuku ve Avrupa'da Laiklik Sürecinin Başlamasına Tesirleri (Şahıs Ve Aile Hukuku Alanında İslâm Hukukuyla Mukayesesi)*, (EÜSBE, 2003), (Dnş: Halit Ünal)

İslam hukukuyla karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.¹⁵² Aynı şekilde Pakistan¹⁵³ ve Afganistan'da¹⁵⁴ ceza hukuku alanındaki kanunlaştırma hareketlerine ilişkin tezler de bu açıdan örnek teşkil etmektedir.

İslamî ilimler geleneğinde müstesna bir yeri bulunan Endülüs de Avrupa bağlamında çalışılan mekanlardan biridir. Ancak bu bağlamda Nevazil literatürü¹⁵⁵ dışında ilmî konumuna muvafık yeterli çalışmanın yapıldığını söylemek mümkün değildir. Bu yönüyle Endülüs'ün birçok açıdan tezlere konu edilip çalışılması gerektiği söylenebilir.

3. Mezhepler Ekseninde Analiz

Mezhep eksenli tahlilde ehl-i rey ve ehl-i hadis grupları karşımıza çıkan ilk ayrımı ifade etmekte olup; gerek rey taraftarlarını¹⁵⁶ ve gerekse iki yaklaşım sahiplerini¹⁵⁷ konu edinen müstakil tezler hazırlanmıştır.

Rey ve hadis ayrışmasından sonra ortaya çıkan mezheplerin ilki ve dünya tarihi boyunca en yaygını olan Hanefi mezhebine dair Türkiye'de toplumun önemli bir kısmının Hanefi olmasının da etkisiyle doktora düzeyince yirmiden fazla çalışmanın yapıldığı görülmektedir.

Hanefi mezhebinin oluşum süreci bağlamında Kûfe'nin tahlil edilmesinin¹⁵⁸ yanı sıra Hanefî tabakât,¹⁵⁹ nevâdir¹⁶⁰ ve kavâid¹⁶¹ literatürü

¹⁵² Munafis Hodza, *İslâm Hukukunun Tanıdığı İnsan Hakları Bağlamında Kosova Anayasasında Din ve Düşünce Özgürlüğü*, (ÜŞBE, 2017), (Dnş: Ali Kaya)

¹⁵³ M. Kamil Yaşaroğlu, *Pakistan'da İslâm ceza hukukunun kanunlaştırılması*, (MÜŞBE, 1996), (Dnş: Fahrettin Atar)

¹⁵⁴ Mehtarkhan Khwajamir, *Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*, (NEÜŞBE, 2015), (Dnş: Halit Çalış)

¹⁵⁵ Hafa Kesgin, *Maliki Fıkıh Geleneğinde Nevazil: Endülüs örneği*, (Sakarya ÜŞBE, 2013), (Dnş: H. M. Günay)

¹⁵⁶ M. Esat Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları*, (Ankara ÜŞBE, 1957).

¹⁵⁷ Mansur Koçinkağ, *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebi Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, (İÜŞBE, 2017), (Dnş: Mürteza Bedir)

¹⁵⁸ Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, (İÜŞBE, 2006), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

¹⁵⁹ Huzeyfe Çeker, *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*, (NEÜŞBE, 2016), (Dnş: Saffet Köse)

¹⁶⁰ Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, (MÜŞBE, 2019), (Dnş: İsmail Cebeci)

¹⁶¹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefi Mezhebinde Kavâid İlmi ve Gelişimi*, (Selçuk ÜŞBE, 2011), (Dnş: Saffet Köse)

ayrı tezler halinde çalışılmıştır. Bu tür çalışma usûlünün devam ettirilmesi, bu perspektifle yeni tezlerin hazırlanması mümkündür.

Yine literatür çalışması olarak değerlendirilebilecek ve yeni bir mecranın başlangıcı olarak nitelendirilebilecek bir diğer çalışma, mezhep görüşleri ile Buhari rivayetlerini karşılaştıran tezdır.¹⁶² Bu tezde namaz örneğiyle mezhep görüşleri ve Buhari rivayetleri mukayese edilmiştir. Bunun bir başlangıç kabul edilerek Buhari rivayetlerinin hukukun her bir dalı esas alınmak suretiyle mezhep görüşlerine muvafakatı ya da muhalefeti çalışılabilir, bu mecrada birçok yeni tez çalışması yapılabilir.

Hanefi usûlünün farklı boyutları ve konularıyla ele alındığı, kelamla fıkıh usulünün mukayese edildiği,¹⁶³ mantık-fıkıh usûlü ilişkisinin,¹⁶⁴ Ebu Hanife'nin sünnet anlayışının,¹⁶⁵ Şeybânî¹⁶⁶ ve Züfer'in¹⁶⁷ genel fıkıh ve usul görüşlerinin, mezhep sistematiğindeki yeri bakımından sünnet¹⁶⁸ ve istihsanın¹⁶⁹ tetkik edildiği görülmektedir.

Şer'î deliller içerisinde özellikle sünnet ve istihsanın Hanefiler bağlamında müstakil tezler olarak ele alınmasına karşılık diğer delillerin müstakil olarak çalışılmaması dikkat çekmektedir. Bu durum Hanefiler ekseninde bütün delillerin çalışılabileceğini düşündürmektedir.

¹⁶² Muhammed Hüsnü Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*, (MÜSBE, 2014) (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

¹⁶³ Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, (RTEÜSBE, 2018), (Dnş: Şevket Topal)

¹⁶⁴ İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi: Molla Fenârî Örneği*, (AÜSBE, 2014), (Dnş: Halil İbrahim Acar)

¹⁶⁵ Metin Yiğit, *İlk dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (Ankara ÜSBE, 2007), (Dnş: Osman Taştan)

¹⁶⁶ Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin hukuk anlayışı (Usul Anlayışı)*, (EÜSBE, 2003), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

¹⁶⁷ Mehmet Ali Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fikhi Görüşleri*, (NEÜSBE, 2018), (Dnş: Orhan Çeker)

¹⁶⁸ Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri*, (MÜSBE, 2003), (Dnş: Fahrettin Atar)

¹⁶⁹ Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, (Selçuk ÜSBE, 2000), (Dnş: Orhan Çeker)

Lafız bahisleri kapsamında hakikat-mecaz ayrımı¹⁷⁰ ile delâlet¹⁷¹ konusunun Hanefi mezhebi ekseninde ele alındığı müşahede edilmektedir. Açıklık ve kapalılık bakımından lafızların ve diğer delâlet türlerinin de müstakil tezler halinde ele alınması mümkündür.

Hanefiler bağlamında tearuzu giderme yollarından biri olan tercih konusunda çalışma yapıldığı görülmektedir.¹⁷² Diğer tearuzu giderme yollarınsa müstakil tezler olarak ele alınmadığı görülmektedir.

Fıkıh usulünün önemli konularından biri olan içtihat ve taklit konusu da farklı bağlamlarda tahlil edilmiş, genel olarak Hanefi usulünde¹⁷³ ve özelde el-Mebstut'ta içtihat¹⁷⁴ doktora düzeyinde ele alınmıştır.

Taklid konusuyla irtibatlı olarak ele alınan önemli meselelerden biri herhangi bir mezhebe bağlanma konusudur. Bir mezhebe bağlanmanın pratikteki sorunlarından biri mezhep içindeki farklı görüşlerden birinin tercih edilmesidir. Bu konu mezhep imamına muhalefet¹⁷⁵ ve muhtelif mezhep için çözümlerden birini tercih¹⁷⁶ bağlamında müstakil iki tezle ele alınmıştır.

İbadetler kapsamındaki içtihatlar,¹⁷⁷ yiyeceklerde helallik, haramlık ölçütleri,¹⁷⁸ vakıflarda gaye unsuru,¹⁷⁹ kanun-şeriat ayrımı,¹⁸⁰ öldürme

¹⁷⁰ Şükrü Ayran, *Hanefi Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*, (İnönü ÜSBE, 2017), (Dnş: Ali Duman)

¹⁷¹ Hüseyin Okur, *Hanefi Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, (UÜSBE, 2015), (Dnş: Ali Kaya)

¹⁷² Zeki Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefi Uygulaması)*, (AÜSBE, 2004), (Dnş: Davut Yaylalı)

¹⁷³ Bilal Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

¹⁷⁴ Yunus Vehbi Yavuz, *el-Mebstut'a Göre Tatbikatta Hanefi Müctehidlerinin İctihad Usulü*, (UÜSBE, 1983), (Dnş: Hayreddin Karaman)

¹⁷⁵ Osman Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı: Hanefi Mezhebi Örneği*, (EÜSBE, 2015), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

¹⁷⁶ Seyit Mehmet Uğur, *Hanefi Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, (UÜSBE, 2017), (Dnş: Recep Cici)

¹⁷⁷ Mehmet Özkan, *Hanefi Mezhebi'ne Göre Uygulama Açısından İbâdet Konularındaki İctihatlar*, (UÜSBE, 2006), (Dnş: Yunus Vehbi Yavuz)

¹⁷⁸ Mustafa Boran, *Hanefi Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri*, (ÇOMÜSBE, 2016), (Dnş: Tevhit Ayengin)

¹⁷⁹ Chamnti (Hamdi) Tsiligkir (Çilingir), *Hanefi Vakıf Hukukunda Gaye Unsuru*, (MÜSBE, 2014), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

suçunun unsurları¹⁸¹ Hanefi mezhebi odağında fûru fıkha dair hazırlanan diğer doktora tezlerinin konularını oluşturmaktadır. Bu durum fûrû fıkıh konularının belli bir mezhebin sınırlarında kalarak araştırılması yaklaşımının kabul görmediğini, bunun yerine mezhepler arası karşılaştırmalı çalışmaların tercih edildiğini göstermektedir.

Türkiye'de hazırlanan Şâfiî mezhebine ilişkin doktora tezlerinde mezhebin oluşum sürecine, usûlüne ve özellikle Şâfiî'ye odaklanıldığı görülmektedir. Mezhebin oluşum süreci¹⁸² ve bu süreçte Büveytî'nin rolü,¹⁸³ Şâfiî'nin fıkıh usûlünün oluşumundaki etkisi,¹⁸⁴ kıyas anlayışı,¹⁸⁵ Şâfiî usulcülerin İdris eş-Şâfiî'yi temsil kabiliyeti,¹⁸⁶ Şâfiî'ye muhalif usûlî görüşler,¹⁸⁷ Müzenî'nin Şâfiî'ye muhalefeti,¹⁸⁸ Şâfiî fûrû fıkıh kavramlarının gelişimi¹⁸⁹ ve Şâfiî mezhebine göre birey-devlet ilişkisi¹⁹⁰ Şâfiî mezhebi ekseninde yapılan çalışmalardır. Genel olarak Şâfiî mezhebi esas alınarak yapılan çalışmaların sınırlı olduğu söylenebilir.

Bazı tezlerde iki mezhebin mukayese edildiği görülmekte olup; bu çalışma tarzının yeni çalışmaları mümkün kılan bir mecra olduğu söyle-

¹⁸⁰ Muharrem Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayırımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi: Ceza Hukuku Örneği*, (İÜSBE, 2017), (Dnş: Mürteza Bedir)

¹⁸¹ Ahmet Aydın, *Hanefi Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

¹⁸² Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (MÜSBE, 2014), (Dnş: Bilal Aybakan)

¹⁸³ Adem Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, (Ankara ÜSBE, 2014), (Dnş: Şamil Dağcı)

¹⁸⁴ Menderes Gürkan, *İslâm Hukuku Metodolojisinin Oluşumu Ve Şâfiî'nin Yeri*, (EÜSBE, 1997), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

¹⁸⁵ Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

¹⁸⁶ Erol Erdem, *Şâfiî Usulcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu (Beyan, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid)*, (Selçuk ÜSBE, 2008), (Dnş: Halit Çalış)

¹⁸⁷ İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: Abdülkerim Ünal)

¹⁸⁸ Mehmet Ali Sezer, *Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye Aykırı Görüşleri ve Mezhepteki Yeri*, (ÇÜSBE, 2017), (Dnş: Nasi Aslan)

¹⁸⁹ Muhittin Özdemir, *Şâfiî Fûrû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Mehmet Erkal)

¹⁹⁰ Yusuf Eşit, *İslâm Kamu Hukukunda Devlet-Birey İlişkisi (Şâfiî Mezhebi Örneği)*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: Abdülkerim Ünal)

nebilir. Nitekim ahkam ayetlerine ilişkin ihtilafların usuldeki temelleri¹⁹¹ ve kişilik haklarına¹⁹² dair hazırlanan tezlerde Hanefi ve Şâfiî mezheplerinin mukayeseli olarak ele alınması bunun örneğidir.

Mezhep ekseninde yapılan analizde Malikî¹⁹³ ve Hanbelî¹⁹⁴ mezhepleri bağlamında sadece birer tezin var olduğu görülmektedir. Bir aşırı Hanbelî yorumu olarak görüldüğünde, Vehhâbîlikle ilgili tezi¹⁹⁵ de dikkate alarak Hanbelî mezhebiyle ilgili iki tezin hazırlandığı söylenebilir. Bu durumun Türkiye'deki mezhepsel dağılımın tabîi sonucu olduğu söylenebilir.

Günümüzde mensubu bulunmayan mezhepler olarak ifade edilen Sevrî,¹⁹⁶ Zâhirî¹⁹⁷ ve Taberî¹⁹⁸ mezhepleri de müstakil tezler halinde ele alınmıştır.

Usûl-i fikhın iki mezhebi olan fukahâ (Hanefiye) ve mütekellimûn metotlarına dair doktora çalışmalarının da yapıldığı görülmektedir. Hanefi usulüne dair çalışmalar yukarıda Hanefi mezhebine ilişkin kısımda verilmişti. Burada mütekellimûn metodu kapsamında ele alınan iki çalışmaya işaret etmek yeterli olacaktır. Nitekim mütekellimûn olarak nitelendirilen usulcülerin içtihat¹⁹⁹ ve delâlet²⁰⁰ anlayışlarının doktora tezi düzeyinde ele alındığı görülmektedir.

¹⁹¹ Muharrem Yılmaz, *Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Ahkâm Âyetleri Çerçevesindeki İhtilâflarının Usûlî Temelleri*, (RTEÜSBE, 2018), (Dnş: Ali Kumaş)

¹⁹² Bağlamında) Samagan Myrzaibraimov [Mirzaibraimov], *İslam Hukukunda Kişilik Hakkının Temellendirilmesi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri)*, (Ankara ÜSBE, 2008), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

¹⁹³ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, (MÜSBE, 2004), (Dnş: Mehmet Erdoğan)

¹⁹⁴ Ahmet Selman Baktı, *Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi*, (Sakarya ÜSBE, 2018), (Dnş: H. M. Günay)

¹⁹⁵ Kerime Cesur, *Vehhâbî Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Fıkıh Düşüncesinin Oluşumu*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

¹⁹⁶ Abdülkadir Tekin, *Süfyan es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, (OMÜSBE, 2014), (Dnş: Nihat Dalgın)

¹⁹⁷ Mustafa Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslam Hukukuna Katkıları*, (SDÜSBE, 2015), (Dnş: Adnan Koşum)

¹⁹⁸ Ali Yüksek, *İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*, (OMÜSBE, 2014), (Dnş: Osman Şahin)

¹⁹⁹ Adem Yenidoğan, *Mütekellimûn Usulcülerin İctihad Anlayışı*, (SDÜSBE, 2017), (Dnş: Adnan Koşum)

²⁰⁰ Davut İltaş, *Fıkıh usulünde mütekellimûn yönteminin delalet anlayışı*, (EÜSBE, 2006), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

Hanbelî ve Malikî mezheplerine nispeten Şîi mezhepleri odağında hazırlanan tezlerin daha fazla olduğu söylenebilir. Zeydî usulcülerin kaynak anlayışları,²⁰¹ Zeydiye'nin gelişiminde İmam Hâdî,²⁰² İmamiye'nin fıkıh usulü anlayışı,²⁰³ Caferî fıkıh usulünde içtihat anlayışı²⁰⁴ ve akıl delili²⁰⁵ ile Caferî fıkıhında boşama yetkisi²⁰⁶ bu alandaki çalışmalardır.

İslami ilimler geleneğinde birçok tartışmanın muhalif tarafı olan Mutezile ile ilgili de tez çalışması yapılmış, Mutezilenin fıkıh usulü anlayışı doktora tezi olarak tahlil edilmiştir.²⁰⁷

Muhattie ve musavvibe şeklindeki ayrımı da içtihat hata isabet meselesi bakımından İslamî ilimler geleneğindeki iki farklı mezhep olarak değerlendirirsek, bu bağlamda da hazırlanmış bir tezin var olduğunu ifade edebiliriz.²⁰⁸

Dihlevi üzerine yapılan çalışma,²⁰⁹ son asırlarda ortaya çıkan cereyanların müstakil tezler halinde fikhî bağlamda ele alınması bakımından örnek niteliğinde görülebilir. Bu doğrultuda İhvan ve Nahda örneklemiyelen yapılan çalışma²¹⁰ bu mecranın devamı niteliğinde tahlil edilebilir.

4. Konu Ekseninde Analiz

Türkiye'de hazırlanan doktora tezlerinin usulden fûrua geniş bir konu yelpazesine sahip olduğu görülmektedir. Bir sistem olarak hukuku ele

²⁰¹ Fatih Yücel, *Zeydî Usûlcülerin Kaynak Anlayışı*, (Ankara ÜSBE, 2008), (Dnş: Şamil Dağcı)

²⁰² Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkıhının Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye*, (NEÜSBE, 2019), (Dnş: Orhan Çeker)

²⁰³ Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîi-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, (ÇÜSBE, 2014), (Dnş: Nasi Aslan)

²⁰⁴ Nizamettin Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*, (DÜSBE, 2018), (Dnş: Aydın Taş)

²⁰⁵ Sefa Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, (SDÜSBE, 2016), (Dnş: Adnan Koşum)

²⁰⁶ Ahmet Niyazov, *Câferî fıkıhında boşama yetkisi*, (Selçuk ÜSBE, 2006), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)

²⁰⁷ Yüksel Macit, *Mu'tezile'nin fıkıh usulü anlayışı*, (EÜSBE, 2000) (Dnş: Halit Ünal)

²⁰⁸ Merter Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)*, (Selçuk ÜSBE, 2009), (Dnş: Ahmet Yaman)

²⁰⁹ Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: Bilal Aybakan)

²¹⁰ Fatih Okumuş, *İslami Hareketlerin "Şûrâ" Prensipleri Karşısındaki Tutumu: İhvan ve Nahda Örneği*, (MÜSBE, 2019), (Dnş: Vecdi Akyüz)

alıp çok hukuklu uygulama²¹¹ gibi farklı durumları değerlendiren tezlerin yanı sıra usûl ve fûruun birçok konusunu enine boyuna tahlil eden çalışmalar bulunmaktadır.

4.1. Usûl-i Fıkıh

Fıkıh usulünün herhangi bir konusuna yoğunlaşmadan geneline ilişkin tahliller yapan tezler bulunmaktadır. Bu kapsamda bütünüyle fıkıh usulünün mahiyeti ve gayesinin müstakil bir tez konusu yapılması²¹² dikkat çekmektedir. Genel olarak fıkıh usulü kavramlarının ele alındığı çalışma²¹³ da aynı bağlamda anlamını bulmaktadır. Fıkıh usulünün yenilenme ve sorunlar bakımından müstakil bir çalışmaya konu olması da fıkıh usulünün geneline ilişkin tez olması itibariyle dikkat çekmektedir.²¹⁴

Bunun yanı sıra müçtehitlerin ve mezheplerin usul anlayışları ile bazı alimlerin ve belli dönemlerdeki usul anlayışlarının ayrı çalışmalarla ele alınması da önem arz etmektedir. Nitekim Şeybânî'nin usul anlayışı,²¹⁵ fıkıh usulünün oluşmasında Şâfiî'nin yeri,²¹⁶ üç ve dördüncü asırlardaki usûlî görüşler,²¹⁷ dördüncü ve beşinci asırlarda fıkıh usulünün gelişimi,²¹⁸ Mutezile²¹⁹ ve İmamiye'nin ²²⁰ usul anlayışları bu tür çalışmalardandır.

²¹¹ Mehmet Salih Kumaş, *Çok Hukuklu Sistem ve İslâm Hukukundaki Yeri*, (UÜSBE, 2007), (Dnş: Hamdi Döndüren)

²¹² A. Cüneyd Köksal, *Usûlü'l-fikh'in Mahiyeti ve Gâyesi*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

²¹³ Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar*, (MÜSBE, 2003), (Dnş: Salih Tuğ)

²¹⁴ Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, (MÜSBE, 1999), (Dnş: Mehmet Erkal)

²¹⁵ Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*, (EÜSBE, 2003), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

²¹⁶ Menderes Gürkan, *İslâm Hukuku Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii'nin Yeri*, (EÜSBE, 1997), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

²¹⁷ Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usulü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: Metin Yiğit)

²¹⁸ Davut Eşit, *Hicri IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usulünün Gelişimi*, (Ankara ÜSBE, 2017), (Dnş: Osman Taştan)

²¹⁹ Yüksel Macit, *Mu'tezile'nin fıkıh usulü anlayışı*, (EÜSBE, 2000), (Dnş: Halit Ünal)

²²⁰ Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, (ÇÜSBE, 2014), (Dnş: Nası Aslan)

İbn Kudâme,²²¹ Sadruşşerâ,²²² Tâcüddîn es-Sübkî,²²³ Bâbertî,²²⁴ Molla Fenâri²²⁵ ve Ebussuûd'un²²⁶ usul anlayışları bu alanda görülen diğer çalışmalardır. Fakihlerin usûl anlayışlarının daha birçok teze zemin teşkil edebilecek önemli bir mecra olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, usûl anlayışı çalışılmamış her bir fakih ayrı doktora tezi olarak ele alınıp tahlil edilebilir.

Fıkıh usulünün önemli konularından biri olan delillere dair dikkat çekici sayıda doktora tezinin hazırlandığı görülmektedir. Bunlar içerisinde delillerin geneline dair yapılan çalışmalar oldukça fazladır. Nitekim fıkıh usulünde bilgi anlayışı,²²⁷ İslam hukukunda şer'îlik,²²⁸ dördüncü asra kadar aklileşme süreci,²²⁹ aklın teşriî rolü,²³⁰ Caferî usulünde akıl,²³¹ Zeydî usulcülerin kaynak anlayışları,²³² sekizinci asırda şer'î kaynaklar ekseninde ortaya çıkan ihtilaflar,²³³ Hanefî usulünde şer'î deliller²³⁴ ve

- ²²¹ Nusret Dede, *İbn Kudame'nin el-Muğni Adlı Eserinde Usul-u Fıkhın Kullanımı*, (DEÜSBE, 2012), (Dnş: Osman Eskicioğlu)
- ²²² Mehmet Ümütlü, *Sadruşşerâ'nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri*, (RTEÜSBE, 2018), (Dnş: Ali Kumaş)
- ²²³ Mehmet Aziz Yaşar, *Tâcüddîn es-Sübkî Usulcülüğü*, (DÜSBE, 2017), (Dnş: Muhammed Tayyib Kılıç)
- ²²⁴ Fatih Karataş, *Babertî'nin el-İnâye Adlı Eserinde Fıkıh Usulü Tatbiki*, (AÜSBE, 2017), (Dnş: Davut Yaylalı)
- ²²⁵ Hakkı Aydın, *Molla Fenâri ve Fusulu'l-Bedâyi fi-Usuli's-Şerayi'indeki metodu*, (AÜSBE, 1989), (Dnş: Zahid Aksu)
- ²²⁶ Yılmaz Fidan, *Ebüsuûd'un Fıkhî Meseleleri Çözümündeki Metodu*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: Mehmet Erdoğan)
- ²²⁷ Adem Yığın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ²²⁸ Ayhan Ak, *İslâm Hukukunda Şer'îlik*, (OMÜSBE, 2012), (Dnş: Nihat Dalgın)
- ²²⁹ Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar*, (MÜSBE, 1995), (Dnş: Hayreddin Karaman)
- ²³⁰ Vahap Ovacı, *İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşriî Rolü (Usul-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsun-Kubuh)*, (AÜSBE, 2013), (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ²³¹ Sefa Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili*, (SDÜSBE, 2016), (Dnş: Adnan Koşum)
- ²³² Fatih Yücel, *Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı*, (Ankara ÜSBE, 2008), (Dnş: Şamil Dağcı)
- ²³³ İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Salih Tuğ)
- ²³⁴ Ahmet Çetinkaya, *Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Usulü'nde Şer'î Deliller (Başlangıcından Kitabı'r-Rehn'e Kadar)*, (MÜSBE, 2017), (Dnş: Vecdi Ak-yüz)

Debûsî'nin delil anlayışı²³⁵ delillerin geneline ilişkin çalışma konuları olarak değerlendirilebilir.

Her bir şer'î delile ilişkin müstakil çalışmalar tetkik edildiğinde ahkam ayetleri çerçevesindeki ihtilafların usulî temelleri,²³⁶ Zemaşşerî'nin ahkam ayetlerini yorumlama metodu²³⁷ ve içtihat kaynağı olarak kıssalar²³⁸ Kitâb delili kapsamında değerlendirilebilecek tez konularıdır.

Müstakil hukuk kaynağı olmasına,²³⁹ Ebu Hanife'nin sünnet,²⁴⁰ Hanefilerin meşhur sünnet²⁴¹ anlayışlarına ve Hz. Peygamber'in tasarruflarına²⁴² ilişkin çalışmalar sünnet delili kapsamında değerlendirilebilecek tezlerdir.

Delil sistematığı dikkate alındığında ilk bakışta Kitâb ve sünnetle ilgili tezlerin yeterli olmadığı, nispeten az olduğu söylenebilecekse de gerek diğer deliller ve gerekse lafız bahislerine ilişkin tezlerin bu iki delile dayandığı düşünüldüğünde, esasında bütün usûl ve fûru tezlerinin Kitâb ve sünnet delilleriyle ilgili olduğu görülecektir.

110
OMÜİFD

İcma doktora tezi düzeyinde İslam hukukunun kaynağı olması²⁴³ ve konuya dair modern yaklaşımlar²⁴⁴ bakımından ele alınmıştır. İcmanın bulunmaması halini ifade eden ihtilaf da bazı alimler arasında karşılaş-

²³⁵ Erdoğan Sartepe, *Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Ankara ÜSBE, 2007), (Dnş: Osman Taştan)

²³⁶ Muharrem Yılmaz, *Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Ahkâm Âyetleri Çerçevesindeki İhtilâflarının Usulî Temelleri*, (RTEÜSBE, 2018), (Dnş: Ali Kumaş)

²³⁷ Fatma Solaker (Doğramacı), *Zemaşşerî'nin Keşşaf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*, (EOGÜSBE, 2019), (Dnş: Abdullah Acar)

²³⁸ Abdullah Acar, *Bir icthad kaynağı olarak Kur'ân kıssaları*, (Selçuk ÜSBE, 2005), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)

²³⁹ Eşref Yazar, *Müstakil Teşri Kaynağı Olarak Sünnet*, (AÜSBE, 2016), (Dnş: Davut Yaylalı)

²⁴⁰ Metin Yiğit, *İlk dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (Ankara ÜSBE, 2007), (Dnş: Osman Taştan)

²⁴¹ Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrinde meşhûr sünnetin yeri*, (MÜSBE, 2003), (Dnş: Fahrettin Atar)

²⁴² Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, (Selçuk ÜSBE, 2008), (Dnş: Saffet Köse)

²⁴³ Ekrem Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, (Ankara ÜSBE, 1994), (Dnş: Esat Kılıçer)

²⁴⁴ Şule Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, (UÜSBE, 2011), (Dnş: Ali Kaya)

tırmalı olarak tahlil edilmesinin²⁴⁵ yanı sıra bir istifade alanı olarak²⁴⁶ müstakil tezler halinde ele alınmıştır.

Şafii'nin²⁴⁷ ve Cüveynî'nin²⁴⁸ kıyas anlayışları, fikhî kıyasın Zâhiru'r-rivâye örneklemeyle Kitâb deliliyle değerlendirilmesi,²⁴⁹ kıyasın istihsan, istislah²⁵⁰ ve doğâl hukukla²⁵¹ ilişkisi kapsamında yapılan tezler kıyasın nispeten daha çok çalışıldığını göstermektedir.

İllet kavramı ekseninde illeti tespit yöntemleri (talil),²⁵² dördüncü asırdan sekizinci asra talil tartışmaları,²⁵³ beşinci asırda illet tartışmaları²⁵⁴ ve te'sir teorisi²⁵⁵ şeklinde hazırlanan tezler de kıyasın birçok yönüyle doktora düzeyinde ele alındığını göstermektedir.

İstihsan delili ile ilgili birincisi genel,²⁵⁶ ikincisi toplum ekseninde,²⁵⁷ üçüncüsü de İslam hukukunun teşekkül dönemiyle sınırlandırılmış olmak üzere²⁵⁸ üç doktora tezinin hazırlandığı görülmektedir.

²⁴⁵ Mahsum Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, (DÜSBE, 2018), (Dnş: Aydın Taş)

²⁴⁶ Muammer Ayan, *Günümüzde İslâm Hukukçularının İhtilâflarından Faydalanma*, (SÜSBE, 2003), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)

²⁴⁷ Soner Duman, *Şafii'nin Kıyas Anlayışı*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

²⁴⁸ Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, (Ankara ÜSBE, 2016), (Dnş: Osman Taştan)

²⁴⁹ Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-rivâye Örneği)*, (İÜSBE, 2008), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

²⁵⁰ Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan Ve İstislah*, (Ankara ÜSBE, 1971), (Dnş: Mehmet Taplamacıoğlu)

²⁵¹ Abdurrahim Kozalı, *(Kıyas) istihsân ve Doğâl Hukuk İlişkisi*, (UÜSBE, 2004), (Dnş: Hamdi Döndüren)

²⁵² Abdurrahman Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, (Selçuk ÜSBE, 2005), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)

²⁵³ İbrahim Özdemir, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lil Tartışmaları (Hicri IV.-VIII. Asırlar)*, (DÜSBE, 2013), (Dnş: Metin Yiğit)

²⁵⁴ Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (MÜSBE, 2001), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

²⁵⁵ Ahmet Muhammet Peşe, *Te'sir Teorisi Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*, (SDÜSBE, 2017), (Dnş: Adnan Koşum)

²⁵⁶ Muharrem Önder, *Hanefi Mezhebinde İstihsan Anlayışı Ve Uygulaması*, (Selçuk ÜSBE, 2000), (Dnş: Orhan Çeker)

²⁵⁷ Fatih Mehmet Aydın, *Metodoloji ve Sosyal Vâkıa Açısından İstihsân*, (AÜSBE, 2005), (Dnş: Mustafa Bakır)

Hanefi sistematüğinde doğrudan delil olarak yer almamasına karşılık maslahat deliliyle ilgili beş farklı tezin hazırlanmış olması dikkat çekicidir. Nitekim maslahat kıyas ve istihsanla birlikte,²⁵⁹ Tûffî²⁶⁰ ve İzzüddin b. Abdisselâm'a²⁶¹ göre, modernleşme sürecinde ortaya çıkan maslahat tartışmaları bakımından²⁶² ve fayda kavramı ekseninde²⁶³ müstakil tezler olarak çalışılmıştır.

İstishab delilinin bütün olarak doktora tezi düzeyinde ele alınmadığı, yapılan çalışmalardan birinde ilk beş asra,²⁶⁴ diğerinde ise Hanbeli mezhebi kapsamında istishabın bir türü olan ibaha-i asliyeye²⁶⁵ odaklanıldığı görülmektedir.

Örf deliline dair tez hazırlanmış olmakla birlikte²⁶⁶ sahabe kavlinin doktora düzeyinde müstakil tez olarak çalışılmamış olması dikkat çekmektedir.

112 Deliller gibi usulün önemli konularından biri olmasına karşılık hükümlere dair doktora düzeyinde yeterli çalışmanın yapıldığı söylenemez. OMÜİFD Teklîfî hüküm terimleri oluşum süreci²⁶⁷ ve ilk beş asır sınırlamasıyla²⁶⁸

²⁵⁸ Yıldırım Sipahi, *İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihân Delili*, (SDÜSBE, 2017), (Dnş: Adnan Koşum)

²⁵⁹ Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihân ve İstislâh*, (Ankara ÜSBE, 1971), (Dnş: Mehmet Taplamacıoğlu)

²⁶⁰ Mehmet Dirik, *Tûffî'ye Göre İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat*, (DEÜSBE, 2005), (Dnş: Osman Eskicioğlu)

²⁶¹ Abdurrahman Haçkalı, *İzzüddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, (OMÜSBE, 1999), (Dnş: Muhsin Koçak)

²⁶² Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

²⁶³ Ahmet Ünsal, *İslâm Hukukunda Fayda*, (Ankara ÜSBE, 2001), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

²⁶⁴ Nurhayat Yalçı (Haral), *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili*, (MÜSBE, 2008), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

²⁶⁵ Ahmet Selman Baktı, *Hanbelî Fıkh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi*, (Sakarya ÜSBE, 2018), (Dnş: H. M. Günay)

²⁶⁶ İhsan Şenocak, *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, (OMÜSBE, 2011), (Dnş: Nihat Dalgın)

²⁶⁷ Uğur Bekir Dilek, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklîfî Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişmesi-Terimleşmesi)*, (Selçuk ÜSBE, 2010), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)

²⁶⁸ Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi*, (MÜSBE, 2014), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

ele alınmış ancak bütünü kapsayan bir teklifi hüküm çalışması yapılmadığı gibi vaz'î hükümler de tez konusu olarak ele alınmamıştır.

Fıkıh usulünün önemli konularından biri olan hakim konusu ve hukukun kökeni (kaynağı) sosyal realite nass ilişkisi,²⁶⁹ şer'îlik²⁷⁰ ve hüsn-kubuh²⁷¹ meseleleri bağlamında doktora düzeyinde tahlil edilmiştir.

Mahkum aleyh (mükellef) konusunun temel başlığı olan ehliyet kavramı kapsamında eda ehliyeti, aklın korunması,²⁷² ikrah²⁷³ ve bedensel engel²⁷⁴ meselelerinin çalışıldığı görülmektedir.

Lafız bahislerine gelindiğinde, bu kapsamda birçok tezin hazırlandığı görülmektedir. Nitekim hâss lafız kapsamında ele alınan emir-nehiy konusuyla ilgili birincisi genel,²⁷⁵ ikincisi Serahsî'ye göre,²⁷⁶ üçüncüsü de sadece emir konusuyla ilgili²⁷⁷ olmak üzere üç tez bulunmaktadır.

Hakikat ve mecaz konusuyla ilgili biri Hanefiler özelinde²⁷⁸ diğeri genel olmak üzere²⁷⁹ iki, umumî lafız kapsamında tahsis konusuyla ilgili bir çalışmanın²⁸⁰ bulunması dikkat çekmektedir.

²⁶⁹ Tevhit Ayengin, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (AÜSBE, 1999), (Dnş: Beşir Gözübenli)

²⁷⁰ Ayhan Ak, *İslâm Hukukunda Şer'îlik*, (OMÜSBE, 2012), (Dnş: Nihat Dalgın)

²⁷¹ Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Hüsn-Kubuh: el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında*, (MÜSBE, 2012), (Dnş: Mehmet Erdoğan); Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsn-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, (OMÜSBE, 2019), (Dnş: Osman Şahin)

²⁷² Mustafa Akman, *İslâm Hukukunda Aklın Korunması ve Edâ Ehliyeti*, (DEÜSBE, 2005), (Dnş: Hasan Güleç)

²⁷³ Mesut Bayar, *İslâm Hukukunda İkrâh ve Hukûkî Sonuçları*, (Ankara ÜSBE, 2012), (Dnş: Şamil Dağcı)

²⁷⁴ Hilal Özay, *İslam Hukukunda Hükümlere Tesiri Bakımından Bedensel Engel*, (Selçuk ÜSBE, 2010), (Dnş: Saffet Köse)

²⁷⁵ Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, (AÜSBE, 2003), (Dnş: Beşir Gözübenli)

²⁷⁶ Orazsahet Orazov, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İmâm Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*, (ÜSBE, 2005), (Dnş: Yunus Vehbi Yavuz)

²⁷⁷ Mübariz Camalov, *Abdulaziz Buhârî'ye Göre "Emir" Kavramı*, (MÜSBE, 2006), (Dnş: Celal Erbay)

²⁷⁸ Şükrü Ayran, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*, (İnönü ÜSBE, 2017), (Dnş: Ali Duman)

²⁷⁹ Üsmetullah Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, (AÜSBE, 2017), (Dnş: Davut Yaylalı)

Delâlet konusunun nispeten ayrıntılı çalışıldığı söylenebilir. Nitekim mütekellimûnun delâlet anlayışı,²⁸¹ mefhumun delaleti²⁸² ve nazmın delaleti²⁸³ müstakil tezler olarak çalışılmıştır. Ancak bunun devamının mümkün olduğu, işaret iktiza ve delaletin delaletinin ayrı tezler halinde çalışılabileceği açıktır.

Fıkıh usulünün önemli konularından biri olan içtihadın farklı ölçütlerle birçok çalışmanın konusu olduğu görülmektedir. Genel olarak içtihadı tahlil eden çalışmaların²⁸⁴ yanı sıra sahabenin içtihat anlayışı,²⁸⁵ ehl-i rey,²⁸⁶ Ebu Hanife'nin içtihatları,²⁸⁷ Hanefi içtihat teorisi,²⁸⁸ Hanefilerin,²⁸⁹ mütekellimûnun,²⁹⁰ Caferilerin içtihat anlayışları²⁹¹ ve tevil²⁹² bağlamında ortaya konan çalışmalar mevcuttur. İstinbat²⁹³ ve istidlal²⁹⁴ kavramları da içtihadın farklı görünümüleri olarak müstakil çalışmalar halinde ele alınmıştır.

İçtihat faaliyetinin işleyiş biçimlerini ifade eden yorum yöntemleri, hukukun önemli konularından biri olup; gerek lafzî, gerekse gâî yorum yöntemi kapsamında birçok çalışmanın yapıldığı müşahede edilmektedir.

- ²⁸⁰ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, (MÜSBE, 1993), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)
- ²⁸¹ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimûn Yönteminin Delalet Anlayışı*, (EÜSBE, 2006), (Dnş: H. Yunus Apaydın)
- ²⁸² Taha Nas, *Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*, (MÜSBE, 2011), (Dnş: Vecdi Akyüz)
- ²⁸³ Hüseyin Okur, *Hanefi Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, (UÜSBE, 2015), (Dnş: Ali Kaya)
- ²⁸⁴ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihâd*, (MÜSBE, 1971)
- ²⁸⁵ Adnan Memduhoğlu, *Sahabenin İctihâd Anlayışı*, (SÜSBE, 2008), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)
- ²⁸⁶ M. Esat Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları*, (Ankara ÜSBE, 1957)
- ²⁸⁷ Musa Günay, *İslâm Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihâd: Ebû Hanîfe Örneği*, (DEÜSBE, 2012), (Dnş: Osman Eskicioğlu)
- ²⁸⁸ Bilal Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihâd Teorisi*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)
- ²⁸⁹ Yunus Vehbi Yavuz, *el-Mebûsât'a göre tatbikatta Hanefi müctehidlerinin içtihad usulü*, (UÜSBE, 1983), (Dnş: Hayreddin Karaman)
- ²⁹⁰ Adem Yenidoğan, *Mütekellimûn Usulcülerin İctihâd Anlayışı*, (SDÜSBE, 2017), (Dnş: Adnan Koşum)
- ²⁹¹ Nizamettin Ergüven, *Câferî Usulünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*, (DÜSBE, 2018), (Dnş: Aydın Taş)
- ²⁹² Abdülbaki Deniz, *Fıkıh Usulünde Te'vil ve Fikhî Uygulamaları*, (DÜSBE, 2018), (Dnş: Aydın Taş)
- ²⁹³ Ümmühan Ark, *İslam Hukuk Usulünde Hüküm İstinbâtı: Gazalî ve İbn Rüşd Örneği*, (DEÜSBE, 2017), (Dnş: Mustafa Yıldırım)
- ²⁹⁴ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (MÜSBE, 2001), (Dnş: Ali Bardakoğlu)

Nassların lafzi yorumu,²⁹⁵ içtihadın filolojik temelleri,²⁹⁶ Arap dilinin ihtilâflardaki rolü²⁹⁷ ve fıkıh-nahiv ilişkisi²⁹⁸ kapsamında hazırlanan tezler bunlardandır.

Amaçsal (gâî) yorum kapsamında zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât,²⁹⁹ hukukta gaye,³⁰⁰ vesâil-makâsîd ilişkisi³⁰¹ ve makâsîd düşüncesinin ortaya çıkışı³⁰² bağlamında tezlerin hazırlandığı görülmektedir. Fıkhî meselelerin tasavvufî yaklaşımla ele alınması³⁰³ da gâî yorum kapsamında değerlendirilebilir.

Amaçsal yorum kapsamında değerlendirilebilecek nitelikte, içtihat faaliyetine şartlardaki değişimin etkisini ele alan dikkat çekici miktarda tez bulunmaktadır. Bunlar İslam hukukunda ahkâmın değişmesi,³⁰⁴ hikmet, illet ve sosyal realite ilişkisi,³⁰⁵ fesâdü'z-zamân³⁰⁶ ve hüküm çıkarma faaliyeti ile sosyal değişim arasındaki ilişki³⁰⁷ şeklinde ifade edilebilir.

- ²⁹⁵ Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nassların Lafzi Yorumu*, (MÜSBE, 1999), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ²⁹⁶ Mehmet Erdem, *İçtihat Felsefesinin Filolojik Temelleri*, (OMÜSBE, 2001), (Dnş: Nihat Dalgın)
- ²⁹⁷ Hasan Güleç, *Arap Dili Hususiyetlerinin Fıkıh İhtilâflarındaki Rolü*, (AÜSBE, 1979)
- ²⁹⁸ Mehmet Bahattin Alphan, *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*, (NEÜSBE, 2019), (Dnş: Orhan Çeker); Şükrü Şirin, *Ahkâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi - İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Örneği -*, (Sakarya ÜSBE, 2016), (Dnş: Osman Güman)
- ²⁹⁹ Ali Pekcan, *İslâm Hukuku Usulünde Zaruriyyat Hacıyyat ve Tahsiniyyat Meselesi*, (SÜSBE, 1999), (Dnş: Orhan Çeker)
- ³⁰⁰ Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, (MÜSBE, 1998), (Dnş: Hayreddin Karaman)
- ³⁰¹ Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi*, (Ankara ÜSBE, 2009), (Dnş: Şamil Dağcı)
- ³⁰² Ömer Yılmaz, *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ³⁰³ Aykut Avcı, *Fıkhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)*, (Ankara ÜSBE, 2015), (Dnş: Şamil Dağcı)
- ³⁰⁴ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (MÜSBE, 1989), (Dnş: Hayreddin Karaman)
- ³⁰⁵ Ali Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vâka Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, (AÜSBE, 1986), (Dnş: Zahid Aksu)
- ³⁰⁶ Yunus Keleş, *Fesâdü'z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi*, (EÜSBE, 2013), (Dnş: H. Yunus Apaydın)
- ³⁰⁷ Şirin Gül, *İslam Hukukunda Hüküm Çıkarma Yöntemleriyle Sosyal Değişim Arasındaki İlişki*, (Ankara ÜSBE, 2009), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

Lafız ve gaye arasında denge arayışını sembolize ettiğini söyleyebileceğimiz hîle-i şer'iyeye hususunda da müstakil bir çalışmanın ortaya konması,³⁰⁸ içtihat faaliyeti kapsamında yorum yöntemlerinin birçok yönüyle ele alındığı düşüncesini oluşturmaktadır.

İçtihat bağlamında ele alınan bir diğer konu hata-isabet meselesidir.³⁰⁹

İçtihat faaliyetinin mahiyeti ve işleyişi gibi ortaya çıkan içtihadî sonucun bağlayıcılığı da özel önem arz etmekte olup içtihadın bağlayıcılığı ve mezhep imamının içtihadı karşısında o mezhebe tâbî olanların durumu farklı çalışmalarla ele alınmış,³¹⁰ özellikle Şâfiî mezhebinde İdris eş-Şâfiî'ye muhalif görüşler³¹¹ ve Müzenî'nin Şâfiî'ye muhalafeti³¹² müstakil tezler olarak çalışılmıştır. Yine bu meselenin devamı olarak, aynı mezhep içerisinde ortaya çıkan farklı içtihatlardan hangisinin tercih edileceği hususu, ayrı bir çalışma konusu yapılmıştır.³¹³

116

OMÜİFD

Tearuzu giderme yollarından tercih³¹⁴ çalışılmışsa da nesih, terk, cem ve tevfiik yöntemlerinin doktora düzeyinde müstakil olarak çalışıldığı görülmemektedir.

Sistematik bir hukukî yapının ortaya konması gibi bunun gerek tâbîlere (mukallidlere) ve gerekse muhaliflere aktarımı da önem arz etmektedir. Hukukî yapının tâbîlere aktarımında fetva,³¹⁵ muhaliflere aktarımın-

³⁰⁸ Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile: (Hile-i Şer'iyeye)*, (MÜSBE, 1993), (Dnş: Mehmet Erkal)

³⁰⁹ Merter Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)*, (SÜSBE, 2009) (Dnş: Ahmet Yaman)

³¹⁰ Osman Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı: Hanefi Mezhebi Örneği*, (EÜSBE, 2015), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

³¹¹ İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: Abdülkerim Ünal)

³¹² Mehmet Ali Sezer, *Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye Aykırı Görüşleri ve Mezhepteki Yeri*, (ÇÜSBE, 2017), (Dnş: Nasi Aslan)

³¹³ Seyit Mehmet Uğur, *Hanefi Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, (UÜSBE, 2017), (Dnş: Recep Cici)

³¹⁴ Zeki Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruz Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefi Uygulaması)*, (AÜSBE, 2004), (Dnş: Davut Yaylalı)

³¹⁵ Osman Şahin, *İslâm Hukukunda Fetvâ Usulü*, (OMÜSBE, 2002), (Dnş: Muhsin Koçak)

da ise hilaf ve cedel ilimleri işlevsel olmuştur. Bu ilimlerin müstakil tezler olarak ele alınmış olması da gerek hilaf³¹⁶ ve gerekse cedel³¹⁷ ilminin literatürdeki değeri ile muvafıktır.

Fıkıh usulünün temel konularının bilginin kaynağı ve bağlayıcılığı olduğu söylenebilir. Bu yargıyı hukuk disiplinine indirgediğimizde hukukun kaynağı ve hukuk kuralının bağlayıcılığı meseleleri ile karşılaşırız. Şer'î delillere ilişkin tezlerle genel olarak hukukun kaynağının, diğer usûl tezleri ile de hukuk kurallarının bağlayıcılığının ayrıntılı olarak ele alındığı söylenebilir.

4.2. Fürû Fıkıh

Fürû fıkıhın geneline ilişkin çalışmaların yanı sıra ayrıntı niteliğindeki birçok meseleye dair çalışmaların var olduğu müşahede edilmektedir. Fürû literatüründe mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimi,³¹⁸ mâlî konular,³¹⁹ Hanefiler³²⁰ ve Kâsânî³²¹ bağlamında küllî kaideler ve yaptırım türlerine ilişkin tezler fürû fıkıhın geneline ilişkin çalışmalardır.

Yaptırım türleriyle ilgili altı doktora tezi hazırlandığı görülmekte olup; bunlardan biri genel olarak yaptırımları,³²² diğeri butlânı,³²³ bunların dışındaki dört tez ise tazminatı konu edinmektedir. Bu kapsamda genel olarak tazminat,³²⁴ menfaatlerin tazmini,³²⁵ maddi tazminat³²⁶ ve

³¹⁶ Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, (MÜSBE, 2018), (Dnş: Faruk Beşer)

³¹⁷ Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*, (Sakarya ÜSBE, 2018), (Dnş: H. M. Günay)

³¹⁸ Muhittin Özdemir, *Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Mehmet Erkal)

³¹⁹ Sadradin Qader Sedeeq, *Malî Konularla İlgili Küllî Kaidelerin Irak Medeni Kanununa Etkisi*, (YYÜSBE, 2019), (Dnş: Mehmet Selim Aslan)

³²⁰ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi*, (SÜSBE, 2011), (Dnş: Saffet Köse)

³²¹ Yasin Kurban, *Kâsânî ve Bedâi'u's-Senâi'sindeki Genel Hukuk Kuralları (Küllî Kaideler)*, (AÜSBE, 2009), (Dnş: Mustafa Bakır)

³²² İbrahim Paçacı, *İslâm Hukukunda Medeni Müeyyideler*, (MÜSBE, 1997), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

³²³ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükmüslüğü (Butlan Teorisi)*, (Ankara ÜSBE, 1989), (Dnş: Selahattin Eroğlu)

³²⁴ Nuri Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, (AÜSBE, 1997), (Dnş: Hamza Aktan)

manevi tazminat³²⁷ konuları ele alınmıştır. Burada cebrî icrâ ve fesâd yaptırımlarının müstakil tez olarak çalışılmaması dikkat çekmektedir.

4.2.1. İbadetler

Herhangi bir ibadete odaklanmaksızın genel olarak ibadetlerde içtihat,³²⁸ vakit³²⁹ ve niyet³³⁰ konuları ayrı tezler halinde ele alınmıştır.

Namaz ibadetiyle irtibatlı üç tez görülmektedir. Namaza ilişkin Buhari rivayetlerine aykırı Hanefi hükümleri,³³¹ namaz kapsamında Hanefilere yöneltilen tenkitler³³² ve namazların cem'i³³³ bu üç çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Dindeki yeri göz önünde bulundurulduğunda namazla ilgili daha fazla çalışmanın olması gerektiği yönünde bir düşünce oluşsa da genel olarak ibadetlerin ve özelden namazın bütün boyutlarıyla kaynaklarda ele alınmış olması, bu alanda hazırlanacak tezlerin hasılı tahsil olarak değerlendirilmesi yönünde bir yaklaşım üretmiş olabilir.

Zekat ibadetiyle ilgili altı doktora tezi hazırlanmıştır. Bunlardan biri zekat-toplum ilişkisi,³³⁴ diğerleri zekat malları ve nisaplar,³³⁵ diğer mükellefiyetleri de ihtiva etmek suretiyle nisaplar,³³⁶ ticaret mallarının zekatı,³³⁷ zekat-vergi ilişkisi³³⁸ ve zekatın harcama kalemleri³³⁹ ile ilgilidir.

³²⁵ Yunus Araz, *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini*, (AÜSBE, 2016) (Dnş: Davut Yaylalı)

³²⁶ Ali Kaya, *İslâm Hukukunda Cismani Zararların Tazmini*, (UÜSBE, 1991), (Dnş: Hamdi Döndüren)

³²⁷ Abdullah Benli, *İslâm Hukukunda Mânevi Tazminat*, (EÜSBE, 1997), (Dnş: H. Yunus Apaydın)

³²⁸ Mehmet Özkan, *Hanefî Mezhebi'ne Göre Uygulama Açısından İbâdet Konularındaki İçtihatlar*, (UÜSBE, 2006), (Dnş: Yunus Vehbi Yavuz)

³²⁹ Ramazan Korkut, *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakıt*, (AÜSBE, 2017), (Dnş: Davut Yaylalı)

³³⁰ Medeni Şavlı, *İslam İbadet Fıkıhında Niyet ve Hükümlere Etkisi*, (YYÜSBE, 2019), (Dnş: Mehmet Selim Aslan)

³³¹ Muhammed Hüsnü Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*, (MÜSBE, 2014), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

³³² Herol Tabak, *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefilere Yöneltilikleri Tenkitler (Namaz Örneği)*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: Vecdi Akyüz)

³³³ Abdulvahap Şakrak, *İslam Fıkıh'ında Namazların Cem'i*, (YYÜSBE, 2014), (Dnş: Sahip Beroje)

³³⁴ Mustafa Sabri Erdoğan, *Gelişmekte Olan Cemiyetlerin Sosyo-Ekonomik Bünye ve Meseleleri Karşısında İslâmın Zekât Müessesesi*, (AÜSBE, 1980)

³³⁵ Yusuf Balta, *İslam Hukuku'nda Zekât Malları ve Nisapları*, (İÜSBE, 2015), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

³³⁶ Temel Kacı, *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap*, (AÜSBE, 2013), (Dnş: Beşir Gözübenli)

Hacda yasak davranışlar³⁴⁰ ve harem³⁴¹ konularıyla ilgili olmak üzere hac ibadeti kapsamında iki tez bulunmaktadır.

Kurbanla ilgili bir, helal gıda ile ilgili üç tez müşahede edilmektedir. Bunlardan ikisi helal gıda ölçütlerini konu edinirken³⁴² diğeri genel olarak helal gıda sorununa³⁴³ odaklanmaktadır. Ayrıca giyim kuşam³⁴⁴ ve sine- ma³⁴⁵ hususundaki helallik sınırlarını konu edinen çalışmalar da yapılmıştır.

4.2.2. Özel Hukuk

Özel hukukun alt dallarından kişiler hukuku kapsamında özellikle ehliyet kavramı önemli bir yer tutmakta olup eda ehliyeti,³⁴⁶ ikrah,³⁴⁷ bedensel engel³⁴⁸ ve bilinç³⁴⁹ konuları bu çerçevede doktora tezi olarak çalışılmıştır. Diğer ehliyet arızaları ise müstakil olarak ele alınmamıştır.

³³⁷ Emrullah Dumlu, *Ticaret Mallarının Zekatı*, (AÜSBE, 2008), (Dnş: Beşir Gözübenli)

³³⁸ Hasan Maçın, *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi*, (NEÜSBE, 2014), (Dnş: Orhan Çeker)

³³⁹ Beytullah Aktaş, *Kur'an'a Göre Zekâtın Harcama Kalemleri*, (İÜSBE, 2013), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

³⁴⁰ Abdullah Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, (İÜSBE, 2008), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

³⁴¹ Nuray Yılmaz, *İslam Hukuku Açısından Mekke ve Medine Haremi*, (MÜSBE, 2016), (Dnş: Fahrettin Atar)

³⁴² Yahya Şenol, *Kur'an'a Göre Hayvansal Gıdalarda Helallik Ölçüleri*, (İÜSBE, 2013), (Dnş: Abdülaziz Bayındır); Mustafa Boran, *Hanefi Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri*, (ÇOMÜSBE, 2016), (Dnş: Tevhit Ayengin)

³⁴³ Yüksel Çayiroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: Mehmet Erdoğan)

³⁴⁴ İsmail Yıldız, *İslâm Fıkhdında Avret*, (HÜSBE, 2002), (Dnş: Ali Bakkal)

³⁴⁵ İsmail Güllük, *İslam Hukuku Açısından Sinema ve Problemleri*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Vecdi Akyüz)

³⁴⁶ Mustafa Akman, *İslâm Hukukunda Aklın Korunması ve Edâ Ehliyeti*, (DEÜSBE 2005), (Dnş: Hasan Güleç)

³⁴⁷ Mesut Bayar, *İslâm Hukukunda İkrâh ve Hukûkî Sonuçları*, (Ankara ÜSBE, 2012), (Dnş: Şamil Dağcı)

³⁴⁸ Hilal Özay, *İslam Hukukunda Hükümlere Tesiri Bakımından Bedensel Engel*, (SÜSBE, 2010), (Dnş: Saffet Köse)

³⁴⁹ Cemalettin Şen, *İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*, (UÜSBE, 2009), (Dnş: Ali Kaya)

Kişiler hukukunun konularından tüzel kişiler,³⁵⁰ aile vakıfları,³⁵¹ vakıfların benzer nitelikteki batılı kurumlarla mukayesesi,³⁵² vakıflarda gaye,³⁵³ taşıyır ve istibdal³⁵⁴ müstakil tezler halinde çalışılmıştır. Kişiler hukukunun önemli konularından biri olan hukukî temsilin de doktora tezi olarak çalışıldığı görülmektedir.³⁵⁵

Özel hukukun alt dallarından aile hukukuyla ilgili pek fazla doktora tezinin hazırlandığı söylenemez. Şeriyye sicilleri,³⁵⁶ Kilise hukuku,³⁵⁷ Ürdün³⁵⁸ ve Suriye'deki³⁵⁹ aile hukuku alanında yapılan düzenlemeler ekseninde genel tahlillerin yanı sıra, aile hukukunun özel konularına dair çalışmaların da var olduğu görülmektedir. Evlilik engeli olarak din farkı,³⁶⁰ evlendirme velayeti,³⁶¹ nikah ve talakın tescili³⁶² bunlardandır.

Nikah akdinin sonuçları bir tezde genel olarak ele alınmışken;³⁶³ nikahın sonuçlarından biri olan nafaka birisi hısımlık nafakasını da kapsa-

- ³⁵⁰ Hasan Hayri Çırak, *İslâm Hukukunda Hükâmî Şahsiyet (Tüzel Kişilik)*, (AÜSBE, 2001), (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ³⁵¹ Münir Yaşar Kaya, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikâtında Aile Vakıfları*, (UÜSBE, 2017), (Dnş: Recep Cici)
- ³⁵² Hüseyin Ertuç, *İslâm Hukuk Tarihinde Vakıflar ile Batı Kültüründeki Benzeri Kurumların Karşılaştırılması*, (AÜSBE, 2007), (Dnş: Mustafa Baktır)
- ³⁵³ Chamnti (Hamdi) Tsiligkir (Çilingir), *Hanefi Vakıf Hukukunda Gaye Unsuru*, (MÜSBE, 2014), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)
- ³⁵⁴ Murat Beyaztaş, *İslâm Hukukunda Vakıfların Taşyırı ve İstibdâli*, (NEÜSBE, 2016), (Dnş: Halit Çalış)
- ³⁵⁵ İsmail Yıldızlı, *İslâm Hukukunda Hukukî Temsil*, (SÜSBE, 2003), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)
- ³⁵⁶ Ömer Korkmaz, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer'iyye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*, (ÇÜSBE, 2018), (Dnş: Nasi Aslan)
- ³⁵⁷ Nedim Bahçekapılı, *Kilise Hukuku ve Avrupa'da Laiiklik Sürecinin Başlamasına Tesirleri (Şahıs ve Aile Hukuku Alanında İslâm Hukukuyla Mukayesesi)*, (EÜSBE, 2003), (Dnş: Halit Ünal)
- ³⁵⁸ İbrahim Alhalalshah, *Ürdün Ahoâl-i Şahsiyye Kanununun Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi ile Mukayesesi*, (MÜSBE, 2009), (Dnş: Mehmet Erkal)
- ³⁵⁹ Abdussamet Bakkaloğlu, *Suriye'de Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Bunlar Üzerinde Osmanlı Tesirleri*, (MÜSBE, 2005), (Dnş: Salih Tuğ)
- ³⁶⁰ Selma Eşkan, *İslâm Aile Hukukunda Evlilik Engeli Olarak Din Farkı Problemi*, (AÜSBE, 2007), (Dnş: Hamza Aktan)
- ³⁶¹ Mustafa Genç, *İslâm Hukukunda Evlendirme Velâyeti*, (UÜSBE, 2002), (Dnş: Yunus Vehbi Yavuz)
- ³⁶² Cemil Liv, *İslâm Aile Hukukunda Evlilik Ahdinin ve Boşanmanın Tescili*, (Ankara ÜSBE, 2014), (Dnş: Şamil Dağcı)
- ³⁶³ H. İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Mali Haklar*, (AÜSBE, 1994), (Dnş: Hamza Aktan)

mak üzere³⁶⁴ iki tezle³⁶⁵ müstakil olarak çalışılmıştır. Ayrıca biri genel olarak İslam hukukuna³⁶⁶ diğeri ise Caferî fıkına³⁶⁷ odaklanmak üzere evliliğin sona erdirilmesine dair iki tezin hazırlandığı görülmektedir.

Gerek evlenme engelleri gerek nihakın sonuçları ve gerekse evliliğin sona ermesi bakımından doktora düzeyinde yeterli çalışmanın yapıldığı söylenemez. Diğer kategorilerde yapılan çalışmalarla koordineli olarak bu alanda yeni çalışmalar yapılabilir.

Borçlar hukukunun diğer hukuk dallarına kıyasla daha ayrıntılı çalışıldığı ifade edilebilir. Kasıt gibi kavramlar ekseninde³⁶⁸ borçlar hukukunun geneline dair çalışmaların³⁶⁹ yanı sıra gerek tek taraflı hukukî işlemler³⁷⁰ ve gerekse akit çeşitleri gibi borcun kaynakları ve kazâ-diyânî ayırımı³⁷¹ gibi borcun çeşitleri kapsamında tezlerin hazırlandığı görülmektedir.

Borcun en yaygın kaynağı olan akitler genel olarak ele alınmasının³⁷² yanı sıra farklı açılardan da akit hürriyeti,³⁷³ gaye-sonuç ilişkisi³⁷⁴ ve akit-

³⁶⁴ Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası (Kitabu'n-Nafakât ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli)*, (MÜSBE, 1980)

³⁶⁵ Ruhi Özcan, *İslâm Hukukunda Karı-Koca Nafaka Mükellefiyeti*, (AÜSBE, 1976)

³⁶⁶ İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, (SÜSBE, 2006), (Dnş: Orhan Çeker)

³⁶⁷ Ahmet Niyazov, *Câferî Fıkında Boşama Yetkisi*, (SÜSBE, 2006), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)

³⁶⁸ Mehmet Selim Aslan, *İslâm Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt ve Etkisi*, (EÜSBE, 2014), (Dnş: Şükrü Selim Has)

³⁶⁹ Fatih Turay, *Finansal Açından İslam Borçlar Hukuku*, (AÜSBE, 2018), (Dnş: Ali İhsan Pala)

³⁷⁰ Emine Böke (Gümüüş), *İslâm Hukukunda Tek Taraflı Hukukî İşlemler*, (SÜSBE, 2006), (Dnş: Mustafa Uzunpostalıcı)

³⁷¹ Mustafa Demiray, *Eksik Borç Kavramının İslâm Hukuku Açısından İncelenmesi*, (MÜSBE, 2008), (Dnş: Celal Yeniçeri)

³⁷² Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler (Sözleşmeler)*, (SÜSBE, 1986), (Dnş: Salih Akdemir)

³⁷³ Recep Özdirek, *İslâm Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar*, (MÜSBE, 2004), (Dnş: Celal Erbay)

³⁷⁴ Zuhâl Dağ, *İslam Hukukunda Subjektif Gayenin Akitlerin Hukuki Sonuçlarına Etkisi*, (FÜSBE, 2018), (Dnş: Mehmet Erdem)

tazminat ilişkisi³⁷⁵ gibi konularla çok sayıda teze konu olmuştur. Ayrıca kabz konusunda üç farklı tezin³⁷⁶ hazırlanmış olması dikkat çekicidir.

Cezâî şart,³⁷⁷ akitlerin şarta bağlılığı,³⁷⁸ bağlayıcılığı³⁷⁹ ve birleştirilmesi³⁸⁰ gibi yürürlüğünün (nefâzı) de müstakil bir tez olarak düşünülebilir.

Akitlerde özellikle irade ile irade beyanı arasındaki uyumsuzluğu ayrıntılı biçimde ele alındığı, sermaye sahibi gibi tüketicinin de korunduğu³⁸¹ görülmektedir. Nitekim irade-irade beyanı uyumu genel olarak tahlil edilmenin³⁸² yanı sıra gabin,³⁸³ biri genel³⁸⁴ diğeri bey akdiyle ilgili³⁸⁵ olmak üzere garar, cehâlet³⁸⁶ ve hata³⁸⁷ kavramları ekseninde de çalışılmıştır.

³⁷⁵ Ahmet Akman, *İslâm Hukuku'nda Akdi Mesuliyetten Doğan Tazminat*, (MÜSBE, 1992), (Dnş: Hayreddin Karaman)

³⁷⁶ Mustafa Kisbet, *İslâm Hukukuna Göre Satım Aktinde Malın Kabz ve Teslimi*, (UÜSBE, 2010), (Dnş: Yunus Vehbi Yavuz); Arif Atalay, *İslâm Hukukunda Kabz*, (NEÜSBE, 2012), (Dnş: Saffet Köse); M. Hadi Turan, *İslâm Hukukunda Kabz ve Hukukî Sonuçları*, (DÜSBE, 2016), (Dnş: Mesut Bayar)

³⁷⁷ Şevket Pekdemir, *Sözleşmelerde Cezâî Şart*, (OMÜSBE, 2013), (Dnş: Osman Şahin)

³⁷⁸ Burhan Erkuş, *İslâm Hukukunda Hukukî İşlemlerin Şarta Bağlılığı*, (OMÜSBE, 2005), (Dnş: Nihat Dalgın)

³⁷⁹ Hadi Ensar Ceylan, *İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığı*, (Ankara ÜSBE, 2017), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

³⁸⁰ Mahmut Samar, *İslâm Hukukunda Akitlerin Birleştirilmesi (Safkateyn) Yasağı ve Günümüz Finans Uygulamalarına Etkisi*, (NEÜSBE, 2018), (Dnş: Murat Şimşek)

³⁸¹ Alpaslan Alkış, *İslâm Hukuku Açısından Tüketicinin Korunması*, (NEÜSBE, 2012), (Dnş: Orhan Çeker)

³⁸² Abdüsselam Arı, *İslâm Hukukunda Rıza ile İrade Beyanı Arasında Uyumsuzluk*, (MÜSBE, 1996), (Dnş: Mehmet Erkal)

³⁸³ Ali Kumaş, *İslâm Borçlar Hukukunda Gabin*, (Selçuk ÜSBE, 2011), (Dnş: Ahmet Yaman)

³⁸⁴ Mehmet Onur, *İslâm Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler*, (AÜSBE, 2017), (Dnş: Ali İhsan Pala)

³⁸⁵ Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslâm Borçlar Hukukunda Garar*, (NEÜSBE, 2013), (Dnş: Ahmet Yaman)

³⁸⁶ Bedri Aslan, *İslâm Ticaret Hukukuna Göre Cehalet ve Güncel Akitlere Etkisi*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: Metin Yiğit)

³⁸⁷ İslam Demirci, *İslâm Borçlar Hukukunda Hata*, (Selçuk ÜSBE, 2011), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)

Akit çeşitlerinden bey akdi kapsamında karlı satış (murabaha) konusunda biri kâr hadlerine odaklanmak üzere³⁸⁸ iki tezin³⁸⁹ çalışıldığı görülmektedir. Aynı kapsamda elektronik ticaret,³⁹⁰ ma'dumun satışı³⁹¹ ve bu konunun alt başlığı niteliğinde selem ile istisna akitleri³⁹² de müstakil tez konusu olarak ele alınmıştır.

İcare,³⁹³ karz,³⁹⁴ vekalet,³⁹⁵ vedia³⁹⁶ ve sulh³⁹⁷ akitlerinin müstakil doktora tezleri olarak çalışıldığı görülmektedir.

Şirket sözleşmesi kapsamında altı farklı doktora tezinin hazırlanmış olması dikkat çekicidir. Genel olarak şirketlerin yapısına dair³⁹⁸ tezlerin yanı sıra farklı açılardan yapılan tasnifler doğrultusunda şirket türlerine ilişkin tezler de bulunmaktadır. Müdârebe,³⁹⁹ müzâraa,⁴⁰⁰ inan⁴⁰¹ şirketleri ile anonim şirketler⁴⁰² hakkında yapılan tezler ifade ettiğimiz durumun görünümü niteliğindedir.

- ³⁸⁸ Hamdi Döndüren, *İslâm Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, (Ankara ÜSBE, 1983), (Dnş: Abdülkadir Şener)
- ³⁸⁹ İsmail Cebeci, *Modern İslam İktisadi Literatüründe Murabaha Tartışmaları*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Mehmet Erkal)
- ³⁹⁰ Ahmet Bayraktar, *Elektronik Ortamda Gerçekleşen Alım Satım İşlemlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi (İslam Hukuku Açısından E-Ticaret)*, (Ankara ÜSBE, 2016), (Dnş: Şamil Dağcı)
- ³⁹¹ İsmail Bilgili, *İslâm Hukukunda Ma'dumun Satışı*, (Selçuk ÜSBE, 1999), (Dnş: Orhan Çeker)
- ³⁹² Hamza Aktan, *İslâm Borçlar Hukukunda Selem ve İstisna Akitleri*, (AÜSBE, 1976)
- ³⁹³ Ali Bardakoğlu, *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi*, (AÜSBE, 1982), (Dnş: Ali Şafak)
- ³⁹⁴ Süleyman Kaya, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazarî ve Tatbikî Olarak Karz İşlemleri*, (MÜSBE, 2007), (Dnş: Celal Yeniçeri)
- ³⁹⁵ Hasan Tanrıverdi, *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Vekalet Akdi*, (HÜSBE, 1998), (Dnş: Servet Armağan)
- ³⁹⁶ Mustafa Yıldırım, *İslâm Borçlar Hukukunda Vedia*, (DEÜSBE, 1996), (Dnş: Abdülkadir Şener)
- ³⁹⁷ Hasan Ellek, *İslâm Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması (Akitler Çerçevesinde)*, (UÜSBE, 2012), (Dnş: Ali Kaya)
- ³⁹⁸ Enver Osman Kaan, *İslam Hukukunda Şirket Yapısı ve Sürekliliği Sorunu*, (İÜSBE, 2016), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)
- ³⁹⁹ Osman Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku Özellikle Emek-Sermaye Şirketi (el-Mudâraaba)*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Salih Tuğ)
- ⁴⁰⁰ Hüseyin Kayapınar, *İslâm Hukukunda Ortaklık ve Kira Yoluyla Arazinin İşletilmesi*, (MÜSBE, 1993), (Dnş: Hayreddin Karaman); Ahmet Yılmaz, *İslâm Hukukunda Muzâraa (İslâm Hukukunda Ortaklıkla Arazi İşletilmesi)*, (HÜSBE, 1996), (Dnş: Servet Armağan)
- ⁴⁰¹ İsmail Büyükçelebi, *İslâm Hukukunda İnan Şirketi ve Nevileri*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Ali Şafak)
- ⁴⁰² Murtaza Köse, *İslâm Hukukunda Anonim Ortaklıklar*, (Ankara ÜSBE, 1996), (Dnş: Hamza Aktan)

Sarf akdi kapsamında değerlendirilebilecek dört tez hazırlanmıştır. Bunlardan ilki paranın fonksiyonlarına,⁴⁰³ ikincisi para kavramına,⁴⁰⁴ üçüncüsü günümüz para mübadelelerine⁴⁰⁵ odaklanmış, esasında farklı ifadelerle üç tezde aynı husus ele alınmıştır. Aynı kapsamda değerlendirilebilecek dördüncü tez ise bankacılıkta faizsiz işlemler hususundadır.⁴⁰⁶

Teminat akitleri çerçevesinde ise hem kefâlet⁴⁰⁷ hem de rehin⁴⁰⁸ müstakil tezler olarak çalışılmıştır.

Akdin sona ermesi kapsamında fesih konusu⁴⁰⁹ ile infisah olarak nitelendirilebilecek şekilde doğal afetlerin sözleşmelere etkisi⁴¹⁰ araştırma konusu yapılmıştır. Genel olarak fesih sebeplerinden biri olan muhayyerlikler⁴¹¹ ve özel olarak da ayıp muhayyerliği⁴¹² ele alınmıştır.

Borç kaynağı olan akitlere ilişkin ayrıntılı tahlillerin yanı sıra akit dışı sorumlulukların⁴¹³ da çalışıldığı görülmektedir. Bu kapsamda haksız fiiller ve sebepsiz zenginleşme önem arz etmekte olup; genel olarak hak-

⁴⁰³ Beşir Gözübenli, *İslâm'da Para ve Fonksiyonları*, (AÜSBE, 1986), (Dnş: Zahid Aksu)

⁴⁰⁴ Ali Keleş, *İslam'a Göre Para Kavramı*, (UÜSBE, 1998), (Dnş: Hamdi Döndüren)

⁴⁰⁵ Abdullah Durmuş, *Fikhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, (MÜSBE, 2008), (Dnş: Mehmet Erkal)

⁴⁰⁶ Servet Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fıkhdaki Yeri*, (MÜSBE, 2004), (Dnş: Celal Yeniçeri)

⁴⁰⁷ Abdullah Kahraman, *İslâm Borçlar Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı*, (MÜSBE, 1997), (Dnş: Hayreddin Karaman)

⁴⁰⁸ Recep Özdemir, *İslâm Borçlar Hukukunda Aynı Teminat*, (AÜSBE, 2016), (Dnş: Murtaza Köse)

⁴⁰⁹ Üveys Ateş, *İslâm Hukukunda Akitlerin Feshi ve Hukuki Sonuçları*, (FSMVÜSBE, 2019), (Dnş: Ahmet Efe)

⁴¹⁰ Mustafa Harun Kıyılık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Afetlerin Akitlere Etkisi*, (AÜSBE, 2016), (Dnş: Murtaza Köse)

⁴¹¹ Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, (OMÜSBE, 2016), (Dnş: Nihat Dalgın)

⁴¹² Ahmet Yaşar, *İslâm Borçlar Hukukuna Göre Satım Aktinde Ayıp Muhayyerliği ve Hukuki Sonuçları*, (DEÜSBE, 1994), (Dnş: Abdülkadir Şener)

⁴¹³ Kemal Yıldız, *İslâm Hukukunda Kusura Dayanmayan Akit Dışı Sorumluluk*, (MÜSBE, 1996), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

sız fiillerin,⁴¹⁴ özelde ise gasp ve itlafın⁴¹⁵ ve ayrıca sebepsiz zenginleşmenin⁴¹⁶ müstakil tez olarak ele alındığı müşahede edilmektedir.

Borcun sona ermesi kapsamında değerlendirilebilecek iki çalışma bulunmaktadır. Birincisi olağan sona erme yolu olan îfâ,⁴¹⁷ diğeri ise borçlu ya da alacaklının imkanı bulunduğu halde îfâ ya da tahsilden kaçınması anlamına gelen temerrüd⁴¹⁸ konusu ile ilgilidir. Borcun diğer sona erme yolları ise müstakil olarak ele alınmamıştır.

Ticaret hukuku kapsamında tüketicinin korunması,⁴¹⁹ elektronik ticaret⁴²⁰ ve kıymetli evrak⁴²¹ konularında çalışmalar yapılmıştır.

Eşya hukuku bağlamında değerlendirilebilecek tezlerin borçlar ve aile hukukuna kıyasla az olduğu ifade edilmelidir. Nitekim genel olarak hak kavramı,⁴²² mülkiyetin kazanılması ve kaybedilmesi⁴²³ ile ilgili birer, mülkiyetin sınırlandırılmasıyla ilgili biri istimlak kavramı ekseninde⁴²⁴ olmak üzere iki⁴²⁵ ve irtifak hakları çerçevesinde değerlendirilebilecek bir

⁴¹⁴ Ercan Eser, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*, (Ankara ÜSBE, 2007), (Dnş: Şamil Dağcı)

⁴¹⁵ Mehmet Şener, *Gasb ve İtlâfdan Doğan Mâli Sorumluluk*, (Ankara ÜSBE, 1983), (Dnş: Abdülkadir Şener)

⁴¹⁶ Muzaffer Şahin, *İslâm Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme*, (Ankara ÜSBE, 2000), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁴¹⁷ Bilâl Aybakan, *İslâm Hukukunda Borçların İfası*, (MÜSBE, 1996), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

⁴¹⁸ Rahmi Yaran, *İslâm Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü*, (MÜSBE, 1994), (Dnş: Fahrettin Atar)

⁴¹⁹ Alpaslan Alkış, *İslâm Hukuku Açısından Tüketicinin Korunması*, (NEÜSBE, 2012), (Dnş: Orhan Çeker)

⁴²⁰ Ahmet Bayraktar, *Elektronik Ortamda Gerçekleşen Alım Satım İşlemlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi (İslam Hukuku Açısından E-Ticaret)*, (Ankara ÜSBE, 2016), (Dnş: Şamil Dağcı)

⁴²¹ Abdülaziz Beki, *İslâm hukuku ve Türk mevzu hukukunda kıymetli evrak*, (EÜSBE, 1995), (Dnş: Halit Ünal)

⁴²² Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (MÜSBE, 2000), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)

⁴²³ Ömer Faruk Habergetiren, *İslâm Hukukunda Sermaye ve Sermaye Hareketleri (Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi)*, (HÜSBE, 2005), (Dnş: Mehmet Nuri Güler)

⁴²⁴ Dursun Aygün, *İslam Hukukunda İstimlak*, (SÜSBE, 1998), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)

⁴²⁵ Halit Çalış, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, (SÜSBE, 2001), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)

çalışma⁴²⁶ yapılmıştır. Zilyedlik konusunda yedi yıl arayla iki doktora tezinin hazırlanmış olması ise dikkat çekicidir.⁴²⁷

4.2.3. Kamu Hukuku

Bu alanda, kamu hukukunun genel gelişimine ilişkin tezlerin⁴²⁸ yanı sıra her bir hukuk dalının teferruatına dair tezlerin hazırlandığı görülmektedir.

Anayasa hukuku kapsamında değerlendirilebilecek tezlerden ilki anayasanın izahında ileri sürülen toplumsal sözleşme yaklaşımıyla ilgilidir.⁴²⁹ Bununla birlikte anayasa esaslarından şûrâ⁴³⁰ ve sınırlı iktidarın⁴³¹ müstakil tezler halinde ele alındığı görülmektedir. Anayasa hukuku bağlamında devletin yapısı,⁴³² unsurları ve fonksiyonlarının ayrıntılı olarak ele alındığı söylenebilir. Devletin insan unsuru kapsamında iki çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi genel olarak devlet içeri-
126
OMÜİFD
sindeki gayr-i müslimleri konu edinirken;⁴³³ diğeri alanı daha da daraltılarak ehl-i kitâba odaklanmıştır.⁴³⁴

Devletin egemenlik unsurunun⁴³⁵ yanı sıra ülke unsurunun⁴³⁶ da doktora tezi düzeyinde çalışıldığı görülmektedir. Bununla birlikte devle-

⁴²⁶ Mehmet Ergün, *İslâm Hukukunda Yapı Maliklerinin Kusursuz Sorumluluğu*, (UÜSBE, 2018), (Dnş: Ali Kaya)

⁴²⁷ Şevket Topal, *İslâm Hukukunda Zilyedlik*, (OMÜSBE, 2000), (Dnş: Muhsin Koçak); Zeki Yaka, *İslâm Hukukunda Zilyedlik*, (SÜSBE, 2007), (Dnş: Orhan Çeker)

⁴²⁸ Vecdi Akyüz, *Emevîlerin Kuruluş Devrinde İslâm Amme Hukukunun Gelişmesi*, (MÜSBE, 1989), (Dnş: Hayreddin Karaman)

⁴²⁹ Nurullah Güngör, *İslam Hukuku Bağlamında Yönetim ve Toplumsal Sözleşme Teorisi*, (EOGÜSBE, 2019), (Dnş: Abdullah Acar)

⁴³⁰ Fatih Okumuş, *İslami Hareketlerin "Şûrâ" Prensibi Karşısındaki Tutumu: İhvan ve Nahda Örneği*, (MÜSBE, 2019), (Dnş: Vecdi Akyüz)

⁴³¹ Halis Demir, *Devlet Kudretinin Sınırlanması Problemi Açısından Râşit Halifeler Dönemi*, (AÜSBE, 2003), (Dnş: Hamza Aktan)

⁴³² Mehmet Birsin, *Mâverî'nin Devlet Anlayışı*, (Ankara ÜSBE, 2004), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁴³³ Ahmet Bostancı, *İslam Kamu Hukukunda Gayri Müslimler (Hz. Peygamber Devri Uygulaması Temelinde)*, (MÜSBE, 1999), (Dnş: Hayreddin Karaman)

⁴³⁴ Yusuf Fidan, *İslam Hukukunda Ehl-i Kitab Kavramı ve Hükümleri*, (SÜSBE, 1998), (Dnş: Orhan Çeker)

⁴³⁵ Talip Türcan, *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri -Batı ve Türk Hukuku ile Mukayeseli Bir İnceleme*, (SDÜSBE, 1999), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

tin fonksiyonları genel olarak ele alınmasının yanı sıra⁴³⁷ belli zaman, mekan ya da kişi sınırlamasıyla yasama,⁴³⁸ yürütme⁴³⁹ ve yargı⁴⁴⁰ özelinde de ele alınmıştır. Bu konuların, sınırlama ölçütü olarak kullanılan zaman, mekan ve kişilerin değiştirilmesiyle yeni çalışmalara zemin teşkil edebileceği açıktır.

Anayasa hukukunun önemli konularından biri olan temel haklarla ilişkilendirilebilecek nitelikte yirminin üzerinde doktora tezinin hazırlandığı görülmektedir. İnsan hakları,⁴⁴¹ hak kavramı⁴⁴² ve hakkın düşmesi⁴⁴³ bu kapsamda yapılan genel çalışmalardır. Ayrıca gayrimüslim vatandaşların hakları⁴⁴⁴ ve Müslüman-gayrimüslim ilişkilerine⁴⁴⁵ dair çalışmalar da yapılmıştır. Bunun yanı sıra temel haklardan kişi dokunulmazlığı kapsamında birey-devlet ilişkisi,⁴⁴⁶ şahsiyet hakları,⁴⁴⁷ kişilik hakları⁴⁴⁸ ve ötenazi⁴⁴⁹ konularının ele alındığı müşahede edilmektedir.

- ⁴³⁶ Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Mefhûmu ve Hukûki Neticeleri*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Ali Şafak)
- ⁴³⁷ İzzet Sargın, *İslâm Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları*, (AÜSBE, 2001), (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ⁴³⁸ Muammer Vural, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Yasama Yetkisi (Hz. Ömer Dönemi)*, (AÜSBE, 2005), (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ⁴³⁹ Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi (11. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar)*, (İÜSBE, 2018), (Dnş: Necmettin Kızılkaya)
- ⁴⁴⁰ Hüseyin Çeliker, *İslâm Hukukunda Devlet-Yargı İlişkisi*, (Selçuk ÜSBE, 2001), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)
- ⁴⁴¹ Mustafa Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, (MÜSBE, 1994), (Dnş: Hayreddin Karaman)
- ⁴⁴² Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (MÜSBE, 2000), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)
- ⁴⁴³ Fatih Yakar, *İslam Hukukunda Hakkın Düşmesi*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Celal Yeniçeri)
- ⁴⁴⁴ Ali Aslan Topçuoğlu, *Temel Hak ve Özgürlükler Açısından İslâm Kamu Hukukunda Gayrimüslim Vatandaşların Hukukî Statüsü*, (AÜSBE, 2005), (Dnş: Davut Yaylalı)
- ⁴⁴⁵ Ümit Güler, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, (UÜSBE, 2015), (Dnş: Recep Cici)
- ⁴⁴⁶ Yusuf Eşit, *İslâm Kamu Hukukunda Devlet-Birey İlişkisi (Şâfiî Mezhebi Örneği)*, (DÜSBE, 2015), (Dnş: Abdülkerim Ünalın)
- ⁴⁴⁷ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *İslâm Hukukunda Şahsiyet Hakları*, (Ankara ÜSBE, 1991), (Dnş: İbrahim Çalışkan)
- ⁴⁴⁸ Samagan Myrzaibraimov [Mirzaibraimov], *İslam Hukukunda Kişilik Hakkının Temellendirilmesi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Bağlamında)*, (Ankara ÜSBE, 2008), (Dnş: İbrahim Çalışkan)
- ⁴⁴⁹ Tuba Baydar (Erkoç), *Fıkhî Açından Ötenazi ve Tedavinin Esirgenmesi*, (MÜSBE, 2017) (Dnş: Bilal Aybakan)

Temel haklardan fikir ve inanç hürriyeti ile ilişkilendirilebilecek çok sayıda tezin hazırlandığı görülmektedir. Doğrudan fikir ve inanç hürriyetini konu edinen iki tez hazırlanmıştır.⁴⁵⁰ Fikir hürriyetine dair bu iki tezin yanı sıra düşünce özgürlüğü⁴⁵¹ ve siyasi fikir hürriyeti⁴⁵² başlıklarıyla müstakil başka tezler de oluşturulmuş, İslam hukuku ile bazı devletlerin mevzuatları insan hakları bakımından mukayese edilmiştir.⁴⁵³ Bu kapsamda ortaya konan bir diğer çalışma azınlıkların ibadet haklarıyla ilgilidir.⁴⁵⁴

Temel haklardan sosyal güvenlikle ilgili dört tezin oluşturulması dikkat çekicidir. Bu tezlerde genel olarak sosyal güvenlik,⁴⁵⁵ sigorta,⁴⁵⁶ hayat sigortası⁴⁵⁷ ve sosyal güvenlik bakımından âkile⁴⁵⁸ konuları çalışılmıştır.

Mülkiyet hakkının⁴⁵⁹ yanı sıra eğitim-öğretim⁴⁶⁰ ve iletişim hakkının⁴⁶¹ da doktora tezi düzeyinde ele alındığı görülmektedir.

128

OMÜİFD

İdare hukuku bağlamında İslam idare hukukunun ortaya çıkışı⁴⁶² ve idarenin yargısal denetiminin⁴⁶³ çalışıldığı, bu alanda bunların dışında yeterli çalışmanın bulunmadığı söylenebilir.

⁴⁵⁰ Temel Şen, *İslâm Hukukunda Fikir ve İnanç Hürriyeti*, (OMÜSBE, 1999), (Dnş: Muhsin Koçak); Ahmet Güneş, *İslâm Kamu Hukukunda Fikir ve İnanç Hürriyeti*, (AÜSBE, 2003), (Dnş: Beşir Gözübenli)

⁴⁵¹ Ahmet Kurucan, *İslâm Hukukunda Düşünce Özgürlüğü*, (AÜSBE, 2006), (Dnş: Hamza Aktan)

⁴⁵² Ali Duman, *İslâm Hukukuna Göre Siyasi Fikir Hürriyeti*, (SÜSBE, 1999), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)

⁴⁵³ Munafis Hodza, *İslâm Hukukununun Tamdığı İnsan Hakları Bağlamında Kosova Anayasasında Din ve Düşünce Özgürlüğü*, (UÜSBE, 2017), (Dnş: Ali Kaya)

⁴⁵⁴ Muhammed Çuçek, *İslam Hukukunda Azınlıkların İbâdet Hakkı*, (İÜSBE, 2015), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

⁴⁵⁵ Faruk Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, (AÜSBE, 1985), (Dnş: Zahid Aksu)

⁴⁵⁶ Nihat Dalgın, *İslâm Hukukuna Göre Sigorta*, (OMÜSBE, 1994), (Dnş: Muhsin Koçak)

⁴⁵⁷ Hadi Sağlam, *İslâm Hukuku Açısından Hayat Sigortası*, (AÜSBE, 2001), (Dnş: Beşir Gözübenli)

⁴⁵⁸ Kaşif Hamdi Okur, *İslâm Hukukunda Âkile Kurumu ve Sosyal Güvenlik Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara ÜSBE, 2003), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁴⁵⁹ Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, (Ankara ÜSBE, 1979) (Dnş: Hüseyin Atay)

⁴⁶⁰ Davut Okçu, *İslâm Hukukunda Eğitim ve Öğretim Hakkı*, (HÜSBE, 2003), (Dnş: Şamil Dağcı)

⁴⁶¹ Ali Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku*, (OMÜSBE, 1995), (Dnş: Muhsin Koçak)

Uluslararası hukuk bağlamında dokuz doktora tezi hazırlanmıştır. İslam'a göre uluslararası hukukun temel ilkelerinden biri olan tebliğ ve cihat müstakil bir tez olarak çalışılmış,⁴⁶⁴ genel olarak dostane ilişkilerin⁴⁶⁵ yanı sıra dostane ilişki türlerinden bir olan "andlaşma imzalamak"⁴⁶⁶ müstakil tezlerle ele alınmıştır. Hasmane ilişki türlerinden savaş⁴⁶⁷ ve misliyle mukabele⁴⁶⁸ de ayrı çalışmalarla tetkik edilmiştir. Dârulislam ve dârulharb ayırımına bağlı olarak ülke kavramı⁴⁶⁹ ve gayrimüslim ülke kanunlarının bağlayıcılığı⁴⁷⁰ uluslararası hukuk çerçevesinde karşımıza çıkan diğer çalışmalardır.

Deniz hukukunun iki teze⁴⁷¹ çalışılması dikkat çekici olup, bunun devamı niteliğinde uluslararası deniz hukukunun farklı boyutlarıyla tahlil edilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca uluslararası hava hukuku ve uzay hukuku da doktora tezi düzeyinde çalışılmalı, bu alanlarda ciddi mesai ortaya konmalıdır.

Devletler umumî hukuku (uluslararası hukuk) kadar olmamakla birlikte devlet hususî hukukunda da çalışma yapılmış olması,⁴⁷² hukukun

⁴⁶² Mehmet Nuri Güler, *İslâm İdare Hukukunun Ortaya Çıkışı (Hz. Peygamber ve Raşit halifeler Dönemlerinde İdarenin Kuruluşu, İşleyişi ve Denetlenmesi)*, (EÜSBE, 1995), (Dnş: Cihat Tunç)

⁴⁶³ Şahban Yıldırım, *İslâm Hukukunda İdarenin Yargı Denetimi*, (Ankara ÜSBE, 2007), (Dnş: Selahattin Eroğlu)

⁴⁶⁴ Veynel Nargül, *Kur'ân ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihâd*, (AÜSBE, 2005), (Dnş: Hamza Aktan)

⁴⁶⁵ Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Barış Temeline Dayanan Devletlerarası İlişkiler*, (MÜSBE, 1996), (Dnş: Salih Tuğ)

⁴⁶⁶ Şemsettin Ulusal, *İslâm Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar*, (Ankara ÜSBE, 2006), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁴⁶⁷ Ahmet Özdemir, *İslâm Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yoluyla Sağlanması*, (Ankara ÜSBE, 2008), (Dnş: Şamil Dağcı)

⁴⁶⁸ Yakup Mahmutoğlu, *İslam Hukukunda Uluslararası Uyuşmazlıkların Çözümünde Mukâbele Uygulamaları*, (SDÜSBE, 2012), (Dnş: Talip Türcan)

⁴⁶⁹ Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Mefhûmu Ve Hukûki Neticeleri*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Ali Şafak)

⁴⁷⁰ Muammer Arangül, *İslâm Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, (MÜSBE, 2015), (Dnş: Bilal Aybakan)

⁴⁷¹ M. Abdülmecit Karaaslan, *İslam Deniz Ticaret Hukukunda Hukukî Sorumluluk*, (SDÜSBE, 2009), (Dnş: Talip Türcan); Metin Ceylan, *İslâm Hukukunda Suların Statüsü*, (OMÜSBE, 2003), (Dnş: Muhsin Koçak)

⁴⁷² Ayten Erol (Vahapoğlu), *İslâm Devletler Hususi Hukukunda Yabancı Unsurlu İhtilâflar (Şahıs, Aile, Miras)*, (Ankara ÜSBE, 2004), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

bir alanının bütünüyle ihmal edilmiş olmaması bakımından değer taşımaktadır.

Mâlî hukuk alanında değerlendirilebilecek beş tez bulunmaktadır. Bütçe,⁴⁷³ vergi,⁴⁷⁴ mâlî piyasa araçları,⁴⁷⁵ gelir dağılımı⁴⁷⁶ ve İslam iktisat tarihi⁴⁷⁷ bu kapsamda ele alınan konulardır. Zekatla ilgili olarak ibadetler kısmında ele aldığımız tezler de düşünüldüğünde mâlî hukuka ilişkin kayda değer sayıda tez çalışmasının yapıldığı söylenebilir. Mali hukuk bağlamında fey gelirleri ve ganimetler özellikle humus muhtemel araştırma alanları olarak düşünülebilir.

Ceza hukukunun oldukça ayrıntılı bir şekilde doktora düzeyinde çalışıldığı görülmektedir. Ceza hukukunun geneline dair çalışmalar arasında ceza-ahlak ilişkisi olarak nitelendirilebileceğimiz alanda iki tezin hazırlandığı görülmektedir.⁴⁷⁸ Ceza hukukunun genel ilkesi niteliğindeki suç-ceza dengesi de iki farklı tezle ele alınmıştır.⁴⁷⁹

130

OMÜİFD

Ceza hukukunun uygulanması teorik⁴⁸⁰ ve pratik açıdan ele alınmış, zaman sınırlamasıyla tanzimat sonrası,⁴⁸¹ mekan sınırlamasıyla Afganis-

⁴⁷³ Celal Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi Hukuku ve İlgili Müesseselerin Ortaya Çıkışı*, (AÜSBE, 1983), (Dnş: Salih Tuğ)

⁴⁷⁴ Mehmet Erkal, *İslâm Vergi Hukuku (Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler devri)*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Salih Tuğ)

⁴⁷⁵ Aytaç Aydın, *İslâm Hukuku Açısından Malî Piyasa ve Malî Piyasa Araçları*, (Selçuk ÜSBE, 2001), (Dnş: Orhan Çeker)

⁴⁷⁶ Osman Eskicioğlu, *İslâm Ekonomisinde Gelir Dağılımı*, (AÜSBE, 1979)

⁴⁷⁷ Ebu'l-Kasım İctihadi, *Hulefâ-y-i Râşidîn Devrinde İslâm İktisadiyatı Tarihi*, (Ankara ÜSBE, 1958)

⁴⁷⁸ Mustafa Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukukunda İnsani Esaslar Üzerine Bir Deneme*, (AÜSBE, 1975); Ünal Yerlikaya, *Hukuk-Değer İlişkisi Açısından İslâm Ceza Hukuku Normları*, (SDÜSBE, 2012), (Dnş: Talip Türcan)

⁴⁷⁹ Suat Erdoğan, *Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu*, (İÜSBE, 2014), (Dnş: Abdülaziz Bayındır); Murat Polat, *İslam Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasında Denge*, (AÜSBE, 2015), (Dnş: Davut Yaylalı)

⁴⁸⁰ Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Yürürlüğü*, (UÜSBE, 1998), (Dnş: Hamdi Döndüren)

⁴⁸¹ Said Nuri Akgündüz, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulanması*, (MÜSBE, 2010), (Dnş: Celal Yeniçeri)

tan⁴⁸² ve Pakistan⁴⁸³ ceza hukuku uygulamaları müstakil tezlerle çalışılmıştır.

Suçun unsurları kapsamında değerlendirilecek birçok çalışma yapılmıştır. Doğrudan kanunîlik unsurunun⁴⁸⁴ yanı sıra cezaların belirlenmesinde devlet başkanının rolü,⁴⁸⁵ ceza kurallarının uygulanmasında yorum vasıtaları⁴⁸⁶ ve ceza kurallarının kişi bakımından uygulanması yönüyle gayrimüslimler⁴⁸⁷ doktora tezi olarak çalışılmıştır.

Suçun maddi ve manevi unsurları birleştirilerek bir tezde⁴⁸⁸ çalışmanın yanı sıra ayrı olarak farklı açılardan birçok tezde de ele alınmıştır. Maddi unsur bağlamında teşebbüs kavramının yanı sıra iki farklı tezle iştirak hali araştırılmıştır.⁴⁸⁹ Manevi unsur kapsamında özellikle ehliyet konusuyla ilgili çalışmalar dikkat çekmektedir. Nitekim bu mesele taksir,⁴⁹⁰ cezâ sorumluluk,⁴⁹¹ cezâ ehliyeti,⁴⁹² cezaî ehliyeti etkileyen durumlar⁴⁹³ ve çocuk⁴⁹⁴ odağında ayrı tezler halinde çalışılmıştır.

-
- ⁴⁸² Mehtarkhan Khwajamir, *Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*, (NEÜSBE, 2015), (Dnş: Halit Çalış)
- ⁴⁸³ M. Kamil Yaşaroğlu, *Pakistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*, (MÜSBE, 1996), (Dnş: Fahrettin Atar)
- ⁴⁸⁴ Bayram Demir, *İslâm Ceza Hukukunda Kânunîlik İlkesi*, (AÜSBE, 2001), (Dnş: Mustafa Bakır)
- ⁴⁸⁵ Rifat Uslu, *İslam Hukukunda Devlet Başkanının Suç ve Ceza Belirleme Yetkisi*, (SÜSBE, 1998), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)
- ⁴⁸⁶ Ömer Faruk Altıntaş, *Türk ve İslam Hukukuna Göre Cezai Kuralların Anlam Bakımından Uygulanmasında Yorum Vasıtaları*, (OMÜSBE, 1999), (Dnş: Muhsin Koçak)
- ⁴⁸⁷ İbrahim Çalışkan, *İslâm Ceza Hukukunda Gayr-ı Müslimlerin Statüsü*, (Ankara ÜSBE, 1986), (Dnş: Abdülkadir Şener)
- ⁴⁸⁸ Ahmet Aydın, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)*, (MÜSBE, 2013), (Dnş: İbrahim Kafi Dönmez)
- ⁴⁸⁹ Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak*, (Selçuk ÜSBE, 2000), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu); Halkuk Songur, *İslâm ceza hukukunda suçta iştirak teorisi: Mukayeseli bir inceleme*, (SDÜSBE, 2001), (Dnş: Hasan Ali Görgülü)
- ⁴⁹⁰ H. Murat Kumbasar, *İslâm Ceza Hukukunda Taksirli Suçlar*, (AÜSBE, 2000), (Dnş: Beşir Gözübenli)
- ⁴⁹¹ Hüseyin Esen, *İslâm Hukukunda Cezâ Sorumluluk*, (MÜSBE, 2002), (Dnş: Celal Yeniçeri)
- ⁴⁹² Talip Atmaca, *İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti*, (Ankara ÜSBE, 2002), (Dnş: İbrahim Çalışkan)
- ⁴⁹³ Mücahit Çolak, *İslâm Hukukunda Ceza Ehliyetini Etkileyen Durumlar*, (AÜSBE, 2003), (Dnş: Davut Yaylalı)
- ⁴⁹⁴ Üzeyir Köse, *İslam Ceza Hukukunda Fail ve Mağdur Olarak Çocuğun Durumu*, (KMSİÜSBE, 2017), (Dnş: Nuri Kahveci)

Suçun unsurlarından biri olan hukuka aykırılık kapsamında değerlendirilen konulardan zarûret⁴⁹⁵ hali müstakil tez olarak çalışılmışsa da hukuka uygunluk sebeplerinden hakkın kullanımı, görevin ifası ve meşrû müdafaa müstakil tezler halinde ele alınmamıştır.

Suçun özellikle maddi ve manevi unsurları ile doğrudan ilişkilendirilebilecek olan konulardan nitelikli haller kapsamında cezayı ağırlaştırıcı nedenler⁴⁹⁶ ve hakkın kötüye kullanılması⁴⁹⁷ şeklinde iki çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede zamandan, mekandan, kişiden ve suçun şeklinden kaynaklanan nitelikli hallerin ayrı bir çalışmaya konu olabileceği ifade edilmelidir.

“Suç”un yanı sıra ceza hukukunun iki temel kavramından biri olan “ceza” bağlamında cezaların gayeleri⁴⁹⁸ ve çeşitleri başta olmak üzere birçok araştırma yapılmıştır. İffete iftira,⁴⁹⁹ zinâ,⁵⁰⁰ hırsızlık,⁵⁰¹ terör,⁵⁰² isyan⁵⁰³ ve irtidat⁵⁰⁴ suçları müstakil tezler halinde çalışılmıştır. Had suçlarından olan sarhoş edici içki içmenin müstakil tez olarak çalışılmaması ise dikkat çekicidir.

⁴⁹⁵ Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*, (AÜSBE, 1981), (Dnş: Zahid Aksu)

⁴⁹⁶ Adnan Koşum, *İslâm Hukukunda Cezayı Ağırlaştırıcı Nedenler*, (MÜSBE, 1999), (Dnş: Mehmet Erkal)

⁴⁹⁷ Abdülkerim Ünalın, *İslâm Hukuku Açısından Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması*, (DEÜSBE, 1995), (Dnş: Abdülkadir Şener)

⁴⁹⁸ Nazım Büyükbaş, *Klasik İslam Hukukçularına Göre Cezalandırmanın Gayesi*, (EÜSBE, 2012), (Dnş: Şükrü Selim Has); Adem Yıldırım, *Kur'an-Sünnet Işığında Cezanın Amacı*, (İÜSBE, 2013), (Dnş: Abdülaziz Bayındır)

⁴⁹⁹ Hasan Doğan, *İslâm Hukukunda İftira Suçu ve Cezası*, (Ankara ÜSBE, 2008), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁵⁰⁰ İsmail Acar, *İslâm Hukukunda Zina Suçu ve Cezası Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (DEÜSBE, 1999), (Dnş: Abdülkadir Şener)

⁵⁰¹ Ömer Menekşe, *XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hırsızlık Suçu ve Cezası*, (MÜSBE, 1998), (Dnş: Ali Bardakoğlu)

⁵⁰² Fekri Shaban, *İslâm Hukukunda Hirâbe (Eşkiyalık) Suçu*, (MÜSBE, 2002), (Dnş: Fahrettin Atar)

⁵⁰³ Adnan Akalın, *İslâm Hukukunda Devlete İsyân Suçu*, (Ankara ÜSBE, 2015), (Dnş: Şamil Dağcı)

⁵⁰⁴ Fatih Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, (ÇÜSBE, 2014), (Dnş: Nasi Aslan)

Kıyas suç ve cezaları kapsamında müessir fiiller⁵⁰⁵ ile öldürme suçu ve cezası iki farklı tezle çalışılmıştır.⁵⁰⁶ Ancak bunun sadece kıyasla ilgili olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü zina, terör ve irtidat suçları sebebiyle de öldürme cezası söz konusudur.

Tazir cezaları Osmanlı örneği⁵⁰⁷ ve hapis cezası⁵⁰⁸ bağlamında olmak üzere iki tezle ele alınmıştır. Günümüz şartlarında çeşitli tazir alternatiflerinin meşruiyet analizi ayrı bir çalışma konusu olabilecek durumdadır.

Yargılama hukuku kapsamında adliye teşkilatının genel⁵⁰⁹ ve Hokand Hanlığı özelinde⁵¹⁰ tez olarak çalışıldığı görülmektedir. Muhakeme usulü⁵¹¹ gibi genel olarak yargılama hukukunu konu alan tezlerin yanı sıra bilirkişilik⁵¹² ve ispat vasıtalarını konu edinen tezler de hazırlanmıştır. Doğrudan ikrar⁵¹³ ve karine⁵¹⁴ deliline dair özel çalışmalarla birlikte genel olarak delil isimlendirmesiyle,⁵¹⁵ beyyine külfeti ve ispat esasları⁵¹⁶ kapsamında ispat vasıtalarına dair çalışmalar da yapılmıştır. İspat sürecinde kullanılan vasıtalar gibi cezayı hafifleten ya da düşüren sebepler de önem arz etmektedir. Bu bağlamda ispat vasıtaları ve cezayı düşüren

⁵⁰⁵ Şamil Dağcı, *İslâm Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller ve Cezaları*, (Ankara ÜSBE, 1992), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁵⁰⁶ Müntheha Maşalı, *Mukayeseli Hukukta Ölüm Cezası ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, (MÜSBE, 2002), (Dnş: Ali Bardakoğlu); Mehmet Köroğlu, *İslâm Ceza Hukukunda Ölüm Cezası ve İnfâz Usulleri*, (AÜSBE, 2004), (Dnş: Hamza Aktan)

⁵⁰⁷ Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, (NEÜSBE, 2017), (Dnş: H. Tekin Gökmenoğlu)

⁵⁰⁸ Mehmet Zeki Uyanık, *İslâm Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*, (NEÜSBE, 2015), (Dnş: Saffet Köse)

⁵⁰⁹ Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatının Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, (AÜSBE, 1975), (Dnş: Salih Tuğ)

⁵¹⁰ Aiiitmatat Kariev, *Orta Asya'da İslâm Yargı Teşkilâtı ve İşleyişi (1709-1876 Hokand Hanlığı ve 1865-1928 Rus İşgali Süreci Örneği)*, (MÜSBE, 2016), (Dnş: Fahrettin Atar)

⁵¹¹ Abdülaziz Bayındır, *Şer'iyeye Sicilleri Işığında Osmanlılarda Muhakeme Usulleri*, (AÜSBE, 1984), (Dnş: Salih Tuğ)

⁵¹² İbrahim Tüfekçi, *Şer'iyeye Sicilleri Işığında İslâm Yargılama Hukukunda Bilirkişilik*, (MÜSBE, 2000), (Dnş: Ali Bardakoğlu)

⁵¹³ Ahmet Duran, *İslâm Hukukunda İkrar ve Hükmü*, (HÜSBE, 2000), (Dnş: Servet Armağan)

⁵¹⁴ M. Fatih Turan, *İslam Hukukunda Karine*, (AÜSBE, 2011), (Dnş: Davut Yaylalı)

⁵¹⁵ H. Salih Yavuzer, *İslâm Yargılama Usulünde Deliller ve Takdiri*, (Ankara ÜSBE, 1985), (Dnş: Abdülkadir Şener); Davut Yaylalı, *İslam Hukukunda Adli Deliller*, (UÜSBE, 1984), (Dnş: Fahrettin Atar)

⁵¹⁶ Sahip Beroje, *İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda Beyyine Külfeti ve İspata Hakim Esaslar*, (AÜSBE, 1999), (Dnş: Hamza Aktan)

sebepler⁵¹⁷ ve doğrudan cezayı hafifleten sebeplerle ilgili⁵¹⁸ birer tez, bu sebeplerden olan tövbe⁵¹⁹ ve af⁵²⁰ içinse müstakil tezler hazırlanmıştır.

Tıp hukuku kapsamında değerlendirilebilecek beş farklı doktora tezi müşahede edilmektedir. Bunlardan birincisinde hasta haklarına,⁵²¹ ikincisinde tıbbî müdahalelerde hukukî sorumluluğa,⁵²² üçüncüsünde biyoetik meselesine,⁵²³ diğer ikisinde de organ nakline⁵²⁴ odaklanılmıştır.

Günümüzde müstakil hukuk dalı olma yolunda ilerleyen infaz hukukuna dair bir çalışmanın⁵²⁵ yapılmış olması da dikkat çekmektedir.

Sonuç

1970 yılından 2020 yılına kadarki elli yıllık süreçte Türkiye’de İslam hukuku alanında hazırlanan doktora tezleri üzerine yaptığımız tasnif ve tahlile bağlı olarak ulaştığımız sonuçların İslam hukuku doktora çalışmalarının mecrasının tespiti ve geleceğine dair fikir oluşturmayı ve perspektif kazandırmayı amaçladığını söyleyebiliriz.

Bu çerçevede hukuk tarihi bağlamında yapılan değerlendirmede ilk yedi asra ilişkin tezlerde nispeten yoğunluğun olması, genel olarak son dört asra dair çalışmaların azlığı, on bir ve on üçüncü asır kapsamında herhangi bir müellif veya eserin ele alınmamış olması dikkat çekici niteliktedir.

⁵¹⁷ Abbas Abdolokolankouh, *İslâm Hukukunda Suçun İspat Yolları ve Cezayı Düşüren Sebepler*, (AÜSBE, 2017), (Dnş: Davut Yaylalı)

⁵¹⁸ Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukukunda Hafifletici Sebepler*, (Selçuk ÜSBE, 1999), (Dnş: Mustafa Uzunpostalcı)

⁵¹⁹ Ahmet Gelişgen, *İslâm Hukukunda Tövenin Hadd Cezalarına Etkisi*, (Ankara ÜSBE, 2004), (Dnş: İbrahim Çalışkan)

⁵²⁰ Yüksel Salman, *İslâm Ceza Hukukunda Af*, (Selçuk ÜSBE, 2005), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)

⁵²¹ Ahmet Hamdi Yıldırım, *İslam Hukukunda Hasta Hakları*, (MÜSBE, 2014), (Dnş: Rahmi Yaran)

⁵²² Ahmet Ekşi, *İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, (Selçuk ÜSBE, 2010), (Dnş: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu)

⁵²³ Nurten Zeliha Şahin, *İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)*, (SDÜSBE, 2013), (Dnş: Adnan Koşum)

⁵²⁴ Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*, (Sakarya ÜSBE, 2017), (Dnş: H. M. Günay); Roumaïssa Sid, *Organ Naklindeki Yeni Gelişmelerin İslam Hukukuna Göre Değerlendirilmesi*, (NEÜSBE, 2019), (Dnş: Abdullah Acar)

⁵²⁵ Mustafa Özgür, *İslam Ceza Hukukunda İnfaz*, (SDÜSBE, 2019) (Dnş: Haluk Songur)

Sadru's-Şehid'in iki eserinin⁵²⁶ tahkikinin yapılması dikkat çekmektedir. Bir fakihin bütün eserlerinin tahkik edilip yayın hayatına kazandırılması yönünde bir bakış açısını ortaya çıkarmaktadır.

Hukuk tarihi bağlamında değerlendirilebilecek tezlerde dönemlendirme bakımından birliğin ya da benzerliğin var olduğunu söylemek mümkün görünmemekte, tezlerde birbirinden oldukça farklı dönemlendirmeler yapılmakta, "tanzimat dönemi" gibi İslam hukuk tarihi bakımından anlamı sorgulanabilecek isimlendirmeler de kullanılmaktadır.

Hukuk tarihi kapsamında konu, zaman, mekan ya da şahıs sınırlaması ile daha birçok tezin hazırlanabileceği görülmektedir.

Hukuk coğrafyası perspektifiyle yapılan tasnifte belli şehirlerin şer'iyeye sicillerinin yeni tezler için zemin teşkil ettiği, Hicaz, Endülüs, Semerkand gibi önemli hukuk coğrafyalarının farklı açılardan çalışılabileceği müşahede edilmektedir.

Mezhepler ekseninde yapılan tasnifle rey-hadis ve muhatti-musavvibe ayrışmasından yaşayan-yaşamayan, sünnî-şîi ayrımına kadar birçok mezhebin ele alındığı tespit edilmiştir. Halkın çoğunluğunun Hanefi olması itibariyle Hanefî mezhebi odağında hazırlanan tezlerin yoğunluğu, buna karşılık Maliki ve Hanbelî mezheplerine dair çalışmaların yok denecek kadar az olması dikkat çekmektedir.

Yapılan incelemede silsile halinde devam ettirilmesi mümkün olan konular müşahede edilmiştir. Örnek vermek gerekirse Hanefî çözümleri ile Buharî rivayetlerinin muvafakati namazla sınırlı olmak üzere çalışılmıştır. Ancak bu konunun aynı yaklaşımla diğer ibadetler ve hukuk dalları bağlamında da çalışılması, silsile halinde devam ettirilmesi mümkündür.

Hanefiler özelinde hakikat-mecaz ayrımı çalışılmışken, açıklık ve kapalılık bakımından lafızların çalışılmamış olması dikkat çekicidir.

⁵²⁶ *Umdetü'l-fetâvâ*, Konya, 2010; *Kitâbü'l-vâkûât*, Konya, 2018

Mezhepler ekseninde yapılan tasnifte, bir mezhebe odaklanmak suretiyle belli bir fûru konusunun ele alınması şeklindeki yaklaşımın fazlasıyla benimsenmediği tespit edilmektedir. Konular çoğunlukla bir mezhep odağında değil de mukayeseli olarak ele alınmış, tetkik edilmiştir. Ayrıca iki mezhebin mukayesesi suretiyle yapılacak çalışmaların da birçok yeni teze zemin teşkil ettiği söylenebilir.

Fıkıh usulü bağlamında fakihlerin usûl anlayışlarının daha birçok teze temin teşkil edebilecek önemli bir mecra olduğu söylenebilir. Belli fakihlerin usûl görüşleri müstakil tezler halinde ele alınmışsa da birçok fakihin usûl görüşü çalışılmamıştır ve bunlar müstakil tezler halinde ele alınabilecek durumdadır.

Aslî ve fer'î deliller ayrı ayrı müstakil tezlerle ele alınmış hatta kıyas gibi bazı delillerle ilgili birçok tez hazırlanmış olmasına karşılık sahabe kavli müstakil tez olarak çalışılmamıştır. Bunun yanı sıra lafız bahislerinde delâlet ve tercih dışındaki tearuzu giderme yolları, çalışılmayan konular arasında dikkat çekmektedir.

Fürû fıkha ilişkin tezlere baktığımızda yaptırım türlerinden bir kısmının birden çok teze çalışılmasına karşılık cebrî icrâ ve fesâdın çalışılmadığını müşahede etmekteyiz.

Özellikle ibadetler alanındaki tezlerin nispeten azlığı dikkat çekmekte olup, bunun teabbüdî alanın karakterinin tabîi sonucu olduğu, ibadetlerin süreç içerisinde bütünüyle belirginleştiği, birçok ibadet için tez boyutunda ele alınma gerekliliğinin oluşmadığı söylenebilir.

Kişiler hukukunda ehliyet arızalarından ikrah müstakil teze ele alındığı halde diğer ehliyet arızaları müstakil tezler halinde çalışılmamıştır. Tıp alanındaki ilerlemeleri göz önündeki bulundurarak örneğin akıl hastalığını (cünûn) ifade eden hastalık türlerinin neler olduğu, bunların ehliyete etki düzeyleri ya da ateh doktora düzeyinde ele alınabilir.

Aile hukuku kapsamında gerek evlenme engelleri gerek nihakın sonuçları ve gerekse evliliğin sona ermesi bakımından doktora düzeyinde

yeterli çalışmanın yapıldığı söylenemez. Diğer kategorilerde yapılan çalışmalarla koordineli olarak bu alanda yeni çalışmalar yapılabilir.

Borçlar hukukunun diğer hukuk dallarına kıyasla daha ayrıntılı çalışıldığı, bu alanda çok sayıda tezin hazırlandığı söylenebilir. Akitlerin her biri müstakil tezler olarak çalışılmış, hatta bazı akitlerle ilgili birden çok tez hazırlanmıştır. Borcun sona erme yollarından fesih müstakil olarak ele alınmış, ancak diğer sona erme şekillerine dair müstakil çalışmalar yapılmamıştır.

Kamu hukuku bağlamında özellikle Anayasa hukuku alanında hazırlanan tezlerin yoğunluğu dikkat çekici niteliktedir. Anayasanın izahından, anayasa esaslarına, devletin yapısına, fonksiyonlarına ve unsurlarına kadar birçok konu doktora tezi olarak çalışılmıştır. Anayasa hukukunun önemli konularından biri olan temel haklar bağlamında çok sayıda çalışmanın yapılmış olması da vurgulanması gereken bir husustur.

Uluslararası hukuk kapsamında diplomasi gibi dostane ilişki görüşmelerinin yanı sıra uluslararası deniz hukuku, hava hukuku ve uzay hukukunun da doktora düzeyinde çalışılması gerekmektedir.

Çok sayıda doktora tezinin hazırlandığı hukuk dallarından biri ceza hukukudur. Suçun unsurları ve cezalar müstakil tezlerle ele alınmıştır. Ancak bu alanda da çalışmaya açık konular tespit etmek mümkündür. Nitekim hukuka uygunluk sebepleri, hadlerden sarhoş edici içki içme suçu, zamandan, mekandan, kişiden ya da suçun işlenme şekliinden kaynaklanan nitelikli haller ve günümüzde muhtemel tazir cezaları çalışılabilecek konular arasında yer almaktadır.

İspat vasıtalarından bir kısmı müstakil tezler halinde ele alınmışsa da birçoğu doktora düzeyinde çalışılmamıştır.

Bu tespitler "doktora düzeyi" dikkate alınarak yapılmıştır. Çünkü doktora tezleri beş öğretim üyesinin onayından geçen, devletin resmi kurumlarınca onaylanan, diğer bilimsel eserlere göre farklı bir mahiyet arz eden çalışma alanını oluşturmaktadır.

Gerek araştırmacı gerek danışman ve gerekse jüri üyeleri bakımından kayda değer bir mesaiyi ifade eden doktora tezlerinin bir kısım risk ve olumsuzluklardan arındırılması önem arz etmektedir. Bu risk ve olumsuzlukların başında tekrarlar gelmektedir. Mesele cezaî ehliyetle ilgili 2002 yılında iki, 2003 yılında bir tez toplamda üç tez tamamlanmış, aynı konuda üç doktora tezi hazırlanmıştır. Bu hem kamu kaynaklarının, hem de araştırmacıların mesailerinin israfı anlamına gelmektedir. 2010, 2012 ve 2016 yıllarında kabz konusunda hazırlanan üç tez de aynı şekilde değerlendirilebilir. Suça iştirak konusu 2000 ve 2001 yıllarında tamamlanan iki çalışmayla mükerrer olarak ele alınmıştır. Fikir ve inanç hürriyeti 1999'da iki, 2003'te bir ve 2006'da tamamlanan bir teze benzer biçimde ele alınmıştır. Cezaların amaçları, ölüm cezası, zilyetlik ve mecaz konularında da mükerrer çalışmalar bulunmaktadır.

138

OMÜİFD

Hukuk dalları dikkate alındığında en fazla tezin borçlar ve ceza hukuku alanlarında hazırlandığı görülmektedir.

Devam etmekte olan İşlam hukuku tezleri dikkate alınarak genel değerlendirme yapıldığında, özellikle ekonomik güncel kavram ve kurumların nispeten ön planda olduğu, bunun ötesinde yaptığımız çalışma ile ortaya çıkan mecranın ana hatlarıyla devam ettirildiği, eser çalışmalarına odaklanıldığı, mükerrer çalışmaların mevcudiyeti tespit edilebilmektedir.

Türkiye'de pozitif hukuk çerçevesinde hazırlanan doktora tezleri ile yapılacak karşılaştırmada pozitif hukuk bağlamındaki tezlerin daha çok pratiğe odaklandığı söylenebilecekse de gerek kapsam gerekse derinlik bakımından İşlam hukuku doktora tezlerinin daha ileri bir durumda olduğu ifade edilebilir.

Türkiye'de İşlam hukuku alanında hazırlanan tezlerle diğer ülkelerde hazırlanan tezler karşılaştırıldığında da önemli veriler ortaya çıkmaktadır. Özellikle Arap üniversitelerinde hazırlanan doktora tezlerinin önemli bir kısmının tahkik niteliğinde, Malezya'da hazırlanan İşlam hukuku doktora tezlerinde ekonomik meselelerin ön planda olduğu müşahede edilmektedir.

Her ne kadar çalışmanın sonunda genel değerlendirme verilmişse de Türkiye’de pozitif hukuk alanında hazırlanan tezlerle İslam hukuku doktora tezlerinin mukayesesi ve Türkiye’deki İslam hukuku tezleri ile diğer ülkelerdeki İslam hukuku tezlerinin karşılaştırılmasının ayrı bir araştırma konusu olduğunu ifade etmek gerekir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. İslâm aile hukukunda kadınlara tanınan mali haklar. AÜSBE, 1994.
- Ak, Ayhan. *İslâm Hukukunda Şer’îlik*. OMÜSBE, 2012.
- Akpınar, Muhammet Raşit. Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi. GÜSBE, 2017.
- Akyüz, Vecdi. Emevilerin kuruluş devrinde İslâm amme hukukunun gelişmesi. MÜSBE 1989.
- Arangül, Muammer. İslâm Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı. MÜSBE, 2015.
- Araz, Yunus. İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini. AÜSBE, 2016.
- Atar, Fahrettin. İslâm adliye teşkilatının ortaya çıkışı ve işleyişi, AÜSBE, 1975.
- Aydın, Ahmet. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik. MÜSBE, 2013.
- Başoğlu, Tuncay. Hicrî beşinci asır fıkıh usûlü eserlerinde illet tartışmaları, MÜSBE, 2001
- Baysa, Hüseyin. Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat. OMÜSBE, 2011.
- Bilgili, İsmail. *İslâm hukukunda ma’dumun satışı*. Selçuk ÜSBE, 1999.
- Candan, Abdurrahman. İslâm hukukunda illet tespit yöntemleri (Ta’lîl). Selçuk ÜSBE, 2005.
- Ceylan, Hadi Ensar. İslam Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığı. Ankara ÜSBE, 2017.
- Cici, Recep. Kuruluştan Fatih devrinin sonuna kadar Osmanlılarda fıkıh çalışmaları MÜSBE, 1994.
- Çalış, Halit. İslâm hukukunda özel mülkiyete getirilen sınırlamalar. SÜSBE, 2001.
- Çeker, Huzeyfe. Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği. NEÜSBE, 2016.
- Çeker, Orhan. İslâm hukukunda akitler (sözleşmeler). SÜSBE, 1986.
- Dalgın, Nihat. *İslâm hukukuna göre sigorta*. OMÜSBE, 1994.
- Dinç, Emine Nurefşan. Kadı Burhâneddin’in Tercihu’t-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi. MÜSBE, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. İslâm hukukunda kaynak kavramı ve VIII. asır İslâm hukukçularının kaynak kavramı üzerindeki metodolojik ayrılıkları. AÜSBE, 1981.
- Duman, Soner. *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*. MÜSBE, 2007.

- Erkal, Mehmet. İslâm Vergi Hukuku (Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Devri). AÜSBE, 1981.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak*, Selçuk ÜSBE, 2000.
- Eşit, Davut. Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi. Ankara ÜSBE, 2017.
- Eşit, Yusuf. İslâm Kamu Hukukunda Devlet-Birey İlişkisi (Şâfiî Mezhebi Örneği). DÜSBE, 2015.
- Fidan, Yılmaz. Ebüssuûd'un Fıkhî Meseleleri Çözümündeki Metodu. MÜSBE, 2007.
- Güldü, Şule. Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü. OMÜSBE, 2019.
- Güney, Necmeddin. Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar. NEÜSBE, 2013.
- Habergetiren, Ömer Faruk. İslâm hukukunda sermaye ve sermaye hareketleri (sermayenin oluşumu, birleşmesi ve bütünleşmesi) HÜSBE, 2005.
- Hacak, Hasan. İslâm hukukunun klasik kaynaklarında hak kavramının analizi. MÜSBE, 2000.
- Haçkalı, Abdurrahman. İzzuddin b. Abdisselâm'da maslahat nazariyesi. OMÜSBE, 1999.
- Hayta, Mustafa. Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı. ÇÜSBE, 2014.
- İnanır, Ahmet. İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku. İÜSBE, 2008.
- Kahveci, Nuri. İslâm borçlar hukukunda tazminat. AÜSBE, 1997.
- Koçak, Muhsin. *Hazreti Ömer ve fıkhı*, DEÜSBE, 1987.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Usûlü'l-fıkh'ın mahiyeti ve gâyesi*. MÜSBE, 2007.
- Köse, Saffet. İslâm hukukunda kanuna karşı hile: (Hile-i şer'iyye). MÜSBE, 1993.
- Kumaş, Mehmet Salih. Çok hukuklu sistem ve İslâm hukukundaki yeri. UÜSBE, 2007.
- Okur, Kaşif Hamdi. İslâm hukukunda âkile kurumu ve sosyal güvenlik açısından değerlendirilmesi. Ankara ÜSBE, 2003.
- Okuyucu, Nail. Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci. MÜSBE, 2014.
- Özgür, Mustafa. *İslam Ceza Hukukunda İnfaz*. SDÜSBE, 2019.
- Pekdemir, Şevket. *Sözleşmelerde Cezâî Şart*. OMÜSBE, 2013.
- Sofuoğlu, Hadi. İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'iyeye Sicilleri (1625-1650). DEÜSBE, 2010.
- Şahin, Hasan. Akidlerde Muhayyerlik Teorisi. OMÜSBE, 2016.
- Şahin, Osman. *İslâm hukukunda fetvâ usulü*. OMÜSBE, 2002.
- Şimşek, Murat. İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları. SÜSBE, 2008.
- Tekin, Abdülkadir. Süfyan es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri. OMÜSBE, 2014.
- Topal, Şevket. *İslâm Hukukunda Zilyedlik*. OMÜSBE, 2000.

- Turay, Fatih. Finansal Açıdan İslam Borçlar Hukuku. AÜSBE, 2018.
- Uğur, Seyit Mehmet. Hanefi Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü. UÜSBE, 2017.
- Yaman, Ahmet. İslâm hukukunda barış temeline dayanan devletlerarası ilişkiler. MÜSBE, 1996.
- Yargı, Mehmet Ali. Hanefî Fıkıh Doktrininde meşhûr sünnetin yeri. MÜSBE, 2003.
- Yeniçeri, Celal. İslâm’da devlet bütçesi hukuku ve ilgili müesseselerin ortaya çıkışı. AÜSBE, 1983.
- Yerlikaya, Ünal. Hukuk-Değer İlişkisi Açısından İslâm Ceza Hukuku Normları. SDÜSBE, 2012.
- Yıldırım, İlyas. Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi :Molla Fenârî Örneği. AÜSBE, 2014.
- Yılmaz, Fetullah. İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi. Ankara ÜSBE, 2009.
- Yüksek, Ali. İslam Hukuk Tarihinde Taberi Mezhebi. OMÜSBE, 2014.



ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE MANEVİ-
İNSANİ DEĞERLER VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ
SPIRITUAL-HUMANISTIC VALUES AND RELIGIOUSNESS
IN UNIVERSITY STUDENTS

NECMİ KARSLI

[Doç. Dr. Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ABD.
Associate Professor., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Philosophical and Religious Sciences.
necmikarsli@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-2975-9307]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Nisan /April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 143-174

Atıf/Cite as Karlı, Necmi. “Üniversite Öğrencilerinde Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık İlişkisi-Spiritual-Humanistic Values and Religiousness in University Students”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 143-174. <https://doi.org/10.17120/omuifd.891300>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Üniversite Öğrencilerinde Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık İlişkisi

Öz: Günümüzde yaşadığımız pek çok bireysel ve toplumsal sorunun temelinde manevi-insani değerler eksikliği yatmaktadır. Değerler anlam, amaç, vicdan ve sorumluluk kabiliyetini kazandırarak bireyin diğerleri ve çevre ile olan ilişkilerinde kontrollü olmasına katkı sağlamaktadır. Bireye manevi insani değerler kazandıran en önemli olgulardan birisi dindir. Bu araştırmada üniversite öğrencilerinde manevi-insani değerler eğiliminin bazı demografik değişkenler ve dindarlık ile olan ilişkileri incelenmiştir. Araştırmada ölçme araçları olarak Manevi-İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği ve Ok-Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin analizi sonucunda şu sonuçlar elde edilmiştir. Kadınların manevi-insani değerler ve dini tutum düzeyleri erkeklerinden anlamlı derecede daha yüksektir. İçedönüklerin manevi-insani değerler eğilimi, dini tutum düzeyleri dışadönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksektir. Araştırmada sevgi, saygı, duyarlılık, maneviyat değerleri ile dini tutum arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırma manevi-insani değerler eğilimi üzerinde dindarlığın çok önemli etkisinin olduğunu ortaya koymuştur.

144

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Din Psikolojisi, Manevi-İnsani Değerler, Din, Dindarlık.



Spiritual-Humanistic Values And Religiousness in University Students

Abstract: The lack of spiritual-humanistic values lies at the root of many individual and social problems we face today. Values contribute to the control of the individual in his / her relations with others and the environment by providing meaning, purpose, conscience and responsibility. Religion is one of the most important facts that gives spiritual-humanistic values to the individual. In this study, the relationship between spiritual-humanistic values tendency and some demographic variables and religiosity among university students was examined. In the study, Spiritual-Humanistic Values Tendency Scale and Ok-Religious Attitude Scale were used as measurement tools. As a result of the analysis of the data obtained in the research, the following results were obtained. The spiritual-humanistic values and religious attitude levels of women are significantly higher than men. Introvert's tendency towards spiritual-humanistic values and religious attitude are significantly higher than extroverts. In the research, positive relationships were found between values of love, respect, sensitivity, spirituality with religious attitude. The research revealed that religiosity has a very important effect on the spiritual-humanistic values tendency.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual-Humanistic Values, Religion, Religiosity.



Giriş

Değerler dini, kültürel ve sosyal kaynakları olan, hayata anlam, amaç, huzur, düzen, sorumluluk ve kontrol duygusu kazandıran toplumsal hayatın vazgeçilmez unsurlardır. 21. yüzyılda insan hayatını kolaylaştıran pek çok bilimsel ve teknolojik gelişme meydana gelmiştir. Bununla birlikte bu çağda, toplumları ayakta tutan manevi-insani değerler yozlaşmış, insanların kendisine ve diğerlerine yabancılaşmış, kaygı, stres ve depresyon gibi psikolojik sorunlar geçmişte hiç olmadığı kadar yaygınlaşmıştır. Varoluşun tesadüfler sonucunu meydana geldiğini savunan doğal seleksiyon teorisi, aynı zamanda bilinçli insan davranışını biyolojik ve mekanik süreçlere indirgeyen materyalist bilim anlayışı da anlamsızlık ve değersizlik algısına neden olmuştur. Değerler eksikliği günümüzde bireysel ve toplumsal pek soruna yol açmaktadır. Çağımızın en önemli sorunlarında olan öfke, şiddet, saldırganlık, adaletsizlik, eşitsizlik, çevre kirliliği, küresel ısınma ve salgınların temelinde insanlarda insani ve manevi değerler yozlaşması yatmaktadır. Din inanç, öğreti ve ritüelleri ile sevgi, saygı, empati, merhamet, adalet, eşitlik, sabır, öz kontrol, çevre bilinci ve diğer pek çok değer kazandıran ulvi bir değerler sistemidir. Üniversite öğrencilerinde manevi-insani değer eğilimi ile dini tutum arasındaki ilişkilerin incelendiği bu çalışmada iki temel problem ele alınmıştır. Birincisi yaş, cinsiyet, kişilik gibi demografik değişkenler manevi-insani değerler ve dindarlık arasındaki ilişkiler nasıldır? İkincisi ise sevgi, saygı, duyarlılık ve manevi değerler altı boyutlarından oluşan manevi-insani değerler ile dini tutum arasındaki ilişkiler nasıldır? Çalışmada elde edilen bulgular çalışmanın yapıldığı yer ve zaman ile sınırlı olup her yer ve her zaman için genellemez. Çalışma, örneklemin çalışma anketinde yer alan ifadeleri anladıkları ve gerçek kanaatlerini ankete yansıttıkları varsayımına dayanmaktadır. Çalışma pek çok bireysel ve küresel sorunun temelinde yer alan değerler probleminin çözümünde

dinin etkisini ortaya koymasından önem arz etmektedir. Konu daha önce Ülken¹, Korkmaz², Koç³ ve Akyüz⁴ tarafından teorik olarak, Yapıcı ve Zengin⁵, Mehmedoğlu⁶, Arvas⁷ ve Acat⁸, Kızılgeçit ve arkadaşları⁹ tarafından nicel olarak ele alınmıştır.

1. Değerler

Değer, sözlükte belli bir toplumda neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış, neyin arzu edilir veya arzu edilemez olduğu konusunda ortak görüşler, standartlar olarak tanımlanmaktadır. Sosyalleşme yoluyla öğrenilen değerler toplumdan topluma veya zamana bağlı olarak değişebilmektedir.¹⁰ Temelde öznel ve nesnel değerler şeklinde iki tür değer vardır. Ayrıca manevi-metafizik, toplumsal, bireysel, etik ve insani, modern ve geleneksel değerler şeklinde pek çok değer sınıflandırması bulunmaktadır.¹¹ Değerlerin kaynağına yönelik farklı görüşler bulunmaktadır. İndirgemeci

¹ Ülken Hilmi Ziya, "Değerler ve inanma problemi hakkında bazı notlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (1958): 21-42.

² Arif Korkmaz, "Değerler Sosyolojisi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013): 51-78.

³ Mustafa Koç, "Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din Görevlisi İmajı: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016) 191-249.

⁴ İsmail Akyüz, "Türkiye'de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 16/30 (2015): 1-1.

⁵ Asım Yapıcı- Zeki Salih Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003): 173-206.

⁶ Ali Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2014): 133-167.

⁷ Fatma Balcı Arvas, "Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018): 40-63.

⁸ Betül Acat, *Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019).

⁹ Muhammed Kızılgeçit v.dğr., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri Ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015): 43-84.

¹⁰ Selçuk Budak, *Psikoloji sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 188.

¹¹ Yapıcı - Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma"; Mustafa Aydın, "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 121-144; J. Harold Ellens, ed., *Miracles: God, science, and psychology in the paranormal* (Westport, Conn: Praeger Publishers, 2008), 17.

natüralistlik görüşe sahip bazı hümanist psikologlar ve evrimci teorisyenler dünyanın, meydana gelen doğal olayların incelenmesi suretiyle sahip olmamız gereken değerleri öğrenebileceğimizi ileri sürmüşlerdir. Allport, Frankl gibi diğerleri ise bu görüşe karşı çıkmışlar değerlerin insanın varlığının dışında nesnel bir varlığa sahip olduğunu savunmuşlardır.¹² Ayrıca genetik faktörlerin de değerler üzerinde birtakım etkilerinin olduğuna dair araştırma bulguları bulunmaktadır.¹³

Değerler felsefe, sosyoloji, psikoloji, ilahiyat gibi pek çok bilim dalının ilgilendiği bir konudur. Felsefede değer kavramı genellikle “iyi” kavramı ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Değerli olarak görülen şey aynı zamanda iyi olarak görülmüştür. Felsefede varoluş, amaç ve ahlak temelli üç farklı iyi kavramından bahsedilebilir. Birincisi 13. Yüzyılda yaşamış Aziz Thomas Aquinas’un görüşlerine dayanan var olma ile iyiliği eşit olarak gören Thomistik bakış açısı, ikincisi nihai varoluş nedenine uygun olan her şeyi iyi olarak gören Aristotelesçi görüş, üçüncüsü ise sosyal düzeni devam ettirmek için insanlar tarafından oluşturulmuş ahlak yasalarıyla ilişkili iyilik anlayışıdır.¹⁴ Sosyologlar değerlere genel olarak toplumsal hayattaki işlevi açısından yaklaşmışlardır. Durkheim’a göre dil, hukuk, gelenek, görenekler, düşünceler gibi değerler de toplumun bir ürünüdür ve sosyalleşme yoluyla bireye empoze edilmektedir. Durkheim bir toplumda neyin normal veya anormal olduğunun dışarıdan değil o toplumun kendisi tarafından belirlendiğini kabul etmiş, her yerde ve her zaman geçerli olan mutlak değer görüşünü ret etmiştir.¹⁵ Marx değerlere toplumsal işlevi açısından yaklaşmış ve illüzyon olarak değerlendirmiştir. O’na göre

¹² David M. Black, *Why things matter: the place of values in science, psychoanalysis and religion* (Hove, East Sussex; New York: Routledge, 2011), 1-3; Gordon W. Allport, *The Individual and his religion* (New York: The Macmillan Company, 1965), 13-15; Viktor E. Frankl, *İnsan Anlam Arayışı* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 103; James Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları* (Kayseri: Kimlik, 2017), 346.

¹³ Julie Aitken Schermer v.dğr., “Phenotypic, Genetic, and Environmental Properties of the Portrait Values Questionnaire”, *Twin Research and Human Genetics* 11/5 (2008): 531-537; Ariel Knafo - Frank M. Spinath, “Genetic and environmental influences on girls’ and boys’ gender-typed and gender-neutral values.”, *Developmental Psychology* 47/3 (2011): 726-731.

¹⁴ Alex Tiempo, *Social Philosophy: Foundations of Value Education* (Manila: Rex Book Store, 2005), 4-6.

¹⁵ Émile Durkheim, *Sociology and philosophy* (Abingdon: Routledge, 2010), 27-43.

insanlar değerlerin objektif temelli olduğuna inanırlar ancak öyle değildirler.¹⁶ Karl Marx'a göre her çağda ahlaki liderler, sadece vaz ederek, doğru ve yanlışın ne olduğunu söyleyerek fakirlerin kontrol altında tutulmasına yardımcı oldular. Modern zamanda ise filozoflar ve teologlar ahlaki değerleri ekonomiye hizmet ettikleri için teşvik etmektedirler.¹⁷ Varoluşçu filozoflardan Max Weber değerlerin belli bir temele dayalı olması fikrini ret ederek, bu konuda özgür kararın etkili olması gerektiğini savunmuştur.¹⁸ Onun bu görüşü kararçı (decisionist) değerler teorisi olarak isimlendirmiştir. Varoluşçu filozoflara göre insan eğer özgür bir varlık ise herhangi bir neden veya amaç tarafından belirlenmeksizin davranışta bulunabilmeli veya bir şeylere inanabilmelidir.¹⁹ Psikologlar değerleri bireyin duygu, düşünce ve davranışlarına etkisi bağlamında ele almışlardır. Sigmund Freud değerlere psikolojik işlevi açısından yaklaşmış ve genel olarak değerleri yanılısma olarak kabul etmiştir. Freud'a göre din ölüm, fanilik, belirsizlik ve diğer yaşamsal kaygı kaynaklarına karşı benliğin korunması amacıyla hizmet eden bir illüzyondur. Medeniyetin gelişmesi ile dinin insanlar üzerindeki etkisi ortadan kalkacaktır.²⁰ William James inanç ve değerlere pragmatik açıdan yaklaşmış ve varoluşu değersiz ve anlamsız gören katı determinist görüşe karşı çıkmıştır. İyi işler yapmayı dünyada bulunmasının temel amacı olarak gören James, sadece özgürlük düşüncesinin bireyin ahlaki davranışlarını anlamlı ve mümkün kılabileceğini savunmuştur. James ayrıca dinin değer ve ahlaki davranışlar için zorunlu olmadığını, dindar olmadığı halde dindarlardan daha iyi davranışlar sergileyen insanların bulunduğunu ileri sürmüştür.²¹

¹⁶ Raymond Boudon, *The origin of values: sociology and philosophy of beliefs* (New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, 2001), 2.

¹⁷ Daniel L. Pals, *Nine theories of religion*, Third edition (New York: Oxford University Press, 2015), 125.

¹⁸ Max Weber - John Dreijmanis, *Max Weber's complete writings on academic and political vocations* (New York: Algora Pub, 2008), 43.

¹⁹ Boudon, *The origin of values*, 6.

²⁰ Sigmund Freud- James Strachey, *Totem and taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics* (London: Taylor & Francis e-Library, 2004), 85-168; Sigmund Freud- James Strachey, *The future of an illusion* (New York: Norton, 1975), 33-53.

²¹ William James, *The will to believe: and other essays in popular philosophy* (Auckland, N.Z.: Floating Press, 2010), 171-188; Pals, *Nine theories of religion*, 194.

Allport'a göre bedensel ve ruhsal ihtiyaçlardan kaynaklanan ve bireye tatmin veya anlam sağlayan herhangi bir şey "değer" olarak isimlendirilmektedir. O'na göre kronolojik olarak bedensel değerler ruhsal değerlerden önce gelmekte, daha sonra tüm değerler genelleşmektedir. Kademe olarak iyilik, güzellik, gerçek ve kutsala ulaşılmaktadır. Bu değerler bizim dışımızdaki varlık alanlarında mevcuttur ve çabalamamızın çoğunluğunun yöneldiği nesnelere belirlemektedirler. Birey önceleri sadece kendi hayatını en yüksek değer olarak görürken mantık ve kendisine sunulan öğretiler sayesinde değer anlayışı tüm hayatları kapsayacak şekilde genişlemektedir.²² Maslow'a göre değerlerin insan doğasında biyolojik ve kalıtsal kökenleri vardır, aynı zamanda kültür tarafından da geliştirilirler. Bununla birlikte değerler sağlıklı beşerî gelişimin sonucunda içsel değerlendirme süreçlerinden kaynaklanmaktadır. Maslow değerlerin doğüstü ilahi bir kaynağa sahip olma gerekliliğini ret etmiş, dini değerlerin de aslında beşerî değerler olduğunu ileri sürmüş, böylece azizlerin yaşadıkları değerlerin aslında kendini gerçekleştiren insanların değerleri olduğunu göstermek istemiştir.²³ Viktor Frankl değerlerin kendini gerçekleştirme yoluyla kazanılan içsel gelişimin bir sonucu olduğu görüşünü ret etmiştir. O'na göre değerler ve anlamlar tamamlanan bir görev, sevilen bir kişi gibi nesnel bir varlığa sahiptir. Frankl'a göre değerler gibi din de bir öz bildirim meselesi değil, benliği aşan bir şeyle ilişkilidir.²⁴ Frankl'a göre temel değerlerden olan insanın anlam arayışı içgüdüsel itkilerin ikincil bir uslaştırılması değil, temel bir güdüdür. Anlam sadece kişinin kendisi tarafından bulunabilir oluşuyla eşsiz ve özeldir.²⁵

2. Din ve Değerler İlişkisi

Din ve değerler ilişkisine geçmeden önce din ve dindarlık olgusunun tanımlanması yerinde olur. Yeryüzünde farklı dini inançların mevcudiyeti ve dini tanımlayanların olguya farklı açılardan yaklaşmalarından ötürü

²² Allport, *The Individual and his religion*, 13-15.

²³ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi* (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 168-181; Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, 302-309.

²⁴ Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, 346.

²⁵ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 95.

herkesin üzerinde hem fikir olduğu bir din tanımı yoktur. Bununla birlikte din, merkezinde aşkın bir lider veya Tanrı inancının yer aldığı, hayata ve olaylara ulvi anlamlar kazandıran, birtakım öğreti ve ritüeller ihtiva eden, bir grup tarafından paylaşılan, inananlara gerçek mutluluk ve kurtuluşu vadeden değerler sistemi olarak tanımlanabilir. Dinin insanoğlunun duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki yansıması olan dindarlık ise kurumsal ve statik bir yapı olan dine nazaran daha dinamik, daha duygusal, daha bireysel, daha engin bir yapıdır.

Dinler ahlaki ve insani değerler ihtiva eden ilahi değer sistemleridir. İlahi dinlerde tüm değerlerin kaynağı Tanrı'dır. Yahudilikte Tanrı'yı bilmek ve ona sadık kalmak en büyük değerdir ve dini sadakatin en yüksek ifadesi olan Tanrı korkusu diğer tüm insani değerlerin gerçekleşmesinin ön koşulu olarak kabul edilmektedir.²⁶ Yahudilikte şefkatli olmak, diğerlerini sevmek, adaletli olmak ve adalet toplumu aramak ilahi emirler arasındadır.²⁷ Hristiyanlıkta sosyal değerlere ve ahlaki değerlerin toplumda gerçekleşmesine önem verilmektedir.²⁸ Hristiyanlıkta değerler ya toplumda otoriter doğa kanunu olarak ya da İncil vahiylerinde objektif olarak yer almaktadır. İncil'de yer alan değerler ve emirler Hristiyan ahlakının temelinde yer alan Tanrı ve komşu sevgisine yönelik uygun bir tutum geliştirmek için tasarlanmıştır.²⁹ Hristiyanlıkta sevgi benliğin ötesinde fedakârlık kavramı ile tanımlanmaktadır. İncil'de "seni sevdiğim gibi sen de diğerlerini sev" (Jn 15:12) beytiyle diğerlerini sevmek tavsiye edilmektedir. Ayrıca bağışlamak Hristiyanlıkta en önemli ahlaki değerlerden birisidir. Bağışlamak bir idealin ötesinde Hristiyan ritüel ve kimliğinin merkezinde yer almaktadır.³⁰ Ayrıca İncil'de cömertlik (Proverbs 22:9), cesaret (Joshua

²⁶ Joseph V. Montville, "The Moral Ties within the Family of Abraham: A Primer on Shared Social Values in Judaism, Christianity, and Islam", *Journal of Ecumenical Studies* 51/2 (2016): 246.

²⁷ Yeshayahu Leibowitz- Eliezer Goldman, *Judaism, human values, and the Jewish state* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992), 160.

²⁸ Bruce C. Birch- Larry L. Rasmussen, *Bible & ethics in the Christian life*, (Minneapolis: Augsburg, 1989), 67.

²⁹ Andrea Werner, *An investigation into Christian SME owner-managers' conceptualisations of practice* (Dissertation.Com, 2008), 16.

³⁰ Montville, "The Moral Ties within the Family of Abraham", 249.

1:9), sevgi (John 4:19), saygı (Peter 2:17), umut (Proverbs 23:18) ve barış (Romans 14:19) değerlerini tavsiye eden beyitler bulunmaktadır. Budizm’de değerlerin kökeni sağlıksız eylemlerin ve ıstırapın temel nedenleri olarak görülen açgözlülük/ maddeye bağlılık, nefret ve yanılısamanın üstesinden gelme planına dayanmaktadır. Budizm’de cömertlik, maddi şeylere bağlanmamak, sevgi, şefkat, bilgelik ve yaşamın doğasını açık bir şekilde anlamak en temel değerler olarak görülmektedir. Nirvana’ya ulaşmayı engelleyen hırs, nefret ve hile ise tüm kötülüklerin temeli olarak kabul edilmektedir.³¹ Hinduizm içine din, ahlak ve felsefenin birbiri ile sıkı sıkıya bağlantılı olduğu bir inançtır. Hinduizm’de ahlaki değer davranışları o değerlere inancı ve mevcut dünya düzeninde onların korunması ve gerçekleştirilmesini gerektirmektedir.³² Ayrıca değerlerin temeli otoriterdir ve kutsal dini metinlerde yer almaktadır. Sosyal kontrol, toplumdan dışlanma, suçluluk ve utanç yoluyla uygulanmaktadır. Hinduizm’de ahlaki davranışlar, aşkın değerlerler vurgulanırken hayata dair egoistik yaklaşım ret edilmektedir.³³

İslam inanç, öğretisi ve ritüelleri ile inanan bireye sevgi³⁴, saygı³⁵, çevre bilinci³⁶, anlam³⁷, adalet³⁸, sabır³⁹, öz kontrol⁴⁰, empati⁴¹, hoşgörü⁴², merhamet⁴³, yardımlaşma⁴⁴ ve dayanışma⁴⁵, eşitlik⁴⁶ ve inanç özgürlüğü⁴⁷

³¹ Peter Harvey, *An introduction to Buddhist ethics: foundations, values, and issues* (Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 2000), 64,122.

³² Saral Jhingran, *Aspects of Hindu morality*, 1st ed (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989), 1.

³³ Joyce Hickson - Susan Kriegler, *Multicultural counseling in a divided and traumatized society: the meaning of childhood and adolescence in South Africa* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1996), 142.

³⁴ el-Bakara 2/165.

³⁵ el-Mü’minûn 23/57.

³⁶ Ebû Dâvûd, Cihâd, 112.

³⁷ ez-Zariyat 51/56; el-Mulk, 67/2; el- Bakara, 2/155.

³⁸ Maide 5/42; Nisa 4/58; Sad 38/26

³⁹ Bakara 2/155,177; Enam 6/34; Bakara 2/250; Enfal 8/46; Mü’min 40/55.

⁴⁰ Âl-i İmran 3/134.

⁴¹ Buhari, “İman”, 17.

⁴² el-Bakara 2/256.

⁴³ el-İsrâ 17/24.

⁴⁴ et-Tevbe 9/71.

⁴⁵ Bakara 2/148; Buhârî, “Edeb”, 27.

gibi pek çok ahlaki ve insani değer kazandırmaktadır. İslam'ın kazandırdığı en önemli değerlerden birisi sevgidir. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Allah'ı, Peygamber'i, diğer insanları, hayvanları ve doğayı sevmeyi tavsiye eden pek çok ifade bulunmaktadır.⁴⁸ Günümüzün seküler dünyasında pek çok değer gibi sevgi de araçsallaştırılmıştır. İlişkilerde samimiyet bozulmuş, çıkar odaklı sevgiler yaygınlaşmıştır. İnsanlar ilişkide olduğu kişiliği, bilgisi, ahlaki ile o kişi olduğu için değil sahip olduğu mal, makam, güzellik, soy gibi maddi özelliklerinden ötürü sevmektedirler. Bu tür araçsal sevgilerde ilişkide olunan kişideki sevilen unsur ortadan kalktığında sevgi de yok olmaktadır. İslam dini Allah rızası için karşılıksız sevmeyi⁴⁹ vaz ederek sevgiye ulvi bir anlam kazandırmıştır. İslam düşünürlerinden İbn Miskeveyh ve Gazali'ye göre en yüksek sevgi Allah sevgisidir. Bu sevgiye iyilik yaparak, zikir yaparak, ibadetlerle meşgul olarak, günahlardan temizlenerek ve bedensel arzuların çekiminden kurtularak ulaşılabilir.⁵⁰ İslam aynı zamanda bir saygı dinidir. İslam'da Allah'a⁵¹ ve peygambere⁵², yöneticilere⁵³, anne babaya⁵⁴, büyüklere⁵⁵, yaşlılara⁵⁶, hayvan haklarına⁵⁷ saygı göstermek tavsiye edilmektedir. İslam dininin kazandırdığı insani değerlerden bir diğeri kadın haklarıdır. İslam öncesi dönemde kız çocukları diri diri toprağa gömülüyor, kadın bir mal gibi alınıp satılıyordu. İslam dini kadına insan onuru açısından hak ettiği değeri vermiş⁵⁸ ve mülkiyet hakkı⁵⁹ tanımıştır. İslam'ın kazandırdığı bir

152

OMÜİFD

⁴⁶ el-Hucurât 49/13.

⁴⁷ el-Bakara 2/256.

⁴⁸ el-Bakara 2/165; Âl-i İmrân 3/31; Buhârî, "İman", 8; Müslim, "İman", 93; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 52; Tirmizî, Deavât, 86; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44; Buhârî, "Meğâzi", 28.

⁴⁹ Buhârî, "İmân" i 9,14, "İkraah", 1, "Edeb", 42; Müslim, "İmân", 67.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi / Tehzibu'l-Ahlak* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 156-159; İmam Gazali, *Kimya-yı Saadet* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2015), 733.

⁵¹ el-Mü'minûn 23/57.

⁵² Nûr 24/62,63; el-Hucurât 49/1,3.

⁵³ Nîsa, 4/59; Müslim, "İmân", 95; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59.

⁵⁴ el-İsrâ 17/23; el-Bakara 2/83.

⁵⁵ Tirmizî, "Birr", 15; Buhârî, "Cizye", 12.

⁵⁶ Tirmizî, "Birr", 75; Ebû Dâvûd, "Edeb", 20.

⁵⁷ el-En'âm 6/38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44.

⁵⁸ Nesâî, "Cihad", 6.

⁵⁹ en-Nisâ 4/32.

başka insani değer ise çevre bilincidir. Günümüzde doğal kaynakların aşırı ve yanlış kullanımı, çevre kirliliği, atmosfere sera gazı salımı nedeniyle küresel ısınma, kuraklık, iklim değişimi ve salgın hastalıklarda artış meydana gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'de "Yaptıklarının bir kısmını tatsınlar diye insanların kendi ellerinin kazandığı şeyler yüzünden karada ve denizde fesat ortaya çıktı"⁶⁰ buyurularak bireysel ve toplumsal olarak yaşadığımız sorunların temelinde yaptığımız yanlış davranışların olduğu bildirilmektedir. İslam aşırılığı⁶¹, israfı⁶² ve bozgunculuğu⁶³, yasaklayarak, temizliği⁶⁴, tasarrufu⁶⁵ ve doğayı korumayı⁶⁶ tavsiye ederek inanan insanlarda çevre bilincinin gelişimine katkı sağlamaktadır.

3. Yöntem

Bu çalışmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Birden fazla değişken arasındaki ilişkilerin incelendiği ilişkisel tarama modeli araştırmalarında değişkenlerin birlikte değişip değişmedikleri ayrıca gruplar arasında farklılık oluşup oluşmadığına bakılmaktadır.⁶⁷

3.1. Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2019-2020 Eğitim Öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nin İlköğretim Sınıf Öğretmenliği, Okul Öncesi Öğretmenliği, Matematik, Fen Bilgisi Öğretmenliği bölümlerinde ve İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrenciler arasından rastlantısal olarak seçilmiş 500 bireyden oluşmaktadır. Örneklemin 358'i (%71,6) 18-21 yaş grubunda, 142'si ise (%28,4) 22-39 yaş grubunda yer almaktadır. Örneklemin 429'u (%85,8) kadın, 71'i ise (%14,2) erkektir. Örneklemin 35'inin (%7) sosyo-ekonomik düzeyi düşük, 447'sinin (%89,4) orta, 18'inin ise (%3,6) sosyo-ekonomik düzeyi yüksektir. Örneklemin

⁶⁰ er-Rûm 30/41.

⁶¹ el-Mâide 5/87; Bakara 2/190; Tâhâ 20/81.

⁶² el-A'râf 7/31; En'âm, 6/141.

⁶³ A'râf 7/56.

⁶⁴ el-Mâide 5/5,6; el-Müddessir 74/1-5.

⁶⁵ el-Furkân 25/67; Tirmizi, "Zühd", 35.

⁶⁶ Buhârî, "Cezâü's-sayd", 9; Ebû Dâvûd, Cihâd, 112; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 191.

⁶⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 114-119.

197'si (%39,4) içedönük, 303'ü ise (%60,6) dışadönük kişilik yapısına sahiptir.

3.2. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Anketi: Araştırma anketinin bu kısmında demografik değişkenlerden yaş (18-21; 22-39), cinsiyet (kadın, erkek), sosyo-ekonomik durum (düşük, orta, üst) ve kişilik yapısını (içe dönük, dışa dönük) içeren demografik değişkenlere yönelik ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca değer algısı ile ilgili olarak 30. madde "Allah'tan korkan birisi diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye zulmetmez"; 54. madde "Dışarıdayken yediğim bir yiyeceğin ambalajını veya atığını yere atarım" ifadeleri yer almaktadır.

Manevi-İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği: Güneş tarafından geliştirilen Manevi-İnsani Değerler Eğitim Ölçeği likert formatında 23 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 115, en düşük puan ise 23'tür. Açıklayıcı Faktör analizi sonucunda ölçekte manevi değerler, duyarlılık, saygı ve sevgi olarak isimlendirilen 4 faktörden oluştuğu tespit edilmiştir. Ölçekte yer alan faktörlerin isimleri ve içerdikleri maddeler şu şekildedir: 1. Faktör: *Manevi (Dini) Değerler* (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11. maddeler); 2. Faktör: *Sevgi* (17, 21, 22); 3. Faktör: *Duyarlılık* (14, 15, 16, 19, 23. maddeler); 4. Faktör: *Saygı* (12, 13, 18, 20. maddeler). Bu faktörlerin varyans oranları 1.Faktör %21,05; 2.Faktör %10,72; 3.Faktör %9,34; 4.Faktör %9,20'dir. Ölçeğin toplam varyans oranı ise %50,33'tür. Ölçeğin alt boyutlarının Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayıları manevi değerler= ,86; duyarlılık=,70; sevgi= ,73; saygı= ,65'olarak tespit edilmiştir. Ölçek genelinin güvenilirlik katsayısı ,84 olarak hesaplanmıştır. Bu değerlerin 1'e yaklaşanların mükemmel, 0,70 ve 0,80 arası iyi, 0,60 ve 0,70 arası vasat, 0,50'nin altında ise kabul edilemez olduğunu hesaba katıldığında analizler, Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği'nin alt boyutları ve bütünü ile güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu otaya koymuştur.⁶⁸

⁶⁸ Adem Güneş, "Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği (MİDÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015): 1354.

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Ok tarafından geliştirilen likert formatında 2'si olumsuz, 6'sı olumlu toplam 8 maddeden oluşan ölçek biliş, duygu, davranış ve ilişki şeklinde dört boyut ihtiva etmektedir. Ölçeğin geçerlilik durumunu belirlemek için uygulanan faktör analizi sonucunda ölçeğin tüm maddelerinin 4 faktörde kümelendiği ve tüm maddelerin toplam varyansın %78'ini açıkladığı görülmüştür. Ölçek boyutlarının alfa düzeyleri tatmin edici düzeyde olmakla birlikte davranış alt boyutunun alfa katsayısı (.60) diğerlerine göre düşük kalmıştır. Ölçek boyutlarının kendi aralarındaki korelasyonları .26-.52 arasında değişmektedir. Yapılan iki farklı uygulamada ölçeğin alt boyutları ile birlikte tatmin edici düzeyde iç tutarlılığa (.81 ve .91) sahip olduğu, açıklımsal ve doğrulayıcı faktör geçerliliğinin bulunduğu ve başka dindarlık ölçekleri ile yapılan analizlerde ölçeğin kriter geçerliliğine sahip olduğu bulunmuştur. Yapılan analizlerde Ok-Dini Tutum Ölçeği'nin araştırmalarda kullanılmaya uygun geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğu anlaşılmıştır.⁶⁹

3.3.Hipotezler

Araştırmanın hipotezleri iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım hipotezler bazı demografik değişkenler ile manevi-insani değerler ve dini tutum ilişkisi ile ilgilidir. İkinci kısım hipotezler ise araştırmanın temel problemi olan manevi-insani değerler ile dini tutum ilişkisi üzerinedir.

Birinci kısım hipotezler:

- A1. Kadınların manevi-insani değer düzeyleri erkeklerinkinden daha yüksektir.
- A2. Kadınların dini tutum düzeyleri erkeklerinkinden daha yüksektir.
- A3. İçedönüklerin manevi-insani değer düzeyleri dışadönüklerinkinden daha yüksektir.
- A4. İçedönüklerin dini tutum düzeyleri dışadönüklerinkinden daha yüksektir.

⁶⁹ Üzeyir Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.

A5. "Allah'tan korkan birisi diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye zulmetmez" ifadesine katılım sıklığı ile manevi ve insani değerler ve dini tutum arasında pozitif ilişki vardır.

A6. "Dışarıdayken yediğim bir yiyeceğin ambalajını veya atığımı yere atarım" ifadesine katılım sıklığı ile manevi ve insani değerler ve dini tutum arasında negatif ilişki vardır.

İkinci Grup Hipotezler:

B1. Manevi-İnsani değerler ile dini tutum arasında pozitif yönlü ilişki vardır.

B2. Dini tutum düzeyi yüksek olanların manevi insani değer düzeyleri dini tutum düzeyi düşük olanlarınkinden daha yüksektir.

İşlem

156
OMÜİFD

Araştırma için Trabzon Üniversitesi Rektörlüğü'nden etik izin alındıktan sonra Trabzon Üniversitesi farklı fakülte ve bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler üzerinde gönüllülük esasına göre anket uygulaması yapılmıştır. Katılımcılara araştırmanın amacı ve verilerin gizli tutulacağı ve sadece bilimsel amaçla kullanılacağı konularında bilgi verilmiştir.

3.4.Verilerin Analizi

Araştırmada öncelikle yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, sigara ve alkol kullanımı, sağlık durumu ve kişilik yapısı demografik değişkenleri ile ilgili manevi/insani değer ilişkisi ve dindarlık arasındaki ilişkilere bakılmış daha sonra manevi-insani değer ile dindarlık arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Analiz işlemleri için SPSS (v23) programı kullanılmış, frekans, korelasyon, t-testi, tek yönlü varyans analizi (Anova) işlemleri uygulanmıştır.

Tablo 2'deki verilere göre kadınların manevi-insani değerler ortalaması $\bar{X}=99.07$ iken, erkeklerinki $\bar{X}=90.57$ 'dir. T-testi analiz sonucuna göre kadınların manevi-insani değerler düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A1* desteklenmiştir ($t_{(0,05;82,42)}=5.216$, $p=.000$, $p<.05$). Manevi-İnsani Değerler Ölçeğinin tüm alt boyutlarından (sevgi kadın: $\bar{X}=13.25$, erkek: $\bar{X}=12.29$, $p=.001$), (saygı: kadın: $\bar{X}=14.78$, erkek: $\bar{X}=12.66$, $p=.000$), (duyarlılık: kadın: $\bar{X}=21.41$, erkek: $\bar{X}=19.73$, $p=.000$), (manevi değerler: kadın: $\bar{X}=49.61$, erkek: $\bar{X}=45.88$, $p=.002$) kadınların ortalamalarının erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca tablo 2'deki verilere göre kadınların dini tutum ortalaması $\bar{X}=34.56$ iken erkeklerinki $\bar{X}=31.70$ 'tir. T-testi analiz sonucuna göre kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A2* desteklenmiştir ($t_{(0,05;80,66)}=3.345$, $p=.001$, $p<.05$).

Tablo 3. Kişilik Yapısına Göre Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık Düzeyleri

	Kişilik	N	\bar{X}	ss
Manevi-İnsani Değerler	İçedönük	197	99.08	9.21
	Dışadönük	303	97.07	11.20
		t=2.182	df=471	p=.030
Dini Tutum	İçedönük	197	35.07	4.25
	Dışadönük	303	33.57	5.56
		t=3.405	df=485	p=.001

Tablo 3'teki verilere göre içedönüklerin manevi-insani değerler ortalaması $\bar{X}=99.08$ iken, dışadönüklerinki $\bar{X}=97.07$ 'dir. T-testi analiz sonucuna göre içedönüklerin manevi-insani değerler düzeylerinin dışadönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A3* desteklenmiştir ($t_{(0,05;471)}=2.182$, $p=.030$, $p<.05$). Ayrıca tablo 3'teki veri-

lere göre içedönüklerin dini tutum ortalaması $\bar{X}=35.07$ iken dışadönüklerinkini $\bar{X}=33.57$ 'dir. T-testi analiz sonucuna göre içedönüklerin dini tutum düzeylerinin dışadönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A4* desteklenmiştir ($t_{(0,05;485)}=3.405$, $p=.001$, $p<.05$).

Tablo 4. Madde 30'a katılım durumuna göre manevi ve insani değerler ve dini tutum düzeyleri

Madde 30: Allah'tan korkan birisi diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye zulmetmez							
		N	%	\bar{X}	ss	Tukey HSD	
Manevi ve İnsani Değerler	1	Hiç katılmıyorum	11	2,2	77,81	19,58	1/5
	2	Katılmıyorum	13	2,6	91,07	15,00	3/4,5
	3	Kararsızım	50	10	89,78	9,95	4/5
	4	Katılıyorum	126	25,2	96,26	9,80	
	5	Tamamen katılıyorum	300	60	100,91	8,21	
	Toplam	500	100	97,86	10,50		
F (4.495) = 32.365 p=.000 p <.05							
		N	%	\bar{X}	ss	Tukey HSD	
Dini Tutum	1	Hiç katılmıyorum	11	2,2	22,09	9,72	1/4,5
	2	Katılmıyorum	13	2,6	31,15	6,08	3,4/5
	3	Kararsızım	50	10	30,62	5,84	
	4	Katılıyorum	126	25,2	33,05	4,90	
	5	Tamamen katılıyorum	300	60	35,79	3,56	
	Toplam	500	100	34,16	5,13		
F (4.495) = 41.328 p=.000 p <.05							

Tablo 4'te yer alan verilere göre araştırma anketinde yer alan "Allah'tan korkan birisi diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye zulmetmez" (**madde 30**) ifadesine hiç katılmayanların manevi-insani değerler ortalaması $\bar{X}=77.81$ iken (katılmıyorum=91.07; kararsızım=89.78; katılıyorum=96.26),

söz konusu ifadeye tamamen katılanların manevi-insani değerler ortalaması ise $\bar{X}=100.91$ 'dir. Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucuna göre söz konusu ifadeye katılım ile manevi-insani değerler arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiş olup *hipotez A5* desteklenmiştir ($p=.000$, $p<.05$). Post-Hoc (Tamhane) analiz sonucuna göre bu durum söz konusu ifadeye hiç katılmayanlar ile tamamen katılanlar; kararsızlar ile katılanlar ve tamamen katılanlar; katılanlar ile tamamen katılanlar arasındaki ayrışmalardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca söz konusu ifadeye hiç katılmayanların dini tutum ortalaması $\bar{X}=22.09$ iken (katılmıyorum=31.15; kararsızım=30.62; katılıyorum=33.05), söz konusu ifadeye tamamen katılanların dini tutum ortalaması ise $\bar{X}=35.79$ 'dur. Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucuna göre söz konusu ifadeye katılım ile dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiş olup *hipotez A5* desteklenmiştir ($p=.000$, $p<.05$). Post-Hoc (Tamhane) analiz sonucuna göre bu durum söz konusu ifadeye hiç katılmayanlar ile katılanlar ve tamamen katılanlar; kararsızlar ve katılanlar ile tamamen katılanlar ayrışmadan kaynaklanmaktadır.

Tablo 5. Madde 54'e katılım durumuna göre manevi ve insani değerler ve dini tutum düzeyleri

Madde 54: Dışarıdayken yediğim bir yiyeceğin ambalajını veya atığını yere atarım							
		N	%	\bar{X}	ss	Tukey HSD	
Manevi ve İnsani Değerler	1	Hiç katılmıyorum	371	74,2	99,12	10,22	1/2,3
	2	Katılmıyorum	77	15,4	94,48	10,60	
	3	Kararsızım	16	3,2	89,37	11,10	
	4	Katılıyorum	12	2,4	92,41	10,84	
	5	Tamamen katılıyorum	24	4,8	97,62	8,51	
	Toplam	500	97,86	97,86	10,50		
F (4.495) = 7.096 p=.000 p <.05							
		N	%	\bar{X}	ss	LCD	
Dini Tutum	1	Hiç katılmıyorum	371	74,2	34,52	5,00	1/2,3
	2	Katılmıyorum	77	15,4	32,89	5,79	
	3	Kararsızım	16	3,2	31,93	4,20	
	4	Katılıyorum	12	2,4	34,08	4,31	
	5	Tamamen katılıyorum	24	4,8	34,16	5,19	
	Toplam	500	97,86	34,16	5,13		
F (4.495) = 2.404 p=.000 p <.05							

Tablo 5'te yer alan verilere göre araştırma anketinde yer alan "Dışarıdayken yediğim bir yiyeceğin ambalajını veya atığını yere atarım" (**madde 54**) ifadesine hiç katılmayanların manevi-insani değerler ortalaması $\bar{X}=99.12$ iken (tamamen katılıyorum=97.62; katılmıyorum=94.48; katılıyorum=92.41), kararsızların manevi-insani değerler ortalaması ise $\bar{X}=89.37$ 'dir. Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucuna göre söz konusu ifadeye katılım ile manevi-insani değerler arasında anlamlı negatif ilişki tespit edilmiş olup *hipotez A6* desteklenmiştir ($p=.000$, $p<.05$). Post-Hoc (Tukey HSD) analiz sonucuna göre bu durum söz konusu ifadeye hiç katılmayanlar ile katılmayanlar ve kararsızlar arasındaki ayrışmadan kaynaklanmaktadır. Ayrıca söz konusu ifadeye hiç katılmayanların dini tutum ortalaması $\bar{X}=34.52$ iken (tamamen katılıyorum=34.16; katılıyo-

rum=34.08; katılmıyorum=32.89), kararsızların dini tutum ortalaması ise $\bar{X}=31.93$ 'tür. Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucuna göre söz konusu ifadeye katılım ile dini tutum arasında anlamlı ilişki tespit edilmiş olup *hipotez A6* desteklenmiştir ($p=.049$, $p<.05$). Post-Hoc (LSD) analiz sonucuna göre bu durum söz konusu ifadeye hiç katılmayanlar ile katılmayanlar ve kararsızlar arasındaki ayrışmadan kaynaklanmaktadır.

4.2. Manevi-İnsani Değerler ile Dindarlık Arasındaki İlişiler

Tablo 6. Dini Tutum ve Manevi-İnsani Değerler Arasındaki Korelasyonlar

	Dini Tutum
Manevi-İnsani Değerler	.732**

162
OMÜİFD

Tablo 6'da yer alan korelasyon analizi sonucuna göre manevi-insani değerler ile dini tutum ($r=.732$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Böylece "*Manevi-İnsani değerler ile dini tutum arasında pozitif yönlü ilişki vardır*" şeklindeki *hipotez B1* desteklenmiştir.

Tablo 7. Dini Tutum Durumuna Göre Manevi-İnsani Değer Düzeyleri

Manevi-İnsani Değerler	Dini Tutum	N	\bar{X}	ss
	Düşük	66	82.66	12.37
	Yüksek	86	106.37	6.41
$t = -14.174$ $df = 91.58$ $p = .000$				

Tablo 7'de yer alan verilere göre dini tutum düzeyi düşük olanların manevi-insani değerler ortalaması $\bar{X}=82.66$ iken, dini tutum düzeyi yüksek olanların manevi-insani değerler ortalaması $\bar{X}=106.37$ 'dir. T-testi analiz sonucuna göre dini tutum düzeyi yüksek olanların manevi-insani değerler düzeylerinin dini tutum düzeyleri düşük olanlarınkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüş olup *Hipotez B2* desteklenmiştir.

($t=-14.174$, $p=.000$, $p<.05$). Ayrıca uyguladığımız ki-kare analizine göre dini tutum düzeyi yüksek olanların %97,7'sinin ($n=42$) manevi-insani değerler düzeyi yüksek, %2,3'ünün ($n=1$) manevi-insani değerler düzeyi düşük olduğu görülürken, dini tutum düzeyi düşük olanların %97,8'inin ($n=44$) manevi-insani değerler düzeyinin düşük, %2,2'sinin ($n=1$) ise manevi-insani değerler düzeyinin yüksek olduğu görülmüştür. Buna göre dini tutum ile manevi-insani değerler arasında anlamlı bir bağımlılık ilişkisi bulunmaktadır ($X=80.178$, $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). Tablo 6'da yer vermediğimiz Manevi-İnsani Değerler Ölçeği'nin alt boyutlarından sevgi ($p=.000$), saygı ($p=.000$) duyarlılık ($p=.000$) ve manevi değerler ($p=.000$) ile dini tutum arasında da pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Böylece uygulamış olduğumuz t-testi ve ki-kare analiz sonuçlarına göre dini tutum ile manevi-insani değerler eğilimi arasında güçlü bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır.

Tartışma Ve Sonuç

Araştırmada kadınların sevgi, saygı, duyarlılık, manevi değerler ve genel manevi-insani değer eğilimlerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derece daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kızılgeçit ve arkadaşlarının ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmada da kadınların başarı, hazcılık, uyarılım ve gelenek dışındaki tüm değerler düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁷⁰ Mehmedoğlu'nun ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada kadınların yeniliğe açıklık ve kendini aşma değerlerinden daha yüksek puanlar aldığı, muhafazakarlık ve kendini geliştirme değerlerinde ise cinsiyete göre anlamlı bir ayrışmanın olmadığı görülmüştür.⁷¹ Doğan'ın lise öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada erkek öğrencilerin güç, hazcılık ve uyarılım değerlerinde, kadın öğrencilerin ise evrensellik

⁷⁰ Kızılgeçit v.dğr., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri Ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)", 62.

⁷¹ Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", 151.

ve uyma değerlerinde daha yüksek puanlar aldıkları tespit edilmiştir.⁷² Yapıcı ve Zengin'in araştırmasında ise cinsiyete göre değer tercihleri arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir.⁷³ Yapıcı, Kayıklık ve Asar'ın lise öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmada öz yönelim, evrenselcilik, iyilikseverlik, güvenlik değer yönelimlerinde kadın öğrencilerin, hazcılık yöneliminde ise erkek öğrencilerin daha yüksek puanlar aldıkları tespit edilmiştir.⁷⁴ Coşkun'un İmam hatip lisesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada kadınların geleneksel-kültürel değer düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu bulunmuştur. Coşkun bu sonucu kadınların duygusal, özgeci ve anaç karaktere sahip olması ile açıklamıştır.⁷⁵ Kadınların duygusal bir yapıya sahip olmaları, öz kontrollerinin daha iyi olması, daha az şiddet eğilimli olmaları araştırmamızda kadınların manevi-insani değer düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Ayrıca kadınların manevi-insani değer düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede yüksek çıkmasını etkileyen en önemli faktörlerden birisi kadınların dindarlık durumlarıdır. Zira araştırmada kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür. Din öğreti ve ritüelleri ile bireye pek çok insani-manevi değerler kazandırmaktadır. Dolayısıyla dindarlık düzeyi daha yüksek olan kadınların manevi-insani değerler düzeylerinin de erkeklerinkinden daha yüksek olması beklenen bir durumdur. Cinsiyet ve dindarlık ilişkisine dair bulgularla ilgili olarak kadınların duygusal ve itaatkâr bir yapıya sahip olmaları dindarlık düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olmasında etkili olmuş olabilir. Dindarlık ölçeklerindeki ifadelerin kadınlara daha çok hitap etmesi veya araştırma özelinde kadın örneklemin erkeklere nazaran

⁷² Mebrure Doğan, "Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, (2018): 276.

⁷³ Yapıcı- Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma", 190.

⁷⁴ Çiğdem Asar v.dğr., "Lise Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi: Yalova Örneği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2020): 386.

⁷⁵ Kemal Coşkun, "Dindarlık ve Toplumsal Değerler: İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Görgül Bir Çalışma (Ankara Örneği)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020): 226.

daha dindar olması bu sonuca yol açmış olabilir. Son zamanlarda yapılan pek çok araştırmada kadınların erkeklere nazaran daha dindar oldukları tespit edilmekle birlikte dindarlık üzerinde pek çok faktörün etkisi bulunduğundan dolayı dindarlığı sadece cinsiyet faktörü ile açıklamak doğru bir yaklaşım değildir. Cinsiyet dindarlık ilişkisi üzerine yapılan araştırmalarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin Küçükalp'in⁷⁶, Kınter'in⁷⁷, Coşkun'un⁷⁸ araştırmalarında kadınların, Karaca'nın⁷⁹, Mehmedoğlu'nun⁸⁰, Karslı'nın⁸¹, araştırmalarında erkeklerin dindarlık düzeyleri daha yüksek çıkarken, Uysal'ın⁸², Akdoğan'ın⁸³ ve Arslan'ın⁸⁴ araştırmalarında ise cinsiyet ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Araştırmada dışadönüklerin manevi-insani değer düzeyleri içedönüklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Dışadönük kişilik yapısına sahip olan bireyler daha fazla sosyal, girişken, insanlarla beraber olmayı seven, doğal davranan, konuşkan ve enerjiktirler. İçedönükler ise göreceli olarak daha fazla içe kapanık, çekingen, utangaç, duygularını pek dışa vuramayan, sessiz ve düşüncelidirler. Genel olarak dışa dönükler daha fazla dış sosyal dünyaya yönelimli iken içedönükler daha fazla kendi iç dünyalarına yönelimlidirler.⁸⁵ Kişilik teorilerinde çoğunlukla gözden kaçırılmış olmakla birlikte dışadö-

⁷⁶ Emine Küçükalp, *Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004), 77.

⁷⁷ Nurten Kınter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 213.

⁷⁸ Coşkun, "Dindarlık ve Toplumsal Değerler", 225.

⁷⁹ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 299.

⁸⁰ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004), 68.

⁸¹ Necmi Karslı, *Mutluluk ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik, 2018), 197.

⁸² Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: İ.F.A.V. Yayınları, 1996), 122.

⁸³ Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 126.

⁸⁴ Zeynep Arslan, *Öğretmenlerde Dindarlık, Değerler ve İş Doyumu Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 62.

⁸⁵ Alan E. Kazdin, ed., *Encyclopedia of psychology* (Washington; New York: American Psychological Association; Oxford University Press, 2000), 305.

nüklük özelliklerinden birisi dürtüselliktir.⁸⁶ Hem Jung hem de Eysenck araştırmalarında dışa dönüklerin içedönüklere nazaran daha fazla dürtüsel (düşüncesiz, kontrolsüz) davrandıklarını tespit etmişlerdir.⁸⁷ Ayrıca Campbell'in⁸⁸, Smilie ve Jackson'un⁸⁹ araştırmalarında da dışadönüklük ile dürtüsellik arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Mao ve arkadaşlarının araştırmasında ise dürtüsellik ile öz kontrol arasında negatif ilişki tespit edilmiştir.⁹⁰ Araştırmamızda dışa dönüklük ile manevi-insani değerler arasında bulunan negatif ilişki dışadönüklerin dürtüsel (düşüncesiz, kontrolsüz) davranma eğilimlerinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte dışadönüklerin manevi-insani değer düzeylerinin düşük olmasında etkili olan bir diğer etken dışadönüklerin dindarlık durumlarıdır. Zira araştırmada dışadönüklerin dini tutum düzeylerinin içedönüklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Dışa dönüklerin manevi-insani değer düzeylerinin içedönüklerinkinden daha düşük çıkmasında dindarlık düzeylerinin düşük olması etkili olmuş olabilir.

Araştırma anketinde yer alan “Allah'tan korkan birisi diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye zulmetmez” ifadesine katılım sıklığı ile manevi-insani değerler, dini tutum arasında istatistiksel olarak pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle bireylerde manevi-insani değerler ve dindarlık arttıkça söz konusu ifadeye katılım anlamlı bir şekilde artmaktadır. İslam dini insanların birbirleriyle, hayvanlarda ve doğayla olan ilişkilerini düzenleyen birtakım prensipler ihtiva etmektedir. Bu prensiplerden bazıları zulmetmemek⁹¹, israf etmemek⁹², haksız yere öldürme-

⁸⁶ William Revelle, “Extraversion and impulsivity: The lost dimension?”, *The scientific study of human nature: Tribute to Hans J Eysenck at Eighty* (New York: Pergamon/Elsevier Science, 1997), 203.

⁸⁷ Hans Jürgen Eysenck, *A model for personality* (New York: Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 1981), 26; Kazdin, *Encyclopedia of psychology*, 305.

John B Campbell, “Differential relationships of extraversion, impulsivity, and sociability to study habits”, *Journal of Research in Personality* 17/3 (1983): 308.

⁸⁹ Luke D. Smillie- Chris J. Jackson, “Functional Impulsivity and Reinforcement Sensitivity Theory”, *Journal of Personality* 74/1 (2006): 47.

⁹⁰ Tianxin Mao v.dğr., “Self-control mediates the relationship between personality trait and impulsivity”, *Personality and Individual Differences* 129 (2018): 70.

⁹¹ en-Nisâ 4/168,169.

mek⁹³, hakları sahibine vermek⁹⁴, iyilik yapmaktır.⁹⁵ İslam'da hayvanlara merhametli şekilde davranmak⁹⁶ tavsiye edilmiş, hayvanların hapsedilerek öldürülmesi⁹⁷, canlı hedef yapılması⁹⁸ yasaklanmıştır. Hz. Muhammed'in (as) *"Hiçbir kişi yoktur ki bir serçeyi yahut ondan daha büyük bir canlıyı haksız yere öldürsün de Yüce Allah ona bunun hesabını sormasın!"*⁹⁹ hadisinde hayvan hakları konusunda dikkatli olunması tavsiye edilmektedir. Araştırma anketinde yer alan söz konusu ifadeye katılım ile manevi-insani değerler ve dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmesinde, dinin insanoğlunun diğer insan, hayvan ve doğaya karşı davranışlarına yönelik koyduğu prensiplerinin dindar örneklem tarafından benimsemiş olmasının etkili olduğu söylenilebilir.

Araştırma anketinde yer alan *"Dışarıdayken yediğim bir yiyeceğin ambalajını veya atığımı yere atarım"* ifadesine hiç katılmayanların en yüksek manevi-insani değerler ve dini tutum düzeylerine sahip oldukları tespit edilmiştir. Söz konusu ifadeye karşı kararsız kalanların ise en düşük manevi-insani değerler ve dini tutum düzeylerine sahip oldukları görülmüştür. Kandemir'in araştırmada ise içsel dini motivasyon ile çevreci davranışlar arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹⁰⁰ İslam temizlik dinidir. İslam'da beden temizliği¹⁰¹, gıda temizliği¹⁰², çevre temizliği¹⁰³ gibi maddi temizliğin yanında kalbin kötü düşüncelerden arındırılması¹⁰⁴, günahlardan arınma¹⁰⁵ gibi manevi temizlik te tavsiye edilmektedir.

⁹² el-A'râf 7/31.

⁹³ el-İsrâ17/33.

⁹⁴ el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/2.

⁹⁵ el-Bakara 2/83.

⁹⁶ Müslim, "Selâm", 153.

⁹⁷ Müslim, "Sayd", 58.

⁹⁸ Müslim, "Sayd", 59.

⁹⁹ Nesâî, "Sayd", 34.

¹⁰⁰ Fatih Kandemir, "İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020): 300.

¹⁰¹ el-Mâide 5/6,

¹⁰² el-Mâide 5/5,

¹⁰³ el-Müddessir 74/1-5.

¹⁰⁴ Müslim, "Birr", 10; eş-Suarâ 26/89

¹⁰⁵ el-Bakara 2/222.

Hız. Muhammed “Allah güzeldir, güzel olanı sever; temizdir, temizliği sever; kerem sahibidir, cömertliği sever”¹⁰⁶ ve “temizlik imanın yarısıdır”¹⁰⁷ buyurarak dinin temizliğe verdiği önemi vurgulamıştır. Sonuç olarak araştırma anketinde yer alan söz konusu ifadeye katılım ile manevi-insani değer ve dindarlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişki bulgusu güçlü dini motivasyona sahip olan bireylerin dinin temizlik ile ilgili emirlerini davranışlarına yansıtması olmaları ile açıklanabilir.

Araştırmada dini tutum ile sevgi, saygı, duyarlılık, manevi değerler ve genel manevi-insani değerler eğilimi arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle bireylerde dini tutum düzeyi arttıkça sevgi, saygı, duyarlılık, manevi değerler ve genel manevi-insani değer eğilimi anlamlı derecede artmaktadır. Değerler ve dindarlık ilişkisi konusunda yapılan araştırmaların çoğunluğunda ahlaki ve insani değerler ile dindarlık arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiş, bazı araştırmalarda hazırlık ile dindarlık arasında negatif ilişkiler bulunmuştur. Örneğin Kızılgeçit ve arkadaşlarının araştırmasında da dindarlık ile iyimserlik, uyma, evrenselcilik, başarı, öz yönelim, güvenlik, güç değerleri ile arasında pozitif, dindarlık ile hazırlık arasında ise negatif ilişki bulunmuştur.¹⁰⁸ Özcan ve Erol’un araştırmasında da dinin etkisini hissetme ile geleneksellik, güvenlik, uyma ve iyilik severlik arasında pozitif, hazırlık arasında ise negatif ilişki görülmüştür.¹⁰⁹ Kavun’un ergen bireyler üzerinde yaptığı araştırmada dostluk/arkadaşlık, barışçı olma, saygı, hoşgörü ve dürüstlük insani değerleri ile dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.¹¹⁰ Mehmedoğlu’nun araştırmasında dindarlığın muhafazakarlık, kendini aşma, iyimserlik, uyma, başarı, evrenselcilik ve güvenlik değerleri ile pozitif ilişkili olduğu hazırlık ile negatif ilişkili ol-

¹⁰⁶ Müslim, “İmân”, 147; Tirmizî, “Edeb”, 41

¹⁰⁷ Müslim, “Taharet”, 1.

¹⁰⁸ Kızılgeçit v.dğr., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri Ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)”, 76.

¹⁰⁹ Zeynep Özcan- Haticetül Kübra Erol, “Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)”, 6/4 (2017): 932.

¹¹⁰ Yusuf Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 141.

duğu görülmüştür.¹¹¹ Yılmaz'ın araştırmasında dini yönelim ile güven, bağışlama, saygı ve doğruluk değerleri arasında pozitif ilişki görülürken, dini yönelim ile dürüstlük ve paylaşım değerleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.¹¹² Arvas'ın¹¹³ araştırmasında dindarlık ile kişisel değerlerden disiplin, sorumluk, bağışlama, dürüstlük paylaşım ve saygı değerleri arasında; Acat'ın¹¹⁴ araştırmasında dindarlık ile etik değerlerden adalet-dürüstlük, sevgi-saygı ve işbirliği ile dindarlık arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Coşkun'un imam hatip lisesi öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada dindarlık ile geleneksel-kültürel değerler arasında pozitif ilişki bulunmuştur. Coşkun bu sonucu imam hatip öğrencilerinin okul ve ailede aldıkları dini referanslar ile açıklamıştır.¹¹⁵ Araştırmamızda manevi-insani değerler ile dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki çıkmasında dinin inanç, öğreti ve ritüelleri ile empati, anlam, sabır, öz kontrol gibi pek çok temel insani değerleri bireye kazandırması etkili olmuş olabilir.¹¹⁶

Manevi-insani değer eğilimleri ile dindarlık ilişkilerinin incelendiği bu çalışmada özet olarak kadınların sevgi, saygı, duyarlılık ve manevi değerler ve genel manevi insani değerler dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu bulunmuştur. Dışadönüklerin manevi-insani değerler, dini tutum düzeylerinin içedönüklerinkinden anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiştir. *“Allah'tan korkan birisi diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye zulmetmez”* ifadesine katkı

¹¹¹ Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 150.

¹¹² Kürşad Yılmaz, “Üniversite Öğrencilerinin Dini Yönelimleri ile Bireysel Değerleri Arasındaki İlişki”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/29 (2013): 137.

¹¹³ Arvas, “Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 55.

¹¹⁴ Acat, *Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*, 80.

¹¹⁵ Coşkun, “Dindarlık ve Toplumsal Değerler”, 236.

¹¹⁶ Sezai Korkmaz, “Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Bilimname*, 36 (2018), 587; Necmi Karşlı, “Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2020), 169; Mebrure Doğan, *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 331; Kevin Rounding v.dğr., “Religion Replenishes Self-Control”, *Psychological Science* 23/6 (2012): 635.

lım ile manevi-insani değerler, dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca “Dışarıdayken yediğim bir yiyeceğin ambalajını veya atığımı yere atarım” ifadesine hiç katılmayanların en yüksek manevi-insani değer, dini tutum düzeylerine sahip oldukları görülmüştür. Araştırmanın temel problemi ile ilgili olarak sevgi, saygı, duyarlılık, manevi değerler ve genel manevi-insani değer eğilimi ile dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Araştırma manevi insani değer kazanımında dinin çok önemli etkisinin olduğu ortaya koymuştur. Bu bağlamda günümüzde pek çok sosyal sorunun temelinde yer alan değerler probleminin çözümüne yönelik olarak sevgi, saygı, öz kontrol, merhamet, çevre bilinci, sabrı geliştiren dini manevi değerlerin kişiliğin henüz şekillenmeye başladığı erken gelişim dönemlerinden başlayarak pedagojik yöntemlerle bireylere kazandırılmalıdır. Bunun için öncelikle değer gelişimi hakkında ebeveynlere yönelik eğitici ve bilinçlendirici programlar yapılmalıdır. Çocukların değerleri ailede yaşayarak ve model olarak öğrenmeleri sağlanmalıdır. Çocukların medyada ahlaki ve kültürel değerleri yozlaştırıcı içeriklere maruz kalmaları önlenmelidir. Sonuncusu ve belki de en önemlisi eğitim sistemimiz gerçek anlamda değer odaklı bir eğitim sistemine dönüştürülmelidir.

170

OMÜİFD

Kaynakça

- Acat, Betül. *Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Akyüz, İsmail. “Türkiye’de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 16/30 (2015): 183-202
- Allport, Gordon W. *The Individual and his religion*. New York: The Macmillan Company, 1965.
- Arslan, Zeynep. *Öğretmenlerde Dindarlık, Değerler ve İş Doyumunu Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Arvas, Fatma Balcı. “Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018): 40-63.
- Asar, Çiğdem- Kayıklık, Hasan- Yapıcı, Asım. “Lise Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi: Yalova Örneği”. *Kahra-*

- manmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 36 (2020): 375-405.
- Aydın, Mustafa. "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 121-144.
- Birch, Bruce C.- Rasmussen, Larry L. *Bible & ethics in the Christian life*. Rev. and Expanded ed. Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Black, David M. *Why things matter: the place of values in science, psychoanalysis and religion*. Hove, East Sussex; New York: Routledge, 2011.
- Boudon, Raymond. *The origin of values: sociology and philosophy of beliefs*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Campbell, John B. "Differential Relationships of Extraversion, Impulsivity, and Sociability to Study Habits". *Journal of Research in Personality* 17/3 (1983): 308-314.
- Coşkun, Kemal. "Dindarlık ve Toplumsal Değerler: İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Görgül Bir Çalışma (Ankara Örneği)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020): 213-240.
- Doğan, Mebrure. "Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığıyla İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* (2018): 263-285.
- Doğan, Mebrure. *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Durkheim, Émile. *Sociology and Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2010.
- Ellens, J. Harold, ed. *Miracles: God, science, and psychology in the paranormal*. Westport, Conn: Praeger Publishers, 2008.
- Eysenck, Hans Jürgen. *A model for personality*. New York: Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 1981.
- Forsyth, James. *Psikolojik Din Kuramları*. Kayseri: Kimlik, 2017.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Freud, Sigmund- Strachey, James. *The Future of an Illusion*. New York: Norton, 1975.
- Freud, Sigmund- Strachey, James. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. London: Taylor & Francis e-Library, 2004.
- Gazali, İmam. *Kimya-yı Saadet*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2015.
- Güneş, Adem. "Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği (Midö): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015): 1354-1360.
- Harvey, Peter. *An introduction to Buddhist ethics: foundations, values, and issues*. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2000.

- Hickson, Joyce- Kriegler, Susan. *Multicultural counseling in a divided and traumatized society: the meaning of childhood and adolescence in South Africa*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1996.
- Hilmi Ziya, Ülken. "Değerler ve inanma problemi hakkında bazı notlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (1958): 21-42.
- James, William. *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. Auckland, N.Z.: Floating Press, 2010.
- Jhingran, Saral. *Aspects of Hindu morality*. 1st ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989.
- Kandemir, Fatih. "İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020): 287-305.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Karşlı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik, 2018.
- Karşlı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Onokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 48 (2020): 169-201.
- Kavun, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Kazdin, Alan E., ed. *Encyclopedia of psychology*. Washington: Oxford; New York: American Psychological Association; Oxford University Press, 2000.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kızılgöç, Muhammed- Acuner, Hacı Yusuf- Toklu, Gülüzar. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015): 43-84.
- Knafo, Ariel - Spinath, Frank M. "Genetic and Environmental Influences on Girls' and Boys' Gender-Typed and Gender-Neutral Values." *Developmental Psychology* 47/3 (2011): 726-731.
- Koç, Mustafa. "Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din Görevlisi İmajı: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016): 191-249.
- Korkmaz, Arif. "Değerler Sosyolojisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013): 51-78.
- Korkmaz, Sezai. "Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Bilimname*. 36 (2018): 587-607.
- Küçükalp, Emine. *Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004.
- Leibowitz, Yeshayahu- Goldman, Eliezer. *Judaism, Human Values, and the Jewish State*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.

- Mao, Tianxin- Pan, Weigang- Zhu, Yingying- Yang, Jian- Dong, Qiaoling- Zhou, Guofu. "Self-Control Mediates the Relationship between Personality Trait and Impulsivity". *Personality and Individual Differences* 129 (2018): 70-75.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Mehmedoğlu, Ali. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (2014): 133-167.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004.
- Miskeveyh, İbn. *Ahlak Eğitimi / Tehzibu'l-Ahlak*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- Montville, Joseph V. "The Moral Ties within the Family of Abraham: A Primer on Shared Social Values in Judaism, Christianity, and Islam". *Journal of Ecumenical Studies* 51/2 (2016): 245-256.
- Ok, Üzeyir. "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.
- Özcan, Zeynep- Erol, Haticetül Kübra. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)". *Journal of History Culture and Art Research* 6/4 (2017): 913.
- Pals, Daniel L. *Nine theories of religion*. Third edition. New York: Oxford University Press, 2015.
- Revelle, William. "Extraversion and impulsivity: The lost dimension?" *The scientific study of human nature: Tribute to Hans J Eysenck at Eighty*. 189-212. New York: Pergamon/Elsevier Science, 1997.
- Rounding, Kevin - Lee, Albert - Jacobson, Jill A. - Ji, Li-Jun. "Religion Replenishes Self-Control". *Psychological Science* 23/6 (2012): 635-642.
- Schermer, Julie Aitken - Feather, N. T. - Zhu, Gu - Martin, Nicholas G. "Phenotypic, Genetic, and Environmental Properties of the Portrait Values Questionnaire". *Twin Research and Human Genetics* 11/5 (2008): 531-537.
- Smillie, Luke D.- Jackson, Chris J. "Functional Impulsivity and Reinforcement Sensitivity Theory". *Journal of Personality* 74/1 (2006): 47-84.
- Tiempo, Alex. *Social Philosophy: Foundations of Valuse Education*. Manila: Rex Book Store, 2005.
- Uysal, Veysel. *Din Psikoloji Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: İ.F.A.V. Yayınları, 1996.
- Weber, Max- Dreijmanis, John. *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*. New York: Algora Pub, 2008.
- Werner, Andrea. *An Investigation into Christian SME Owner-Managers' Conceptualisations of Practice*. Dissertation.Com, 2008.

- Yapıcı, Asım- Zengin, Zeki Salih. "İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003): 173-206.
- Yılmaz, Kürşad. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Yönelimleri ile Bireysel Değerleri Arasındaki İlişki". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/29 (2013): 129-146.



FRANSIZ ORYANTALİST JEAN GAGNIER'İN (1670-1740) HZ. PEYGAMBER'İ MÜKEMMEL BİR DOKTOR OLARAK NİTELEMESİ VE TİBB-İ NEBEVÎ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

THE DESCRIBING OF FRENCH ORIENTALIST JEAN GAGNIER (1670-1740) THAT THE PROPHET IS A PERFECT DOCTOR AND HIS EVALUATING ON THE PROPHETIC MEDICINE

SABRİ ÇAP

[Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith,
sabricap@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1999-2893>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 175-199

Atıf/Cite as Çap, Sabri. "Fransız Oryantalist Jean Gagnier'in (1670-1740) Hz. Peygamber'i Mükemmel Bir Doktor Olarak Nitelemesi ve Tıbb-ı Nebevî Hakkındaki Değerlendirmeleri-The Describing of French Orientalist Jean Gagnier (1670-1740) that the Prophet is a Perfect Doctor and His Evaluating on The Prophetic Medicine". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (Haziran-June 2021): 175-199.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.867459>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Fransız Oryantalist Jean Gagnier'in (1670-1740) Hz. Peygamber'i Mükemmel Bir Doktor Olarak Nitelemesi ve Tıbb-ı Nebevî Hakkındaki Değerlendirmeleri

Öz: Hz. Peygamber'in sağlığın korunması, tıp ve tedavi hakkındaki tavsiye ve uygulamalarına dair rivayetler bazı hadis literatüründe *Kitâbü't-tıb*, *Kitâbü's-selâm* gibi bölümlerde yer almış ve daha sonra sadece tıp ve tedavi hakkındaki rivayetlerden ibaret olan tıbb-ı nebevîye dair eserler kaleme alınmıştır. Tıbb-ı nebevî rivayetlerinin en azından bir kısmının vahye dayandığını ileri sürenler olduğu halde hiç kimse Hz. Peygamber'i bir tabip olarak nitelendirmemiştir. Diğer taraftan erken dönemlerden itibaren bazı oryantalistler Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olduğunu iddia etmişlerdir. XVII. ve XVIII. asırda yaşamış olan Fransız oryantalist Jean Gagnier ise Kur'an, hadis ve meşhur İslâm âlimlerinin eserlerine dayanarak objektif bir şekilde Hz. Peygamber'in biyografisini yazmayı hedeflediği *La Vie de Mahomet* (Peygamber Muhammed'in Hayatı) adlı eserinin son kısmında tıbb-ı nebevîye genişçe yer vermiş ve onu "mükemmel bir doktor" olarak nitelendirmiştir. Bu makale Gagnier'in adı geçen eseri çerçevesinde tıbb-ı nebevî hakkındaki görüşlerini tartışmakta ve bu konuda onun diğer oryantalistler arasındaki durumu incelemektedir. Ayrıca yazarın Hz. Peygamber'i mükemmel bir tabip olarak görmesinin sebebini izah etmeye çalışmaktadır.

176

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Hadis, Tıbb-ı Nebevî, Hz. Peygamber, Jean Gagnier, Oryantalizm, İslâm.



The Describing of French Orientalist Jean Gagnier (1670-1740) that the Prophet is a Perfect Doctor and His Evaluating on the Prophetic Medicine

Abstract: The narratives of the Prophet about his some advice and practices on the protection of health, medicine and treatment took place in the sections *Kitâb al-Tıb*, *Kitâb al-Salâm* in some hadith literatures; and some works on Prophetic Medicine, which are consisting only of narratives about medicine and treatment, were composed later. No one described the Prophet as a doctor, although there were those who claimed that at least some part of the narratives about medicine are based on divine revelation (wahy). On the other hand, from early age, some orientalist claimed that the Prophet had epilepsy. French orientalist Jean Gagnier, who lived in the 17th and the 18th century, aimed to write objectively a book on the biography of the Prophet called *La Vie de Mahomet* (Life of Muhammad the Prophet) by depending on the Qur'an, Hadith and the works of famous Islamic scholars, and in the last part of his work he gave wide coverage on Prophetic Medicine and described The Prophet as "an excellent doctor". This article dis-

cusses Gagnier's views on medicine within the framework of the above work and examines his position among other orientalists on the subject. Besides, it explains the reason why the author regards the Prophet as an excellent physician.

Keywords: Hadith, Prophetic Medicine, The Prophet, Jean Gagnier, Orientalism, Islam.



Giriş

Asıl görevi ilâhî mesajı insanlara iletme olan Hz. Peygamber, risalet öncesi de dahil olmak üzere birlikte yaşadığı insanların evlilik, ziraat, ticaret, idare, yargı, savaş-barış, sağlık gibi hemen her alandaki işleriyle meşgul olmuştur. Her ne kadar bütün problemleri vahiyle değil, bir kısmını kendi ictihadıyla çözüyor olsa da, ictihadda bulunurken aldığı vahyin genel ışığıyla hareket ediyor olması sebebiyle, Hz. Peygamber'in re'yi diğer insanlarla kıyaslanamayacak özelliktedir. Risalet öncesi veya sonrası, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini sonraki kuşaklara aktarmayı bir sorumluluk olarak gören sahâbe, herhangi bir ayırım yapmaksızın onun sağlığın korunmasına ve tedaviye dair tavsiye ve uygulamalarını da nakletmişlerdir.

Hz. Peygamber'in yiyecek-içecekler, çevre ve beden temizliği, dengeli beslenme, hıfzıssıhha ve bazı hastalıkların tedavisine yönelik sözleri ve uygulamaları, rivayetleri konularına göre tasnif eden hadis musannafâtında "Kitâbü't-tıb" bölümlerinde yer almıştır.¹ Daha sonra ise bu rivayetleri bir araya toplayan ve "et-Tıbbü'n-Nebevî" adını taşıyan müstakil eserler yazılmıştır. Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Ziyâüddin el-Makdisî (ö. 643/1245), İbn Cemâ'a (ö. 733/1333), Zehebî (ö. 748/1347), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351) ve Süyûtî (ö. 911/1505) bu konuda

¹ Buhârî, Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce eserlerinde "Kitâbü't-tıb" bölümüne yer veren muhaddislerdendir. Bâb veya Kitâb olarak tıb hakkındaki rivayetlere yer veren hadis musannefâtı hakkında bkz. Raşit Küçük, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme". *İlim ve Sanat* 1/3 (1985), 6- 8; Veli Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)", *Hikmet Yurdu* VI/11 (2013), 49-51.

eser yazmış olan şahıslardan sadece bir kısmıdır.² Fakat sağlık veya tedaviyle ilgili rivayetler sadece bu bölümlerde yer almayıp Kitâbü't-Tahâre, Kitâbü'l-Et'ime, Kitâbü'l-Eşribe, Kitâbü'l-İman ve Kitâbü'l-Edeb gibi bölümlerde de bulunabilmektedir.³ Hadis kaynaklarında bulunan tıpla ilgili bölümlerde günümüzde tıbbın konusu olmayan birçok rivayete rastlamak mümkündür. Bilhassa duayla tedavi veya korunma öncelikle zikredilmesi gereken hususlardır. Bu nedenle tıbb-ı nebevî rivayetlerinin günümüz şartlarında yeniden tasnifi de önemli bir husustur.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in yönetim, ziraat, ticaret, eğitim, savaş, uluslararası ilişkiler gibi birçok alanda yaptığı düzenlemeler "nebevî" bir metod olarak isimlendirilmezken, onun sağlık ve tedavi hakkındaki tavsiyelerinin bir kısmı beşerî ve geleneksel tıbbî uygulamalar olduğu halde bunların "nebevî" sıfatıyla ifade edilmesinin tarihî-sosyolojik arka planının ayrıntılı araştırma gerektirdiğini belirtmeliyiz. Zira "Tıbb-ı Nebevî" adını taşıyan eserlerin muhtevaları dikkate alındığında bunlarda bulunan bilgilerin çoğunun nebevî bir özellik taşımadığı görülmektedir. Diğer taraftan Şiî kaynaklarda sağlığın korunması ve tedavi hakkındaki rivayetler "tıbb-ı nebevî" literatürü olarak değil, "Tıbbü'l- eimme" veya "Tıbbü Ehl-i Beyt" ya da "Tıbbü Ca'ferî's-Sâdik", "Tıbbü İmam er-Rızâ" gibi imamlara nisbet suretiyle (tıbb-ı eimme) isimlendirilen eserlerde yer almıştır.⁴

Tıbb-ı nebevî çerçevesinde değerlendirilen rivayetlerin; Resûlullah'ın Kur'an'a, gayr-i metlûv vahye, içinde yaşadığı toplumun kültürel birikimine ve şahsî tecrübesine dayanarak edindiği, bir kısmını kendi hayatında tatbik ettiği, ashâbına ve ümmetine tavsiye ettiği tıbbî uygulama-

² Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi", 39-74; a.mlf., "Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2011), 45-70.

³ İbrahim Kutluay, "Tıbb-ı Nebevî'nin Vahiy Kaynakları", *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, edit. Hasan Akkanat vd., (Adana: y.y., 2016), 50.

⁴ Bu hususta bkz. Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi", 68-69; İbrahim Kutluay, "Şia'da İmamlara Atfedilen Tıbbın Kaynakları ve Sünnî Anlayışla Mukayesesi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8/ (2020), 35-72; Veli Aba, "Tıbb-ı Nebevî Rivâyetleri Hakkında Bazı Yaklaşımlar (Sûfiler ve Şia Özelinde)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 91-102.

ma ve öğütlerden ibaret olduğu söylenebilir.⁵ Birbirinden farklı özellik taşıyan rivayetlerin hepsini aynı değerde ve bağlayıcı kabul etmek isabetli değildir.

Hz. Peygamber'in aslı görevleri arasında insanların fiziksel hastalıklarını tedavi etme yükümlüğünün bulunmadığı bir gerçektir. Ancak sevilen ve halkının sıkıntıları ile yakından ilgilenen idarecilerin ve kendilerine güvenilen şahısların, insanların umut kapıları olup her türlü dertlerini açtıkları da bir hakikattir. Hz. Peygamber, sağlık meseleleriyle bir hekim olarak değil, bir peygamber ve devlet başkanı olarak ilgilenmiştir.⁶

Tıbb-ı nebevî hakkındaki rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in tıp bilgisinin sadece dönemin tecrübelerinden ibaret olduğu veya bir kısmının vahye dayanıp dayanmadığı tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların son yıllarda hem modern tıp hem de Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları bağlamında gündemde olduğunu söylemeliyiz.⁷ Resûlullah'ın sağlık ve tedaviye yönelik söz ve uygulamalarının az veya çok vahye dayanıp dayanmadığına dair tartışmalar aynı zamanda tıbb-ı nebevî ri-

⁵ Kutluay, "Tıbb-ı Nebevî'nin Vahiy Kaynakları", 49.

⁶ Salih Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002), 232, 233.

⁷ Tıbb-ı Nebevî'nin vahye dayanıp dayanmadığı veya ne ölçüde ilâhî bilgi ihtiva ettiğine dair değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Orhan Yılmaz, "Tıbb-ı Nebevî ve bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (2017-2), 107-134; Enbiya Yıldırım, "İnkâr ve Savunma Bağlamında Nebevî Tıbbın İlahiliği Sorunu", *Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresi, 24-25 Haziran 2014 Ankara, Bildiriler*, 2016, 96-107; İbrahim Kutluay, "Şîa'da İmamlara Atfedilen Tıbbın Kaynakları ve Sünnî Anlayışla Mukayesesi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 8 (2020), 35-72; İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Tıp", *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) Özel Sayısı*, 2000, 2003, 181-190; Saffet Sancaklı, "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2019), 353-379; Salih Karacabey, "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4 (1992), 217-226; a.mlf., *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002), 232-247; Şahin Efil, "Peygamberlik-Tıp İlişkisi ve Tıbbın Kaynağı Sorunu", *Bevtulhikme*, 10/2 (2020), 747-770; Veli Aba, "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlahî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler", *Akademik Siyer Dergisi*, 1/1 (2020), 112-139; Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9/2 (2011), 35-53. Tıbb-ı nebevî alanında başka birçok eserin sahibi olan Veli Atmaca hocamıza konuya geniş katkılarından dolayı müteşekkir olduğumuzu belirtmek isteriz.

vayetlerinin bağlayıcı olup olmadığı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.⁸

Diğer taraftan erken dönemden itibaren Hz. Peygamber'in risâletini kabul etmeyen gayr-i müslim yazarlar tarafından kaleme alınan reddiye türü eserlerde Hz. Peygamber'e isnad edilen gerçek dışı özelliklerin yanında onun epilepsi hastası olduğu iddiası gelmektedir. Hatta Hammer, bu tutumu "tikinti uyandıracak derecede tekrarlanan epilepsi masalı" olarak nitelendirmektedir.⁹ Theophanes (ö. 818) ve Niketas (ö. 9. asır) gibi Bizanslı bazı reddiye sahipleri ile birlikte Ortaçağ boyunca birçok kişi bu iddiayı tekrarladığı gibi son asırlarda yaşamış olan Aloys Sprenger (ö. 1893), William Muir (ö. 1905), Carl Brockelmann (ö. 1956) gibi şahıslar da bu iddiayı tekrarlayanlar arasındadır.¹⁰

Batı'da Rönesans ve Aydınlanmadan sonra ise İslâm ve Hz. Peygamber hakkında objektif bilgi arayışı hız kazanmıştır. Bazı şahıslar bu gerekçeyle İslâm kaynaklarına dayanan Hz. Muhammed biyografileri yazmaya çalışmışlardır.¹¹ Bunlardan biri de Jean Gagnier olmuştur.¹² Gagnier, diğer oryantalistlerde pek göremediğimiz bir şekilde Hz. Peygamber'in tıpla ilgili sözlerine ve uygulamalarına dikkat çekmiş, bazı oryantalistler Hz. Peygamber'i "epilepsi hastası" olarak nitelendirirken o, Resûlullah'ı "mükemmel bir hekim" olarak kabul etmiştir. Biz bu maka-

⁸ Bkz. Kutluay, "Tıbb-ı Nebevî'nin Vahiy Kaynakları", 54-56. Tıbb-ı nebevînin günümüz tıbbına katkıları da farklı yönleriyle değerlendirilen konular arasında yer almaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, "Hz. Peygamber'in Câhiliyye Tıbbına Bakışı ve Modern Tıba Katkısı", *Uluslararası Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Kongresi Bildiriler Kitabı* (19-22 Nisan 2018, İstanbul), (T.C. Sağlık Bakanlığı Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2018), 627-657; Erdoğan Köycü, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavî Yöntemleri", *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, (Adana, 07-10 Ekim 2015, Adana: y.y., 2016), 105-120.

⁹ Joseph von Hammer-Purgstall, "Der Islam und Mohammed-II" *Jahrbücher der Literatur* 69 (1835), 1.

¹⁰ Bu hususta bkz. Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 227-231.

¹¹ Rönesans ve Aydınlanmadan sonra Batı'da değişmeye başlayan Hz. Peygamber tasavvuru hakkında bkz. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 257-261, 363-366; Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*, 87-123.

¹² Jean Gagnier hakkında ayrıca bkz. Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm*, 384-385.

lede Gagnier'in böyle bir hükme varmasının sebebini ve tıbb-ı nebevî hakkında naklettiği bazı bilgileri analiz etmeye çalışacağız.

1. Jean Gagnier'in (1670–1740) Hayatı ve Hz. Peygamber'le İlgili Eserleri

Jean Gagnier, 1670 yılı civarında Paris'te doğmuş, College de Navare'e devam etmiş, daha sonra ruhban sınıfı arasında yer almıştır. Ancak manastırda fazla kalmamış, evlenerek İngiltere'ye gitmiştir. Burada kilise ileri gelenleri ve siyasîlerle münasebetlerini güçlü tutmuştur. İngiltere'de hem Cambridge, hem de Oxford üniversitelerinde Arapça hocası olarak görev yapmıştır.¹³

Gagnier, gençliğinde İbrânîce ve Arapça öğrenmiştir. Her iki dile de mükemmel bir şekilde hâkim olduğundan Worcester piskopusu William Llyod (ö. 1717) onu Oxford'da bulunan Bodleian Kütüphanesi'nin (Bodleian Library) İbrânîce Yazmalar Araştırmaları bölümünde görevlendirmiştir. 1715'de Oxford Üniversitesi'nde şark dilleri kürsüsünde, 1717'de ise Arapça kürsüsünde Arap dili profesörü olarak görevlendirilmiş olan Gagnier, 2 Mart 1740'da öldü.¹⁴

XVII. yüzyılın ünlü Fransız bilim adamlarından biri olan Jean Gagnier, Yahudilik ve İslâm hakkında bilimsel çalışmalar yapmıştır. O, Yahudilik hakkında Yahudi tarihine dair bir eseri Latince'ye çevirmiş (*Josippon, sive Josephi ben Gorionis historiae judaicae libri*, Oxonia: Theatro Sheldoniano, 1706) ve İbrânîce fiil çekimlerine dair bir eser (1710) yazmıştır. Onun esas çalışmaları ise İslâm hakkında olmuştur. Gagnier, önce Eyyübî hânedanına mensup melik, tarihçi ve coğrafyacı Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Alî'nin (ö. 732/1331)¹⁵ *el-Muhtasar fi târîhi'l-beşer, el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* ve *Târîhu Ebi'l-Fidâ* olarak bilinen umumî tarihine dayanarak kaleme aldığı Hz. Peygamber'in hayatına dair eserini 1723

¹³ Abdurrahman Bedevî, *Mevsûatü'l-müştşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1993), 168.

¹⁴ Bedevî, *Mevsûatü'l-müştşrikîn*, 168.

¹⁵ Ebü'l-Fidâ'nın hayatı ve eserleri hakkında bkz. Abdülkerim Özeydin, "Ebü'l-Fidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/320-321.

yılında Arapça ve Latince olarak yayımlamıştır. (*De Vita, Et Rebus Gestis Mohammedis, Moslemicae Religionis Auctoris Et Imperii Saracenici Fundatoris, Oxoniae: Sheldon 1723*). Bu tercümeyle dipnotlarla birlikte Ebü'l-Fidâ, İdrisî ve diğerlerinden aldığı haritalar eklemiştir.¹⁶ Yine Ebü'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) *Takvîmü'l-büldân'*ını Latince'ye çevirmiştir. Ancak bu tercümenin sadece Arap yarımadası ve Mısır hakkındaki kısmı *Zikru Cezîreti'l-Arab-Descriptio Peninsulae Arabum* adıyla Arapça ve Latince olarak neşretmiştir (Oxford: 1740).¹⁷

Yazar, birçok önemli şahsın isteği üzerine Hz. peygamber hakkında bilgi almak isteyenlere yönelik olarak Arapça ve Latince kitapları okuyamayan kişiler için Hz. Muhammed'in Fransızca biyografisini yazmaya çalışmıştır. Bu eser nihayet 1728'de tamamlanmış, *La Vie de Mahomet* (Peygamber Muhammed'in Hayatı); *traduite et compilée de l'Alcoran, des Traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs Auteurs Arabes. Par Mr. Jean Gagnier* adıyla Amsterdam'da 1732'de iki cilt olarak ve 1748'de üç cilt halinde yayımlanmıştır.¹⁸ Yazarın Kur'an, sahih hadisler ve bazı meşhur Müslüman âlimlere dayanarak kaleme aldığı söz konusu eser, iki cilt olarak Christian Friedrich Rudolph Vetterlein (ö. 1759) tarafından *Leben Mohammeds des Propheten* adıyla Almanca'ya çevrilmiştir.¹⁹ Biz çalışmamızda bu tercümeyle esas aldık.

Gagnier'den önce ise Hz. Peygamber'in hayatı hakkında iki kişi eser yazmıştır. Bunlardan ilki Humphrey Prideaux (ö. 1724) olup 1697'de Hz. Peygamber hakkındaki biyografisini yazmıştır. Ludovico Maracci (ö. 1700) ise 1698'de Kur'an'a reddiyeyi hedeflemiştir. Fakat Gagnier'e göre bu iki eser objektif olarak değil, Hz. Peygamber'i reddetmek veya yüceltmek amacıyla yazılmıştır. Mütercime göre ise Gagnier, her iki yönden de kaçınmaya çalışmış, Peygamber'i övmeyi veya yermeyi hedefle-

¹⁶ Bkz. Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, 169.

¹⁷ Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, 169.

¹⁸ Jean Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, çev. Christian Friedrich Rudolph Vetterlein (Köthen: I. A. Ade., 1802), (Giriş), 1.

¹⁹ Jean Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, Nach dem Französischen des mit einigen Anmerkungen. von Christian Friedrich Rudolph Vetterleine, (Köthen: I. A. Ade., 1802-1804).

memiştir. Hammer'ın (ö. 1856) belirttiğine göre Jean Gagnier'in Hz. Peygamber'in biyografisine dair eserinin en önemli kaynakları, diğer bazı Müslüman müelliflerle birlikte Ebü'l-Fidâ'nın yukarıda zikredilen eseri, tarihçi Ahmed b. Yûsuf (ö. 1008/1599) ve Osmanlı tarihçisi Cenâbî (Mustafa Efendi)'nin (ö. 999/1590)²⁰ *el-Aylemü'z-zâhir fi ahvâli'l-evâil ve'l-evâhir* adlı genel tarihidir.²¹ O, medhetmekten ve tenkid etmekten sakınmıştır. Bu nedenle de onun eseri Hz. Peygamber hakkında objektif bir eser olarak kabul görmüştür.²² Hammer, Gagnier'in söz konusu eserinin yazılışından bir asır sonra, kendi zamanında Hz. Peygamber hakkında doğru bilgiler ihtiva eden ve temel kaynaklara dayanılarak yazılmış olan önemli bir eser olduğunu vurgulamaktadır.²³

Mütercim ayrıca Hz. Peygamber'in bin yıldan fazla bir süredir insanlığın büyük bir kısmını etkileyen bir şahsiyet olduğunun da altını çizmektedir. Yine Gagnier'in bir Müslüman temsilci gibi Hz. Peygamber'den bahsettiğini de ileri sürmektedir. Mütercim, söz konusu eserin İslâm tarihi, Müslümanların gelenek-göreneklere, halife ve hükümdarları, dinlerin beşiği olan Doğu ve inanç sistemleri, kültür ve medeniyeti, hayat tarzı gibi hususlarda da önemini vurgulamaktadır.²⁴

2. Gagnier'in Tıbb-ı Nebevî Hakkındaki Değerlendirmeleri

Jean Gagnier'in, Hz. Peygamber'in hayatını esas aldığı eserin ikinci cildinin son kısmı olan 21. bölüm, "Peygamber'in Tıp Hakkındaki Bilgisi (Wissenschaft des Propheten in der Arzneikunde)" adını taşımaktadır. Yazar, konuya girişte şöyle demektedir:

²⁰ Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Mehmet Canatar, "Cenâbî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 7/352-353.

²¹ Hammer-Purgstall, "Der Islam und Mohammed-II", 2. Hammer'ın Batı'da Siyer kaynaklarının tanınma ve kullanılmasına dair kitap hacmindeki mezkûr makalesi için bkz. İbrahim Sarıçam, "19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Coğrafyasında Yaygın Siyer Eserlerinin Batıya Tanıtımı: Hammer Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 205-214.

²² Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, (Giriş), 3.

²³ Hammer-Purgstall, "Der Islam und Mohammed-II", 2.

²⁴ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, (Giriş), 6.

Bu biyografiyi bitirmeden önce, eğer biz, Müslümanların Peygamberi'nin - tarihçilerin zikrettiklerine göre, her hususta genel bir bilgiye sahip olduğunu, bunların çalışmak ve araştırmakla değil, Allah'ın bildirmesiyle elde edildiğini- esaslı bir şekilde neredeyse insanlık için en vazgeçilmez bilim olan ve diğer bütün bilimleri ihtiva eden tıbbî tedavi metodları bilgisine sahip olduğunu, böylece ondan beklenen ve kendisinin uyguladığı pratik ve teorik bilgilerin sınırsız olduğunu gösterirsek, âlimlerin ve bilhassa doktorların bize minnettar olacaklarını ümit ediyoruz.²⁵

Gagnier'in söz konusu eserinde bu konuya yer vermesine sebep olan hususu da belirtmeliyiz. Yukarıda onun Oxford Üniversitesi'nde yazma eserler hakkında bir görevinden söz edilmişti. Yazarın orada muttali olduğu tıbb-ı nebevî hakkında bir eser ona bu hususta kapı açmıştır. Müellifin bildirdiğine göre Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'nde (Bodleian Library) "Nebevî Tıbb'da Basit Metodlar" veya kısaca "Tıbb-ı Nebevî" adını taşıyan ve yazarı bilinmeyen Arapça bir kitap görmüştür. Gagnier, tıbb-ı nebevî hakkındaki bilgileri bu eserden kendi belirlediği miktarda ve uygun gördüğü konularda aktarmaktadır. Yazar, ilk olarak meçhul yazardan Hz. Peygamber'in tedavi/tıp hakkında derin bir anlayışa sahip olduğunu en sahih ve güvenilir rivayetlerle ispat etmeye çalıştığını; sonuç olarak da Hz. Peygamber'in bu husustaki bütün vecizelerini veya temel ilkelerini ve bu bilimin muhtelif kısımlarını bir araya getirdiğini nakletmektedir.²⁶

Gagnier, meçhul yazar vasıtasıyla Hattâbî'den (ö. 388/998) Hz. Peygamber'in tıp bilgisine dair şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "*Hz. Peygamber'in zamanında iki çeşit tedavi metodu vardı: Bunlardan biri metodik olan ve teoriye dayanan çeşidi dünyanın büyük bir bölgesinde uygulanıyordu; diğeri ise tecrübeye dayanan bir tedavi metoduymdu ve bu tedavi usûlü Araplar ve Hind-*

²⁵ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/397.

²⁶ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/397.

liler tarafından kullanılıyordu. İkincisi, Peygamber'in de takip ettiği metot idi; zira bunlar onun anavatanı olan Arabistan'da kullanılmaktaydı.”²⁷

Tıbb-ı nebevî hakkında müstakil bir eser yazmış olan Hattâbî (ö. 388/998), günümüze kadar ulaştığı tesbit edilemeyen bu eserinde tıpla ilgili hadisleri hem tıp ilmi hem de bu hadislerin dindeki yeri bakımından tetkike tâbi tutmuş ve izah etmiştir.²⁸ Hattâbî'nin sözü edilen bilgileri ise şöyledir: *“Tıp ikiye ayrılır: a-Tıbb-ı kıyâsî: Dünyanın çeşitli yerlerinde halkın uyguladığı Yunan Tıbbı. b- Tıbb-ı tecrübî: Arap ve Hind tıbbı. Hz. Peygamber'in tedavide zikrettiği metodların çoğu (tecrübî) Arap tıbbına göredir.”²⁹*

Gagnier meçhul yazarın yaptığı bir açıklamayı da aktarmaktadır:

“(Meçhul) yazar, Allah'ın Resûlü'nün özel bir imtiyaz olarak, ilahî vahiyden kaynaklanan bir nebevî bilgiye sahip olduğunu ilave etmektedir. Bu nebevî bilgi sayesinde o, tıbbî konularda diğer hiçbir hekimin ulaşamayacağı bir yüksekliğe erişti; kısaca ifade edecek olursak Peygamber, zamanının en büyük âlimlerini geride bırakan bir anlayışa ulaştı. Bu alanda onun yaptığı ve söylediği her şey, en büyük mükemmelliğe sahipti ve Allah onu doğru olandan başka hiçbir şeyi söylemeyecek şekilde, doğru ve amacı olan bir şeyden başka hiçbir şeyi yapmayacak şekilde yönetti.”³⁰

Gagnier'in, meçhul olarak nitelendirdiği yazarın, İbn Kayyim'den (ö. 751/1350) sonra yaşamış olması muhtemeldir. Zira o, İbn Kayyim'den nakilde bulunmaktadır. Gagnier, İbn Kayyim'den Hz. Peygamber'in tedavi metodlarına dair şu bilgiyi aktarmaktadır: *“İbn Kayyim'e göre Pey-*

²⁷ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/397. Gagnier'den yapılan iktibaslarda Hz. Peygamber için kullanılan saygı ifadeleri bize aittir.

²⁸ Salih Karacabey, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 222.

²⁹ Karacabey, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri”, 222; a.mlf., *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, 235 (Hattâbî, *İ'lâmü'l-hadîs*, 2/1108'den naklen). Bu hususta ayrıca bkz. Veli Aba, “Bir Model Olarak Manevi Danışman Hz. Peygamber'in Terapötik Açısından Etki Değeri: Hadis İlmi Bağlamında Psiko-Teolojik Analizler”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı* (26-27 Nisan 2018, Kahramanmaraş), Ed.: Cevdet Kabakçı, M.Akif Özdoğan, Faruk Çiftçi vd. (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2018), 2/600.

³⁰ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/397.

gamber'in hastalıkları iyileştirmek için üç metodu vardı: Birincisi, tabii metodları kullanmaktan; ikincisi, tabiatüstü vasıtaların gücünü kullanmaktan; üçüncüsü ise her iki usûlü birleştirerek kullanmaktan oluşmaktadır."³¹

Yazarın ilgiyle aktardığı diğer bir bilgi ise Hz. Peygamber'in tıp bilgisiyle Hz. Süleyman arasında bir münasebet kurmasıdır. O, Hz. Süleyman'a nisbet edilen bir rivayeti aktarmaktadır. Buna göre;

"İlaçların/tedavi metodunun icadı ve başlangıcını Peygamber Süleyman'a isnad etmiştir ve bu hususta yazar çeşitli rivayetler zikretmiştir. Hasan(-ı Basrî)'den nakledilen bu rivayetlerin en ayrıntılısı şöyledir: "Davud'un oğlu Süleyman, Yeruşalim/Kudüs'deki mabedin inşasını bitirdiğinde, duasını yapmak için mabede girdi. Bir de ne görsün! Gözlerinin önünde tekrar ve tekrar yapraklanan bir ağaç duruyordu. Duasını bitirdiğinde ağaç ona şu sözlerle hitapta bulundu: Bana kim olduğumu sormayacak mısın? Süleyman "Sen kimsin?" diye sordu. Ağaç şöyle cevap verdi: Ben şöyle, şöyle bir ağacım ve şu, şu hastalıkların ilacını taşıyorum. Bunun üzerine Süleyman ağacı baltayla kestirdi. Ertesi gün, aynı saatte ve aynı sebeple, aynen önceki gibi dikilmiş diğer bir ağaca rastladı. Süleyman "Sen kimsin?" diye sordu ve şu cevabı aldı: Ben şöyle, şöyle ağacım ve şu, şu hastalığın ilacını taşıyorum. Bunun üzerine o ağacı da kestirdi. Durum böyle bir süre daha devam etti; her gün mabede girdiğinde yeni dikilmiş bir ağaç gördü, ona aynı şeyleri sordu ve aynı cevapları aldı. Bu münasebetle o filozoflara ithaf ettiği bir tedavi/tıp kitabı yazdı; bu kitap üzerine büyük yorumlar yaptılar ve her bitkinin hangi çeşit hastalıklara karşı ilaç ve tedavi olduğunu belirttiler. Mabede bulunan her bir ağacı adlarıyla birlikte yazdılar. Peygamber bunu vahiy yoluyla öğrenmediyse, o hiç şüphesiz Süleyman'ın Lübnan'daki sedir ağacından duvar dibinde büyüyen çördük/zufa otuna kadar bütün bitkiler hakkındaki bilgiyle söylediklerini Yahudilerden duymuştu."³²

Bu ifadeyle Gagnier, tıbb-ı nebevî hakkındaki bazı bilgilerin Yahudilikten alınmış olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak son ifadenin onun

³¹ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/397. İbn Kayyim'in tıbb-ı nebevî hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Orhan Yılmaz, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2014), 5-18.

³² Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/397-398.

yorumu mu yoksa meçhul yazara mı ait olduğunu belirleyemedik. Bu rivayeti küçük lafız farklılıklarıyla İbn Abbas'tan mevkuf olarak Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)³³ ve Hâkim en-Nisâbü'rî³⁴ nakletmiştir. Tıbb-ı nebevî hakkındaki eserler arasında ise rivayeti Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) eserinde görebildik.³⁵ Ancak Ebû Nuaym İbn Abbas rivayetini oldukça muhtasar nakletmiş ve Hz. Peygamber'e nisbet etmiştir.³⁶ Ebû Nuaym'ın hâdiseyi uzunca anlatan diğer bir rivayeti ise Katâde (ö. 117/735) vasıtasıyla Hasan-ı Basrî'dendir (ö. 110/728). Bu metin biraz farklılık göstermektedir. Ebû Nuaym'ın rivayetinin sonunda ayrıca filozofların tıpla ilgili esasları belirledikleri, ilaçları ve mescidin bahçesinde biten bitkileri yazdıkları bilgisi bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Gagnier'in naklettiği hâdis bu rivayete dayanmaktadır. Ancak bu bilgiler daha sonraki bir tıbb-ı nebevî eserinden alınmış gibi gözükmektedir.

Jean Gagnier'in tıbb-ı nebevî hakkında vurguladığı en önemli husus ise Resûlullah'ın tedavisi olmayan hastalık bulunmadığını belirtmiş olmasıdır. O, Hz. Muhammed'in tedavi metodundaki temel prensibinin "Dünyada, Allah'ın şifasını yaratmadığı hiçbir hastalık yoktur"³⁷ ifadesi olduğunu, buna ilaveten Hz. Peygamber'in "Tecrübeli olan bu çareyi biliyor, tecrübesiz olan ise bilmiyor"³⁸ dediğini belirtmiştir. Fakat bu düsturun tamamen genel bir husus olmadığını da belirten Gagnier, Hz. Peygamber'in buna bir istisna getirdiğini, "Tüm hastalıkların en büyüğü olan ölüm ve ilâhî kaderin bir sonucu olan yaşlılığın getirdiği zayıflık dışında ilacı olmayan hiçbir hastalık yoktur"³⁹ dediğini de vurgulamaktadır.⁴⁰

³³ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk.: Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 378, No: 1072.

³⁴ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* thk.: Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/220, No: 7429.

³⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez (y.y.: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/208-209, No: 70.

³⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, 1/209, No: 71.

³⁷ Buhârî, "Tıb", 1.

³⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Thk.: Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 5/31, No: 23419.

³⁹ Ebû Dâvud, "Tıb", 1.

⁴⁰ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/398-399.

Biyografi yazarı Gagnier, yazarı meçhul olan tıbb-ı nebevî eserinden Hz. Peygamber'in insan vücudundaki eklem sayısına ve bunun adedince sadaka verilmesine dair rivayeti de aktarmaktadır. Bu rivayet şöyledir: Hz. Peygamber dedi ki: *"Dört elementten oluşan insan vücudu, 360 eklem veya parçadan ve ayrıca 360 kemik ve 36 mafsaldan oluşur."* O (Hz. Peygamber) bütün sözlerinde dinî sorumlulukları öğretmeyi hedeflediğinden, bu sözünü de hayatta uygulanabilir yapmayı gaye edindi ve şöyle dedi: *"İnsan, vücudundaki kemiklerden her biri için her gün bir sadaka vermek zorundadır."* Fakat Allah'ın elçisine (birisi sordu): *Eğer insan bunun için bir şeye sahip değilse?" - Öyleyse cihada gitsin ve dini savunsun."* *"Eğer o savaşmak için çok zayıfsa?"* *"Öyleyse en azından insanlara kötülüklerden el çekmelerini tavsiye etsin."*⁴¹ Burada zikredilen rivayetler hadis kaynaklarından biraz farklı nakledilmiştir. Bu farklılığın Gagnier'in tercümesinden mi yoksa meçhul müellifin tıbb-ı nebevî'ye dair eserinden mi kaynaklandığını bilmiyoruz. Burada insan vücudunu oluşturan dört elementten söz edildiği gibi 360 rakamından ayrı olarak hadiste yer almayan 36 mafsaldan bahsedilmiştir. Sadaka verecek bir şey bulamayanın cihada gitmesi de söz konusu rivayetlerin varyantlarında geçmemektedir.⁴²

188

OMÜİFD

Fransız yazar Gagnier, meçhul yazarın tıbb-ı nebevî'ye dair eserinde insan vücudunun çeşitli organları ve kısımları hakkında birçok vecize veya temel ilkeler zikrettiğini, sağlığın korunmasına dair yeme - içme kurallarından bahsettiğini ve bunlara dair ilginç birçok anekdot ve hâdis eklediğini, fakat onları burada tekrarlayanın çok ayrıntı olacağını söylemektedir. Buna ilave olarak o, nakilde bulunduğu yazarın Hz. Peygamber'in temel ilkelerini tasdik etmek için Hipokrat (m.ö. 375 [?]), Galen/Câlînûs (ö. 200 [?]), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi hem eski, hem de yeni, meşhur doktorlardan, onların itibarlarından istifade etmek amacıyla uzun bilgiler aktardığını da belirtmektedir.⁴³

⁴¹ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/399.

⁴² Söz konusu rivayetlerin farklı tarihleri ve muhtevaları hakkında bkz. Osman Oruçan, "İnsan İskeletindeki Kemik/Eklem Sayısı Hakkında Bilgi İçeren Hadisler Üzerine Eleştirel Bir Araştırma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1509-1534.

⁴³ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/399-400.

Gagnier'in yer verdiği diğer bir konu ise tıpta kullanılan bazı bitkilere dairdir. Söz konusu eserde onun bildirdiğine göre ağaçlar, meyveler, sıvılar, bitkiler vb. her türlü hastalık hakkında basit ve bileşik ilaç çeşitlerinden söz edilmekte ve her birinin özellikleri, etkileri ve kullanımına dair Peygamber'e ait sözlerle açıklamalar yapılan uzun bir liste verilmektedir.⁴⁴

Jean Gagnier, Hz. Peygamber'in şarabı ve onunla tedaviyi yasakladığına dair birkaç rivayeti aktarmaktadır. O, söz konusu meçhul yazarın ayrıca şaraba da değindiğini ve onu tamamen yasakladığını hatta tıbbî kullanımını da reddettiğini belirttikten sonra mezkur kaynaktan şu bilgileri aktarmaktadır:

“Şarap bir kötülüktür/hastalıktır (habîs) ve ilaç seviyesine yükseltilmemelidir. Allah hastalığı ve tedavisini yaratmıştır ve her hastalığın bir ilacı vardır. Öyleyse bu ilaçları kullanın; fakat haram olan bir şeyi ilaç olarak kullanmayınız.” Bu kitaptan öğrendiğimize göre şarap Kur'an'da da haramdır. “Kim haramla tedavi olmaya çalışırsa, Allah bununla onu sağlığına kavuşturmaz.” – Bir gün Hadramevli Târik, Hz. Peygamber'e sordu: “(Ey) Allah'ın elçisi! Biz ülkemizde harika üzümlere sahibiz: Onları sıkmamıza ve suyunu içmemize izin vermez misin?” Peygamber şöyle cevap verdi: Onu içmeyiniz! – Târik şöyle devam etti: “Öyleyse, en azından hastalar bununla sağlıklarına kavuşsunlar diye verebilir miyiz?” – “Bu da olmaz” diyerek reddetti Resûl; “Üzüm suyu hastalıktır, ilaç değildir (derttir deva değildir)”.⁴⁵

Gagnier'in Hadramevli Târik'tan naklettiği bilgileri İbn Kayyim'in *et-Tıbbü'n-Nebevî*'sinde görmekteyiz: İbn Kayyim, “Resûlullah'ın haramla tedaviyi yasaklaması” başlığı altında Ebü'd-Derdâ'dan Resûlullah'ın “Allah hastalıkları ve tedavilerini yarattı ve her bir hastalığa deva takdir etti. Tedavi olunuz, fakat haramla tedavi olmayınız” buyurduğunu⁴⁶ İbn Mesûd'dan ise Resûlullah'ın “Allah sizin şifanızı size haram kıldıklarına

⁴⁴ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/400.

⁴⁵ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/400.

⁴⁶ Ebü Dâvud Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Tıb”, 11.

koymamıştır” buyurduğunu⁴⁷, Ebû Hüreyre'nin ise “*Resûlullah (s.a.v.) haramla/habîsle tedaviyi yasakladı*” dediğini⁴⁸ nakletmektedir.⁴⁹

İbn Kayyim devamla Müslim'in Târık b. Süveyd el-Cu'fî'den rivayetine yer verir. Buna göre “Târık Resûlullah'a içkiyi/hamr sordu, Resûlullah onu yasakladı veya onun yapılmasını kerih gördü. Târık ‘ben onu ancak ilaç için yapıyorum’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah ‘o ilaç değil, ancak hastalıktır’ buyurdu.”⁵⁰ Devamla Ebû Dâvud ve Tirmizî'den “Resûlullah'a içkiden ilaç yapılması soruldu. Resûlullah ‘O hastalıktır, ilaç değildir’ buyurdu” rivayetini nakletmektedir.⁵¹ Onun aktardığı Müslim'in Târık b. Süveyd el-Hadramî rivayeti ise şöyledir: Târık b. Süveyd el-Hadramî dedi ki: “Yâ Resûlellah! Bizim memleketimizde suyunu sıkıp içtiğimiz üzümler vardır’ dedim. Resûlullah ‘yapmayınız-olmaz’ dedi. Ben tekrar şöyle dedim: ‘Biz onunla hastalarımızı tedavi ediyoruz.’ Resûlullah: ‘O şifa değil, hastalıktır’ buyurdu.⁵²

190

OMÜİFD

Yazar Gagnier, Ümmü Seleme'den de bir rivayete yer vermektedir: “Bir vakit benim kızım iyi olmadığına dair şikayette bulundu; ben ona suyunu içirmek için bir üzümü sıktım. Allah'ın elçisi geldiğinde ne yaptığımı sordu. ‘Kızım iyi bir durumda değil’ dedim. Bunun için ona (üzüm suyu) içeceği yaptım. Fakat (Allah Resûlü) bana şöyle cevap verdi: “Allah hiç kimseye kullanılmasını haram kıldığı bir şey vasıtasıyla sağlığını vermez.”⁵³ Yazar'ın Ümmü Seleme'ye nisbet ettiği bilgiyi Ebû Nuaym (ö. 430/1038), Makdisî (ö. 643/1245) ve İbn Kayyim'in (ö. 751/1351) tıbb-ı

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Eşribe”, 15 (muallak).

⁴⁸ Ebu Dâvud, “Tib”, 11;; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, ed. Ta'lik ve yayına hazırlayan: İzzet Ubeyd ed-Du'âsî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Tib”, 7; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1395), “Tib”, 11.

⁴⁹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî* (Beirut: Dârü'l-Hilâl, ts.), 114.

⁵⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Eşribe”, 12.

⁵¹ Bu rivayeti Tirmizî ve Ebû Davud'da bu lafızlarla görmedik.

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 115. Hadis Müslim'de bu metinle yer almamaktadır. Hadis için bkz. İbn Mâce, “Tib”, 27.

⁵³ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/400-401.

nebevî hakkındaki eserlerinde bulamadık. Buna göre Gagnier, bunlardan başka bir eserden istifade etmiş demektir. Söz konusu hadis diğer kaynaklarda yer almaktadır.⁵⁴

2.1. Gagnier'e Göre Şifa Kaynağı ve Hz. Peygamber'in Bir İçeceği Olarak Süt

Resûl-i Ekrem'in hayatında sütün önemli bir yeri olduğu mâlumdur. Ona nisbet edilen mucizelerden biri, sütü olmayan koyun veya keçilerden süt sağmasıdır. Hicret esnasında Resûlullah, Ümmü Ma'bed'in süttten kesilmiş olan keçisinden bol miktarda süt sağmıştır.⁵⁵ Resûlullah süt ikramının reddedilemeyeceğini söylediği için ona en çok süt ikram ediliyordu. “Üç şey vardır ki, geri çevrilmez: Yastık, güzel koku ve süt!” buyurmuşlardır.⁵⁶ Hz. Peygamber mi'racta şarap ve süt olmak üzere kendisine sunulan iki içecekten sütü tercih ettiğini bildirmiştir.⁵⁷

Bilhassa yolculuk esnasında, yol boyunca karşılaştıkları koyun çobanları ve çevre sakinleri, Hz. Peygamber'e hep süt ikrâm etmişlerdir. O, sütün hem besleyicilik, hem de hararet giderici özelliğini bir arada toplayan yegane gıda olduğunu ifade sadedinde “Süttten başka hiç bir şey, yeme-

⁵⁴ Bkz. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk.: Hamdi Abdülmecid es-Selefi, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 23/326, No: 749; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/2003), 10/8, No: 19679; Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî, Ebû Ya'la el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk.: Hüseyin Selim Esed, (Dımaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1404/1984), 12/402, No: 6966.

⁵⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 4/48-49, No: 3605; 7/105, No: 6510; Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek*, 3/9-10, No: 4274; Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli* (İstanbul: Damla Yayınevi, ts.), 59-60. Dipnot: 13.

⁵⁶ Tirmizî, “Edeb”, 37; a.mlf., *eş-Şemâilü'n-nebeviyye ve'l-hasâisü'l-Mustafaviyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 131, No: 209; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/336, No: 13279; Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, 193, 276.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 48; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, ed. M. Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “İman”, 272.

ğın ve suyun yerini tutmaz. Sadece süttür ki, hem tok tutar; hem de harareti keser” buyurmuşlardır.⁵⁸

Gagnier’in en dikkatini çeken hususun tıbb-ı nebevîde sütün yeri ve besin kaynağı olarak sütle ilgili yapılan rivayet ve açıklamaların olduğu anlaşılmaktadır. Zira o en geniş yeri süte ayırmıştır. Onu tıbb-ı nebevî açısından büyüleyen hususun öncelikle Hz. Peygamber’in hayatında sütün yeri ve süt hakkındaki tavsiye ve uygulamaları olduğunu söylemek mümkündür. Gagnier’in süt hakkında tıbb-ı nebevî’den aktardıklarını aynen zikretmek istiyoruz:

“Süt, Peygamber’in en sevdiği gıda idi ve o, bu yiyeceğe olan büyük sevgisini gösteren vurgulu ifadeler kullanmıştır. “Peygamber dedi ki: Eğer Allah, birisine süt içme lütfunda bulunursa şöyle dua etmelidir: ‘Allahım! Bu lezzetli içeceği bize mübarek eyle! Onunla bizi etlendir, yağlandır ve kuvvetlendirerek geliştir.’ Çünkü dünyada süttten daha besleyici ve daha faydalı bir yiyecek yoktur.”⁵⁹

192

OMÜİFD

O ayrıca şöyle dedi: “Eğer biri süt içerse; o, Allah’ın Kur’an’da bizzat şu sözlerle tarif ettiği bir şeyi içmektedir: “O, içenlerin boğazından lezzetle akan saf bir süttür.” (Onun işaret ettiği âyet “Sizin için sağmal hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz”⁶⁰ âyetidir).

Maharetli bir doktor olarak onun sütün tabiatı, özellikleri ve gücü hakkındaki tavsiyelerine ve öğrettiklerine kulak verilmelidir.⁶¹ “İlaç olarak inek sütü kullanınız! Süt size- bunu rahîm olan Allah’ın mübârek kılmasını ümit ediyorum- şifa verecektir. Çünkü inek süt yapan bütün bitki çeşitlerini, çaluları ve otları yiyor. Süt her ne kadar basit bir şey gibi gözükse de, bununla birlikte sütün varlığı üç farklı parçadan/unsurdan oluşmaktadır.”

⁵⁸ Bkz. Ebû Davûd, “Eşribe”, 21; İbn Mâce, “Et’ime”, 35; Tirmizî, eş-Şemâilü’l-Muhammediyye, 124, No: 196; Yardım, *Peygamberimiz’in Şemâili*, 252, 258.

⁵⁹ Ebû Dâvud, “Eşribe”, 22; İbn Mâce, “Et’ime”, 35.

⁶⁰ en-Nahl, 16/66.

⁶¹ Gagnier, sütle ilgili aktardığı bilgilerin tamamının Hz. Peygamber’e ait olduğunu zannetmiştir. Bunun sebebi, muhtemelen onun metni yanlış anlamasıdır. Ancak söz konusu kitabı tespit edemediğimiz için yanlış anlamaya yol açan ifadeleri tesbit edemedik. Onun tıbb-ı nebevî hakkındaki düşüncesinde bu yanlış anlamann etkisi olduğunu belirtmeliyiz.

“Süt, tabiatı itibariyle üç maddeden oluşmaktadır: 1. Tereyağı yapılan yağlı ve besleyici bir maddeden, 2. Peynir olan pıhtılaşmış/katılaşmış bir maddeden, 3. Sütteki sıvı maddeden.” “Yağlı madde (Peygamber devam ediyor)⁶², eşit şekilde sıcaklık ve nem içerir ve bu nedenle insan vücuduna doğal karışımıyla büyük faydalar sağlar.” “Pıhtılaşmış katı madde ise soğuk ve nemlidir ve vücudun beslenmesine katkı sağlar.” “Sıcak ve sıvı madde ise tabiatı temizler, suyu iletir ve vücudu yumuşatır.”⁶³

“Süt; temizliği (veya hızlı hazmedilmesi) bir tarafa bırakılırsa, orta dereceden daha fazla nemli ve sıcaktır. Sütün nem ve sıcaklık açısından en büyük değere sahip olduğu zamanın sağıldığı anda olduğu söylenir; Bazıları ise kullanırken sıcak ve taze sütün biraz ılıklaşmaya kadar beklenmesi gerektiğini söylemektedir. Fakat bu yanlıştır ve en iyisi sağımdan hemen sonra içilmesidir. - Sütün gerçek kalitesi renk olarak parlak beyaz renkli, koku olarak hoş kokulu ve tat olarak da hafif tatlı ve şekerli olmasıyla anlaşılır.”

“Süt çok cılız ve çok şişman olmayan, yem olarak sağlığa uygun otlarla beslenen ve sağlığa uygun su içen genç hayvanlardan alınmalıdır. Böyle olan bir süt sağlıklı ve taze kan yapar, kuru olan vücuda kaybedilen nemi tekrar geri verir, vücudu besler ve güçlendirir. Süt, keder ve üzüntüyü gidermek, hüznün ve kasveti iyileştirmek için büyük bir güce sahiptir.”

“Eğer süt balla içilirse, bu durumda dahili yaraları/çıbanları temizler ve zararlı gereksiz üsareleri giderir.” “Eğer süt şekerle içilirse, bu takdirde hayret verici bir şekilde yüzün rengini parlattır, beyaz ve zinde olmasını sağlar.”

“İnekten taze olarak gelmiş olan süt, insan vücudunun kötü/geçimsiz huylu yapısını iyileştirir, zayıf olan göğüs ve ciğerleri güçlendirir, verem hastası olan ve vücut zayıflığına maruz kalan hastaları sağlığına kavuşturur.” “İnek sütü vücudu besler ve güçlendirir, eğer zayıfsa tekrar şişmanlaştırır, karın altı bölgesini temizler ve yumuşatır. İnek sütü en iyi süt çeşididir ve daha üstün özellikleri

⁶² Görüldüğü üzere yazar bu ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu zannetmiştir.

⁶³ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 292. Meçhul yazarın bu bilgileri İbn Kayyim el-Cevziyye'den nakletmiş olması muhtemeldir.

sayesinde, bilhassa yumuşak ve yağlı yapısı ile koyun ve keçi sütünden çok fazla üstündür.”

“Fakat bazen süt bozulabilir ve keskin, sert, yapışkan veya koyu hale gelebilir; Bu durumlarda eğer hoşlanılırsa süt, üzerine su içmek suretiyle sulandırılmalıdır.”⁶⁴

Gerçekte “doğru” anlamında Sahîh isimli iki hadis (gelenek) kitabında, Peygamber’in süt içtikten sonra genellikle içmek için su getirttiğine ve bu suretle sütün yapışkanlığını sulandırdığına ve bunun için Peygamber’in “Bu süt çok yağlı”⁶⁵ dediğine dikkat çekilmiştir.

Koyun sütü ise hepsi arasında en büyük, en sert ve yapışkandır; o, aynı zamanda en sulu olanıdır ve çok fazla uyuşukluk ve balgam üretir. Eğer süt günlük alışılmış gıda yapılırsa kişinin teni bundan dolayı soluk ve sapsarı olur. Bu yüzden vücut üzerindeki kötü etkilerini gidermek ve zararlı özelliğinden korunmak için süt mutlaka suyla karıştırılmalıdır.⁶⁶

194

OMÜİFD

Gagnier’in süt hakkında yazarı meçhul esere nisbet ederek aktardığı anlaşılan bu bilgilerin büyük bir kısmı tertipte farklılıklarla beraber İbn Kayyim tarafından nakledilmektedir.⁶⁷ Fakat Gagnier’in yer verdiği metnin sadece bir kısmı rivayetlere dayanmakta olup büyük bir kısmı adı bilinmeyen yazarın açıklamalarıdır. Bu bilgiler dikkate alındığında söz konusu meçhul yazarın en önemli kaynaklarından birinin İbn Kayyim’in *et-Tıbbü’n-nebevî*’si olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Peygamber Mükemmel Bir Hekimdir

Hz. Peygamber’in hayatını geniş bir şekilde ele aldığı eserini tıbb-ı nebevî hakkında Londra’da gördüğü bir eserden aktardığı bazı bilgilerle tamamlamayı planlamış olan Gagnier, Hz. Peygamber’in sağlıkla ve tedaviyle ilgili bazı rivayetlerini zikretmekte ve daha geniş bir şekilde sütle ilgili bilgileri aktarmaktadır. Yazar, verdiği bu bilgilerden sonra kanaatini be-

⁶⁴ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü’n-nebevî*, 292.

⁶⁵ Buhârî, “Eşribe”, 12; Müslim, “Hayz”, 95.

⁶⁶ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/401-404.

⁶⁷ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü’n-nebevî*, 176, 292-293.

lirtmekte ve geniş bilgi için söz konusu esere bakılmasını tavsiye etmektedir. Gagnier kendi ifadesiyle bu hususu şöyle dile getirmektedir: “*Bu özet, bana göre, Peygamber’in mükemmel bir doktor olduğunu yeterince ispat ediyor. Kim bu hususta daha fazlasını öğrenmek isterse bizim iktibasta bulunduğu-ğumuz kitaptan merakını giderebilir.*”⁶⁸

Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere Hz. Peygamber’in sağlık ve tedaviye dair söz ve uygulamalarının vahiy kaynaklı olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Hatta konuyla ilgili en önemli eserlerden birini yazmış olan İbn Kayyim, tıbb-ı nebevî ile doktorların tıbbını karşılaştırarak Hz. Peygamber’in uygulamaları yanında diğer insanların geliştirdikleri tedavi yöntemlerinin adeta hiç hükmünde olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹ Yine bazı müellifler tıbb-ı nebevî hakkındaki rivayetlerin bağlayıcılığını savunmuşlardır. Bununla birlikte görebildiğimiz kadarıyla onlardan hiç biri Hz. Peygamber’i bir tabip olarak nitelendirmemişlerdir. O, kalplerin tabibi olarak görülmüştür.

Sonuç

Hz. Peygamber, hayatta olduğu sürece yakınında bulunanların ve toplumun bütün problemleriyle ilgilendiği gibi insanların sağlığını korumaları ve hastalandıklarında tedavi edilmeleriyle de ilgilenmiştir. Hadislerin tasnifiyle birlikte Hz. Peygamber’in tedaviyle ilgili tavsiye ve uygulamalarına dair rivayetleri, ziraat, ticaret, siyaset, yargı gibi diğer alanlardaki rivayetler için kullanılmadığı halde “tıbb-ı nebevî” kavramıyla ifade edilmiş, sonraki asırlarda ise bunların ne kadarının vahiy kaynaklı olduğuna ve bağlayıcılığına dair tartışmalar gündeme gelmiştir. Kanaatimizce “tıbb-ı nebevî” çerçevesinde değerlendirilen rivayetler “nebevî sünnet”

⁶⁸ Gagnier, *Leben Mohammeds des Propheten*, 2/404.

⁶⁹ İbn Kayyim’in vahiy kaynaklı tıbb-ı nebevî görüşü hakkında geniş bilgi için bkz. Kadir Demirci, “İbn Kayyim’in Tıbbu’n-Nebevî’sinde İsnad ve Delalet Problemi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2009), 35-44; Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 62-72; a.mlf., “İbn Kayyim’in Tıbb-ı Nebevî ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi”, 5-18.

eksenli değerlendirilmeli, onun ziraat, ticaret, yargı, siyaset, uluslararası ilişkiler vb. alanlardaki söz ve uygulamalarından farklı anlaşılmalıdır.

Hadis, siyer ve delâil türü eserlerde Hz. Peygamber'in doğrudan veya dolaylı olarak tıbbı dair tavsiye ve uygulamaları yer alırken oldukça erken dönemlerden itibaren İslâm dışı kaynaklarda Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olduğu iddiası ileri sürülmüştür. Ortaçağ boyunca Avrupa'da da Hz. Peygamber hakkında gerçek dışı bilgiler ihtiva eden birçok eser yazılmış ve bu durum Aydınlanma dönemine kadar devam etmiştir.

Hz. Peygamber hakkında objektif bir biyografi yazmayı hedeflemiş olan Fransız oryantalist Jean Gagnier, Hz. Peygamber'in hayatı bağlamında tıbb-ı nebevî'ye yer veren ender şahıslardan biridir. O, Oxford'da tıbbü'n-nebî hakkında gördüğü ve yazarının kim olduğu bilinmeyen bir eserden hareketle tıbb-ı nebevî hakkında bazı bilgileri aktarmıştır. Onun bilhassa Hz. Peygamber'in tıbbı dair bilgilerinin kaynakları bağlamında bazı nakilleri olmuştur. Yine Resûlullah'ın bütün hastalıkların tedavisinin mümkün olduğuna dair ifadeleri ona ilginç gelmiştir. Bu hükmün mutlak olmadığına da dikkat çeken yazar, haram olan şeylerle tedavinin yasak olduğunu da vurgulamaktadır. Vücudun her bir eklemi için her gün sadaka verilmesi gerektiğini belirten rivayetler de onun aktarma ihtiyacı hissettiği bilgilerdendir. O, nakilde bulunduğu eserden uygun gördüğü kısımları almış, bununla birlikte birçok bitki ve meyvenin hangi hastalıkların tedavisine uygun olduğu hakkında elindeki eserde geniş bilgi olduğunu zikretmiştir.

Gagnier'in tıbb-ı nebevî hakkında en çok etkilendiği husus ise Hz. Peygamber'in hayatında sütün yeri ve süt hakkındaki ifadeleri olmuştur. Nitekim onun söz konusu eserden naklettiği bilgilerin büyük bir kısmı sütle ilgilidir. Belirtilmelidir ki, yazarın Hz. Peygamber'e nisbet ederek aktardığı bilgilerin birçoğu ona dayanmamakta olup Gagnier'in nakilde bulunduğu yazara ait tıbbî tavsiyelerdir.

Yazarın Hz. Peygamber'in tıp, tedavi ve sağlıklı beslenme hakkındaki rivayetlerinden hareketle ulaştığı kanaati ise Hz. Peygamber'in iyi bir

doktor olduğudur. Onun böyle bir sonuca ulaşmasında İslâm dünyasındaki temizlik, koruyucu hekimlik, halk sağlığı, çevre temizliği, sağlıklı beslenme gibi hususların Avrupa'yla kıyaslanmayacak derecede üstün olmasının da etkisi büyüktür. Öncelikle hadis literatüründe Hz. Peygamber'in sağlık ve tedaviye yönelik tavsiye ve uygulamalarının bir kısmının vahye dayandığı belirtildiği gibi onun tıba dair tavsiyelerinin ümmet için her zaman uyulması gereken hususlar olduğu ileri sürülmesine rağmen görebildiğimiz kadarıyla hiç kimse Hz. Peygamber'i "hekim" olarak nitelendirmemiştir. Bu açıdan Fransız oryantalist Gagnier'in bu değerlendirmesi ilginç bir durum arz etmektedir.

Kaynakça

- Aba, Veli. "Bir Model Olarak Manevi Danışman Hz. Peygamber'in Terapötik Açından Etki Değeri: Hadis İlmi Bağlamında Psiko-Teolojik Analizler". *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı* (26-27 Nisan 2018, Kahramanmaraş). Ed.: Cevdet Kabakçı, M.Akif Özdoğan, Faruk Çiftçi vd. (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2018), 2/598-603.
- Aba, Veli. "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlâhî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler". *Akademik Siyer Dergisi* 1/1 (2020), 112-139.
- Aba, Veli. "Tıbb-ı Nebevî Rivâyetleri Hakkında Bazı Yaklaşımlar (Sûfiler ve Şîa Özelinde)". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 73-106.
- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdurrahman. *ez-Zühhd ve'r-rekâik*, thk.: Habîburrahman el-A' zamî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Atmaca, Veli. "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (2011), 35-53.
- Atmaca, Veli. "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1 (2011), 67-94.
- Atmaca, Veli. "Hz. Peygamber'in Câhiliyye Tıbbına Bakışı ve Modern Tıba Katkısı". *Uluslararası Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Kongresi Bildiriler Kitabı* (19-22 Nisan 2018, İstanbul), (T.C. Sağlık Bakanlığı Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2018), 627-657.
- Atmaca, Veli. "Tıbb-ı Nebevi Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)". *Hikmet Yurdu* 4/11 (2013), 39-74.
- Atmaca, Veli. "Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 45-70.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 3. Basım, 1414/1993.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk.: Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Canatar, Mehmet. "Cenâbî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/352-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Demirci, Kadir. "İbn Kayyim'in Tıbbu'n-Nebevî'sinde İsnad ve Delalet Problemi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2009), 29-54.
- Ebu Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak. *et-Tıbbü'n-nebevî*. thk. Mustafa Hızır Dönmez. y.y.: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk.: Hüseyin Selim Esed. Dimaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1404/1984.
- Efil, Şahin. "Peygamberlik-Tıp İlişkisi ve Tıbbın Kaynağı Sorunu". *Beytulhikme* 10/2 (2020), 747-770.
- Gagnier, Jean. *Leben Mohammeds des Propheten*. çev. Christian Friedrich Rudolph Vetterlein. Köthen: I. A. Ade., 1802.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk.: Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. "Der Islam und Mohammed-II". *Jahrbücher der Literatur* 69 (1835), 1-90.
- Hıdır, Özcan. *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk.: Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *et-Tıbbü'n-nebevî*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. y.y.: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1395/1986.
- Karacabey, Salih. "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/4 (1992), 217-226.
- Karacabey, Salih. *Hız. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002.
- Köycü, Erdoğan. "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavî Yöntemleri". *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, (Adana, 07-10 Ekim 2015), 105-120. Adana: y.y., 2016.

- Kutluay, İbrahim. "Şîa'da İmamlara Atfedilen Tıbbın Kaynakları ve Sünnî Anlayışla Mukayesesi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 35-72.
- Kutluay, İbrahim. "Tıbb-ı Nebevî'nin Vahiy Kaynakları". *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, edit. Hasan Akkanat vd. 49-61. Adana: y.y., 2016.
- Küçük, Raşit. "Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme". *İlim ve Sanat* 1/3 (1985), 6- 8.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Oruçhan, Osman. "İnsan İskeletindeki Kemik/Eklem Sayısı Hakkında Bilgi İçeren Hadisler Üzerine Eleştirel Bir Araştırma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1509-1534.
- Özaydın, Abdülkerim. "Ebü'l-Fidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/320-321. TDV Yayınları, 1994.
- Sancaklı, Saffet. "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi [İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 10/2 (2019), 353-379.
- Sarıçam, İbrahim. "19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Coğrafyasında Yaygın Siyer Eserlerinin Batıya Tanıtımı: Hammer Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 205-214.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk.: Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-. *es-Sünen*. ed. Ta'lik ve yayına hazırlayan: İzzet Ubeyd ed-Du'âsî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-. *eş-Şemâilü'n-nebeviyye ve'l-hasâsîü'l-Mustafaviyye*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsî'l-Arabî, ts.)
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Tıp". *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) Özel Sayısı*, 2000, 2003, 181-190.
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz'in Şemali*. İstanbul: Damla Yayınevi, 12. Basım, ts.
- Yıldırım, Enbiya. "İnkâr ve Savunma Bağlamında Nebevî Tıbbın İlahiliği Sorunu". *Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresi, 24-25 Haziran 2014 Ankara, Bildiriler*, 2016, 96-107.
- Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Orhan. "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 5-18.
- Yılmaz, Orhan. "Tıbb-ı Nebevî ve bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2017-2), 107-134.



İSLAM HUKUKU AÇISINDAN KORONAVİRÜS VB. SALGIN HASTALIKLARIN SÜREKLİ EDİMLİ SÖZLEŞMELERE ETKİSİ

THE EFFECT OF CORONAVIRUS ON CONTINUOUS ACTING CONTRACTS IN THE CONTEXT OF ISLAMIC LAW

İBRAHİM TÜFEKÇİ

[Doç. Dr. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı,
Associate Professor, Sinop University Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
tufekcii52@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-6565-1627>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Haziran / Haziran 2021
Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 201-235

Atf/Cite as Tüfekçi, İbrahim. “İslam Hukuku Açısından Koronavirüs vb. Salgın Hastalıkların Sürekli Edimli Sözleşmelere Etkisi-The Effect of Coronavirus on Continuous Acting Contracts in the Context of Islamic Law”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (Haziran-June 2021): 201-235.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.915171>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

İslam Hukuku Açısından Koronavirüs vb. Salgın Hastalıkların Sürekli Edimli Sözleşmelere Etkisi

Öz: Modern hukukta özel hukukun önemli dallarından biri de Medenî hukukun borç ilişkileriyle ilgili konuları ele alan borçlar hukuku branşıdır. Borç “iki taraf arasında birini diğerine veya her ikisini birbirine karşı bir edimde bulunmakla yükümlü kılan hukukî” bağ olarak tarif edilir. Borç ilişkisinin unsurları doğal olarak alacaklı, borçlu ve borç/edimdir. Edimler de vermek, yapmak ve yapmamak şeklinde üçe ayrılır. Borcun kaynakları ise hukukî işlemler, haksız fiil, sebepsiz zenginleşme ve kanun olarak sıralanır. Tek ya da çift taraflı olabilen hukukî işlemler, irade beyanı ile kurulmaktadır. Çift taraflı irade beyanı ile kurulan hukukî işlem türü olan sözleşmelerde edimler zaman açısından ani edim ve sürekli edim olarak ikiye ayrılır. Ani edim, edimin anında yerine getirilmesini ifade ederken sürekli edim, edimin anlık olmayıp devam ettiği anlamına gelir. Edimin sürekli devam ettiği sözleşmelerde borcun ifâsı zamana yayıldığı için bazen, savaş, salgın, hastalık, enfeksiyon vb. durumlarda taahhüt edilen ifâ imkânsız veya mümkün olmakla birlikte ağırlaşmış hale gelebilir. İmkânsızlık durumunda sözleşme kendiliğinden sona ererken (münfesihi olurken), ifânın ağırlaşması halinde borçludan devamını istemek, borçlu için yıkım veya katlanması zor bir durum olduğundan adalet ilkesine ters düşebilir. Uzun vadeli ve iki tarafa da borç yükleyen sözleşmelerde borcun ifâsını zaman zaman imkânsız hale getiren bazen de altından kalkılamayacak derecede ağırlaştırıcı salgın hastalıklardan biri de Covid-19 olmuştur. Bu makalede uzun vadeli borç ilişkilerinde Covid-19 vb. salgın hastalıkların sebep olması muhtemel ifânın imkânsız veya adalet ilkesini zorlayacak derecede ağır hale gelmesine benzer durumlarla Hz. Peygamber döneminde karşılaşıp karşılaşılmadığı, bu gibi durumlarda nasıl uygulamalar yapıldığı araştırılmıştır. Aynı problemin klasik fıkıh kaynaklarında tasavvur edilip edilmediği, edildiyse ne gibi çözümlerin gündeme getirildiği İslâm hukukçularının fûrû-ı fıkıhta çözüme bağladıkları meselelerden yola çıkılarak tespit edilmeye çalışılmış, müçtehitlerce bulunan teorik dayanak ve prensiplerden hareketle Covid-19 vb. salgınların yol açtığı problemlerin çözümü için bir takım öneriler teklif edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: İslâm Hukuku, Borçlar Hukuku, Salgın Hastalık, Sözleşmeler, Edim, Edimi İfânın İmkânsızlığı, Edimi İfânın Güçlüğü.



The Effect of Coronavirus on Continuous Acting Contracts in the Context of Islamic Law

Abstract: According to the classification of Continental European law, one of the important branches of private law is the branch of law of obligations that deals with the issues related to the debt relations of the civil law. Debt relation is described as "the legal link between two parties obliging one to the

other or both to act towards each other." The elements of the debt relationship are naturally creditor, debtor and debt/act. Actions are also divided into three as giving, doing and not doing. The sources of debt are listed as legal transactions, tort, unjust enrichment and law. Legal transactions, which can be unilateral or bilateral, are established with a declaration of will. In contracts, which are a type of legal transaction established with a double-sided declaration of will, acts are divided into two as immediate and continuous actions in terms of time. While the sudden act expresses the immediate fulfillment of the act, the continuous act means that the act is not instantaneous but continues. Sometimes, war, epidemic, inflation, etc. In cases, the promised acts may become impossible or, although possible, aggravated. In case of impossibility, while the contract is terminated automatically (while being dissolved), demanding the continuation of the debtor in case of heavy disclosure may be contrary to the principle of justice since it will be a destruction or a difficult situation for the debtor. Covid-19 is one of the epidemic diseases that make it impossible to fulfill the debt in long-term contracts that impose debt on both sides, and sometimes make it unbearable. In this article, it has been investigated whether situations similar to the probable disclosure of Covid-19 to be impossible or to force the principle of justice in long-term debt relations were encountered in the period of Prophet Mohammed, what he offered, if so, whether the same problem was envisioned in classical fiqh sources, and if so, what was it? It has been tried to be determined based on the issues that Islamic jurists have resolved in fiqh, that such solutions have come to the agenda. In addition, based on the theoretical bases and principles found by the mujtahids, a number of suggestions were tried to be offered for the solution of the problems caused by Covid-19.

Keywords: Islamic Law, Law of Obligations, Epidemic Disease, Contracts, Act, Impossibility of Expressing the Act, Difficulty of Expressing the Act.



Giriş

Dünya ilk kez Çin'in Vuhan Eyaletinde 2019 Aralık ayının sonlarında ortaya çıkan, 13 Ocak 2020 de tanımlandıktan kısa bir süre sonra da Covid-19 ismi verilen bir virüsle tanıştı. Sebep olduğu salgın, 11 Mart 2020 tarihinde Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından pandemi (küresel salgın) olarak nitelendirilen bu virüs, 3 milyona yakın insanın ölümüne yol açmış, ülkeleri kapatmış ekonomileri neredeyse durdurmuş, sosyal hayatı bitirmiş ve küresel bir tehdit noktasına ulaşmıştır.

Türkiye’de COVID-19’un hızla bulaşma riski karşısında İçişleri Bakanlığı 16.03.2020 tarihinde 81 İlin valiliğine bir genelge göndererek hastalığın yayılmasını önlemek amacıyla tiyatro, sinema, gösteri merkezi, konser salonu, nişan/düğün salonu, çalgılı/müzikli lokanta/kafe, kahvehane, kıraathane, kafeterya, kır bahçesi, nargile salonu, nargile kafe, internet salonu, internet kafe, her türlü oyun salonları, her türlü kapalı çocuk oyun alanları, (AVM ve lokanta içindekiler dahil) çay bahçesi, dernek lokalleri, lunapark, yüzme havuzu, hüküm, sauna, kaplıca, masaj salonu, SPA ve spor merkezlerinin faaliyetleri geçici bir süreliğine 16.03.2020 pazartesi saat 24.00 itibarıyla durdurulmuş¹ ve devamında yasak kapsamı genişletilmiştir. Bu düzenlemelerle birçok işveren geçici olarak faaliyetini durdurmak zorunda kalmış veya işyerlerinden evden çalışma prensibi ile çalışılması yönünde uygulamalara başvurulmuştur.

204
OMÜİFD

Ancak bu tür önlemler virüsün bulaşmasının önüne bir ölçüde geçse de vatandaşların evden çıkamamasının sonucu olarak serbest meslek erbabı, restoran ve kafe sahipleri, bunun yanında AVM’lerin içinde işyeri kiralayanlar gibi bir kısım ticâret erbabı gelir elde edemediklerinden ekonomik sıkıntıya düşmüş, kiralalarını ya da çalışanlarının maaşlarını ödeyememe problemi ile karşı karşıya kalmışlardır.

Covid-19’un sürekli edimli sözleşmeler üzerinde oluşturduğu sorunlar ve çözümlerine geçmeden önce sözleşmenin hukuk sistemi içindeki yerini tespit etmek için borç kavramını, kaynaklarını, sözleşme kavramını ve çeşitlerini kısaca ele almak uygun olacaktır.

1. Borç Kavramı ve Borcun Kaynakları

Borç terimi Türkçede birbirinden farklı üç manada kullanılmaktadır.² Kara Avrupası hukukunda en geniş kapsamıyla borç: “Bir kişiyi (borçlu-

¹ T.C. İçişleri Bakanlığı (İB), “Resmî Sayfası”, (Erişim 21 Kasım 2020).

² Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

İki ve daha çok kişi arasındaki hukuki bağ veya mükellefiyet. Bu anlamda borç, alacaklının istemekte haklı olduğu ve borçlunun yerine getirmeye mecbur bulunduğu şeylerin tümünü içine almaktadır.

yu) diğer bir kişiye (alacaklıya) bir edimi yerine getirme (bir şey verme, yapma veya yapmama) yükümlülüğü altına sokan hukukî bir bağdır"³ şeklinde tarif edilir. Ancak borç ilişkisinin sadece iki kişi arasında geçmediği göz önüne alınca borcun "İki veya daha fazla kişi arasında birini diğerine veya her ikisini birbirine karşı bir edimde (edâ) bulunmakla yükümlü kılan hukukî bağdır"⁴ şeklindeki tanımını tercih etmek daha isabetli gözükmektedir. Borcun tarifi, unsurları, kaynakları, çeşitleri, sonuçları ve sona ermesi hakkında klasik fıkıh kitaplarında müstakil bir bölüm ve toplu bir bilgi bulunmadığı için⁵ söz konusu bilgiler usûl ve fîrû' eserlerinin "Kitâbü'l-büyû'" olmak üzere çeşitli bölümlerine dağılmış durumdadır. Bununla birlikte bu bölümlerden İslâm hukuku borç teorisinin genel esasları ve teorisini çıkarmak mümkündür.⁶

Borcun kaynakları, bir borcun meydana gelmesine ve doğmasına sebep olan olgular (vâkıalar) şeklinde tanımlanır.⁷ İslâm hukukunda bir parça farklı olmakla birlikte⁸ -sözleşmeler konusunun borçlar hukukundaki yerinin iyi anlaşılması açısından- Kara Avrupası hukukunda borcun kaynaklarına dair yapılan ayırım, gerekli kanaati verir gözükmektedir.

Taraflardan yalnız birinin diğerine karşı yerine getirmekle mükellef olduğu şey. Bu, birinci anlamdaki borcun yarısını ifade eder. Bununla din, ahlâk ve kanunun herhangi bir şahsa yüklediği mükellefiyet kastedilmektedir.

Yalnızca para mükellefiyeti anlamında. (bk. Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil yayınları, 1991), 2: 15; Mehmet Âkif Aydın, "Borç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDY Yayınları, 19) 6: 285.

İslâm hukukunda Batı hukukundaki sistematize edilmiş haliyle bire bir uyumlu bir borç kavramı yoktur. Senhûrî bu kavrama Batı hukukundaki manasına karşılık gelecek şekilde İslâm hukukundan bir isim verilecekse bunun "iltizam=borç" ve "damân= güvence, teminat" şeklinde iki kelime olabileceğini, fakat yine de çeşitli kaynaklardan doğan borçların sayılıp tüketilmiş olmayacağını ifade eder. bk. Abdurrezzak es-Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, (Beyrut: Dârü'l-fıkr ve'n-neşr ve't-tevzî', b.y.; ts.) (3) 1/14.

³ M. Kemal Oğuzman & M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku*, (İstanbul: Vedat kitapçılık, 2012). 1: 3; Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, (3) 1: 13.

⁴ Aydın, "Borç", 6: 285.

⁵ Mahmesânî'nin ifade ettiği üzere İslâm fıkhı, teorilere bina edilerek gelişmemiş, aksine bilfiil meydana gelen (hukukî) sorunlarla, fıkıh bilginlerinin olabileceğini var saydıkları (hukukî) meseleler üzerine bina edilmiştir. bk. Subhi Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmé li'l-mûcebât ve'l-ukûd fi's-şer'ati'l-islâmiyye*, (Beyrut: Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn, 1983), (2) 1: 31.

⁶ Aydın, "Borç", 6: 285.

⁷ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2: 26; Oğuzman & Öz, *Borçlar Hukuku*, 1: 33, 34.

⁸ Senhûrî İslâm fıkhında borç kaynakları arasında sayılan haksız fiili bir borç sebebi kılacak genel bir kaide olmadığını, fakat uygulamanın kaideye ihtiyaç bırakmadığını söyler. bk. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, 1: 39-40.

Buna göre borcun kaynakları hukuki işlem, haksız fiil, haksız iktisap (sebezsiz zenginleşme) ve kanundur.⁹

Borcun kaynakları arasında sayılan hukukî işlem “hukukun işlemi yapanın arzusuna uygun hukukî sonuç bağladığı irade beyanıdır”¹⁰ şeklinde tanımlanır. Bu irade beyanı da kimi akitlerde çift, kimi akitlerde ise tek taraflı olabilmektedir.¹¹

Borcun konusuna edim denir ve edim borçlunun yerine getirmekle yükümlü olduğu davranıştır. Edimleri çeşitli açılardan gruplandırmak mümkündür. Edimler zaman açısından ani edim ve sürekli edim şeklinde ayrılırlar. Ani edim, satılan arabanın derhal teslim edilmesi örneğinde olduğu gibi akdin kesinleşmesi ardından hemen yerine getirilmesi gereken edimi ifade eder. Sürekli edim ise bir süreliğine aşçı tutmak ve herhangi bir eşya üzerinde kira akdi yapmak örneklerinde olduğu gibi devam eden bir edim çeşididir. Bu durumda aşçı yemek yapma edimini sözleşme süresi boyunca yapar. Kira akdinde ise kiracı, tayin edilen süre boyunca me’cûrdan yararlanır.

Buradan borcun en önemli kaynağı olan, Covid-19 tarafından olumsuz etkilenen ve konumuzun ana eksenini oluşturan sözleşme kavramına geçebiliriz.

2. Sözleşme (Akit)

Hukuk tarihinde “sahipsiz mala el koyma” dan sonra mülkiyet sebebi olarak ikinci sırayı işgal eden sözleşmelerin¹² insanların ekonomik ilişkilerinin hukuk açısından görünüşünü yansıtan borçlar hukuku branşında

⁹ Oğuzman & Öz, *Borçlar Hukuku*, 1:33, 34; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 35.

¹⁰ Oğuzman & Öz, *Borçlar Hukuku*, 1:36.

¹¹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2: 35; Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, 1: 39-40.

Senhûrî tek taraflı iradenin gerek borç kaynağı olma gerekse çeşitli hukukî sonuçlar doğurma açısından İslâm hukukunda Batı hukukundan daha aşağı olmadığını, aksine daha ileri olduğunu vurgular. Buna delil olarak bazı işlemlerin gerçekleşmesi için Batı hukukunda iki irade beyanı gerekirken aynı işlemin İslâm hukukunda tek taraflı irade ile gerçekleştiğini, hatta Malikî mezhebinin Cermen hukukuna paralel olarak tek taraflı iradeden “genel bir borç kaynağı” çıkardığını ifade eder. bk. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, 1: 42.

¹² Hayreddin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1987), 2: 251.

incelendiğini yukarıda belirtmiştik.¹³ Sözleşme, Arapçada “akd” kelimesi ile ifade edilir. Kelimenin sözlük manası bağlamaktır (raptetme).¹⁴

Fıkıh kaynakları sözleşmenin terim anlamını verirken farklı kelimeleri kullansa da *Mecelle*'nin tanımı bu kavram hakkında net bir fikir vermektedir. *Mecelle*'de sözleşme, “Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icap ve kabul irtibatından ibarettir”¹⁵ şeklinde tarif edilir. *Mecelle*'nin 104. maddesinde tanımı yapılan sözleşme, “in’ikad”ını (kurulmasını) da içine alacak şekilde Kadri Paşa (öl. 1306/ 1888) tarafından daha teknik olarak şu şekilde tanımlanmıştır: “Taraflardan birinden sâdır olan icabın ‘mevzû’da (akde konu olan şeyde) sonucu meydana gelecek şekilde karşı tarafın kabulü ile bağlanmasıdır.”¹⁶ Sözleşmeleri -meselâ bir satım sözleşmesini- ister Kara Avrupası hukukçularının düşündükleri gibi taraflar arasında temlik (yani teslim) borcu doğuran hukukî bir işlem,¹⁷ isterse İslâm hukukçularının tasavvur ettikleri gibi¹⁸ satılan mal üzerinde -başkaca bir işleme ihtiyaç olmaksızın- mülkiyet doğuran¹⁹ bir hukukî işlem olarak kabul edelim tarafların sözleşmenin gereğini yerine

¹³ Borçlar hukuku gerek İslâm hukukunda gerekse diğer hukuklarda doktrinde, kanunlarda, fıkıh ve fetva kitaplarında geniş bir yer işgal eder. bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2:7.

¹⁴ Ebü'l-Abbas Hatibüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el- Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-Şehri'l-kebîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 2: 421.

¹⁵ Heyet, *Mecelle*, md. 103.

¹⁶ Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ihvâli'l-insan fi'l-muâmelâti's-şer'iyye alâ mezhebi'l-imami'l-a'zam ebî Hanîfete en-Nu'mân*, (Kahire: Dâru'l-ferhânî, 1403/1983), 49. “İcabın ‘mevzû’da sonucu meydana gelecek şekilde karşı tarafın kabulü ile bağlanması” ile kastedilen, sözleşmenin akde konu olan şeyi bir durumdan bir başka duruma geçirmesidir.” bk. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, (3) 1: 77.

¹⁷ Batı hukukuna göre bir satım sözleşmesinde icap ve kabulden sonra satıcı malı teslim etme, müşteri de bedelini teslim etme borcu altına girerler. bk. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, (3) 1: 77; Oğuzman & Öz, *Borçlar Hukuku*, 1: 47.

¹⁸ Hanefî ve Mâlikîlere göre sözleşme surf tamam olmakla bağlayıcı olurken, Şâfiî ve Hanbelîlere göre tarafların akit meclisinden bedenen ayrılmaları ardından akit meclisinin sona ermesiyle bağlayıcı hale gelir. bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*, (b.y.: Âlemü'l-kütüb, ts.):3: 269; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmîyyü ve edilletühü*, (Dimeşk: Dâru'n-neşr, ts.), 4: 3085.

¹⁹ Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, (3) 1: 40. İslâm hukukçularına göre sebeplere sonuçları bağlayan Allah'tır. Bir satım sözleşmesinde icap ve kabul olduktan sonra Allah bu sözleşmeye sonuç bağlar. bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-islâmîyyü fi sebbihî'l-cedîd*, (Dimeşk: Mektebetü'l-elif bâ-el-Edîb, 1967-1968) 1: 302. Buna göre satılan mal müşterinin, bedeli de satıcının olmuştur. Akde konu olan malın bir durumdan başka bir duruma geçmesinin anlamı budur.

getirmekle yükümlü olduklarını²⁰, bir başka ifadeyle sözleşmelerin bağlayıcılığı noktasında hukukçuların ittifak ettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.²¹ Çünkü Yüce Allah çeşitli ayetlerde yapılan sözleşmelere riayet edilmesini²² Hz. Peygamber de ahde vefa gösterilmesini emretmiştir.²³

Covid-19'un sebep olduğu problemlerin daha çok sürekli edimli sözleşmelerde ortaya çıktığı açıktır. Bu ve benzeri durumlarda sözleşmenin Covid-19'dan dolayı mağduriyet yaşayan taraf, ifânın imkânsız hale geldiğini veya ağırlaştığını ileri sürerek sözleşmenin feshini veya yeni şartlara uyarlanmasını isteyebilir.

Gerek ani edimli ve gerekse -Covid-19'dan etkilenen sözleşmelerde olduğu gibi- sürekli edimli olsun sözleşmelerin hukuk sistematığı içindeki yerini belirlemek için gerekli olan bu ön girişten sonra asıl konumuza yani Covid-19 krizini yaşayan taraf veya tarafların ileri sürebilecekleri şikâyetler ve mahkemeden muhtemel talepleri, bu taleplerin dayandırılabilirliği aklî, naklî deliller ve teorik dayanaklar üzerinde durabiliriz.

3. Covid-19'dan Zarar Gören Tarafların Yargıdan Muhtemel Talepleri

Yukarıda da ifade edildiği üzere sözleşmenin Covid-19'dan olumsuz etkilenen tarafı, ya borcun ifâsının imkânsız hale geldiğini ileri sürecek ya da ifânın imkânsız olmamakla birlikte aşırı biçimde ağırlaştığını ve bu yüzden bazen feshedilmesini, bazen de meydana gelen zarara karşı tarafın da iştirak etmesini isteyerek sözleşmenin yeni şartlara uyarlanmasını talep edecektir.

²⁰ Meseleyi satım sözleşmesi üzerinden aktarmak gerekirse sahih satımın sonuçları şunlardır:

- Müşteri, yapılan sözleşme vadeli ise satım bedelini vadesi gelince, peşin ise malın tesliminden önce satıcıya ödemekle,
- Satıcı, bedel vadeye bağlanmışsa sattığı malı derhal teslim etmekle, satış peşin yapılmışsa bedeli teslim alır almaz teslim etmekle yükümlü olur. Ali el-Hafif, *Ahkâmu'l-mu'âmelâti's-şer'ıyye*, (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.), 393.

²¹ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (İstanbul: Matbaa-i tevsî' -i tıbbâ't, 1330), 1: 221.

²² "Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin."²²; "Ahde vefa gösterin; çünkü ahid sorumluluk doğurur." el-İsrâ 17/34; "Antlaşma yaptığınız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah'ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminleriniz bozmayın." en-Nahl 16/91.

²³ "Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur, ahde vefa göstermeyenin ise dini yoktur." Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaûd, Şâkir Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.) 3: 134 (No.12383).

Öncelikle klasik fıkıh kaynaklarımızda sözleşmenin ifâsının imkânsız hale gelmesine dair verilen örneklere bakarak Covid-19'un sebep olduğu ifâ imkânsızlığının bunlara benzeyip benzemediğini, sözleşmenin feshine sebep olan kusurların teorik dayanaklarını değerlendirip çözüm örnekleri üzerinde durmanın uygun olacağını düşünmekteyiz.

3.1. İfânın İmkânsız Hale Gelmesi

Akitlerde ifânın imkânsız hale gelmesini Mahmesânî'nin (öl.1986) zikrettiği sistematik üzerinden incelemek konuya açıklık kazandıracak nitelikte gözükmektedir.²⁴ Buna göre borcun ifâsı, ya insanın gücünü aşan bir nedenle ya da -fukahanın tümü kabul etmese de- onun fiili ile imkânsız hale gelir. İnsanın gücü dışındaki faktörlere Batı hukukunda "mücbir sebep"²⁵ veya "beklenmeyen haller"²⁶ denilirken, fıkhıta benzer şekilde insanın gücünü aşan anlamında "semâvî âfetler"²⁷ terimi kullanılmaktadır.²⁸

İslâm hukukçuları ifânın imkânsızlığı konusunda genel bir teori kurmadıkları için konuyu ani edimli alım-satım akitlerinden sarf-ı nazar ederek kira, müzârea, müsâkât akitleri, dalında ve tarlasında satım akidine konu olan meyvelerin ve sebzelerin satışı üzerinden inceleyeceğiz.

3.1.1. İfânın İnsanın Gücünü Aşan Bir Sebep İmkânsız Hale Gelmesi

Klasik fıkıh kaynaklarında hukuki problemler ve çözümleri meseleci (kazuistik) bir yöntemle ele alındığı için genellikle kavram üzerinden çözüm üretilmez. Konular ele alınırken mesele mesele incelenir ve o konu ile ilgili naklî, akli deliller, gerekli kaide²⁹ ve dâbita³⁰ zikredilir. Covid-

²⁴ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebât ve'l-ukûd*, 497, 498, 499, 500, 501, 502.

²⁵ Mücbir sebep Batı hukukunda "Kaçınılmaz olarak borçlunun borca aykırı davranışta bulunması sonucunu doğuran öngörülemez ve karşı konulamaz olağanüstü bir olaydır" şeklinde tanımlanır. bk. Abdullah Demir, *Hukukî Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Astana Yayınları, 2017), 849.

²⁶ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebât ve'l-ukûd*, 497.

²⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğni*, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1417/1997), 4: 83; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr li âcizi'l-fakîr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1389/1970), 6: 365.

²⁸ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebât ve'l-ukûd*, 497.

²⁹ "Kâide: Tüm cüzîlerin hükmünü kapsamına alan kesin ve genel önerme (külli kaziyye). Muhtelif sayıda muayyen olayların müşterek mahiyetini (nazarî kâide) yahut müşterek mahiyet taşımaları lazım geldiğini (amelî kâide) tespit eden umumî ifade ve hükümdür." bk.

19'un etkilediği akitler, daha çok sürekli edimli sözleşmeler olduğu için ifânın insanın gücünü aşan bir sebeple imkânsız hale gelmesini ve çözümünü sürekli edimli akitler üzerinden incelemek gerekecektir.

Konunun izahı açısından öncelikle "imkânsızlık" mefhumunu tanımlamak gerekir. Fürû-ı fıkıhta verilen örneklerden söz konusu imkânsızlık az çok anlaşılırmaktaysa da belli bir tanımı yapılmamıştır. Türk-İsviçre ve Alman hukuk doktrininde yapılan imkânsızlık tanımı, verilen örnekler incelendiğinde fıkha yabancı olmayan bir tarif gibi gözükmektedir. Türk-İsviçre ve Alman Borçlar Hukukunda İmkânsızlık, "Borç edimin ya baştan itibaren geçerli olarak doğmasını ya da sonradan borçlu veya diğer herhangi bir kimse tarafından objektif, sürekli ve kesin olarak yerine getirilmesini önleyen fiilî veya hukukî engellerdir"³¹ şeklinde tanımlanmaktadır.

210 Covid-19'un sebep olduğu ifâ imkânsızlığı, yukarıda değindiğimiz gibi edimin sürekli olduğu kira, müzârea, müsâkât sözleşmeleriyle dalında ve tarlasında iken satılan, meyvelerin ve sebzelerin satışı konularında görülmektedir.

OMÜİFD

3.1.1.1. Kira Sözleşmelerinde İfa İmkânsızlığı

İslâm hukukunda kira sözleşmesi (icâre), hem menkul ve hem de gayri menkul eşyanın kullanımını konu alan kira akdini, hem de insanın emeğini konu alan iş akdini kapsamaktadır.

İslâm hukukçuları, kira akdini değişik şekillerde tanımlamışlarsa da bunlar iki tarif altında toplanabilir. Birincisi, "Mâlum bir menfaati mâlum bir ivaz karşılığında satmaktır"³² ikincisi ise, "Menfaati ivaz karşılığında

Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 286.

³⁰ "Dâbit: Fıkıhın sadece bir bölümüne ait meseleleri kuşatan küllî kazıyyedir." bk. Necmettin Kızılkaya, *Hanefî mezhebi bağlamında İslâm hukukunda küllî kaideler*, 3. Baskı (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 72.

³¹ Seçkin Topuz- Ferhat Canbolat, "Türk-İsviçre ve Alman Borçlar Hukukunda İmkânsızlığın Düzenlenişi", *A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/3 (2008): 675, 676.

³² *Mecelle'*de (md. 405) Kira akdi Ali Haydar'ın eklemeleriyle birlikte şöyle tarif edilir: "İcâre (ıstılâh-ı fukahâda) Şeriat ve nazar-ı ukalâda ayndan maksud ve cinsin ve kadren muayyen ve kâbil-i bezl olan (menfa'at-i ma'lûmeyi ivaz-ı ma'lûm) yani cinsin ve sıfaten ve kadren

temliktir”³³ şeklindedir. Buna bağlı olarak kira sözleşmesini, “İvaz karşılığı menfaat üzerine akiddir” şeklinde tanımlamak mümkündür.³⁴

Kirâ sözleşmesinde ifâ imkânsızlığını a) me’cûrda (kiralanan) mevcut olan ayıp nedeniyle, b) me’cûr dışında ortaya çıkan ve insanın gücünü aşan birtakım özürler sebebiyle şeklinde iki başlık altında ele alacak, sonra da sadece Hanefî hukukçuların kabul ettikleri borçlunun fiiliyle imkânsızlık konusunu inceleyeceğiz.

a) İfanın Me’cûrdaki Ayıp Nedeniyle İmkânsız Hale Gelmesi

Kira sözleşmesini imkânsız hale getiren ayıp kavramı ile me’cûrdan beklenen menfaati tamamen veya kısmen engelleyen eksiklikler kastedilir. Nitekim *Mecelle*’de kira sözleşmesini münfesihi kılan ayıp tanımı de bunu ifade etmektedir: “İcârede hiyarı mûcib olan ayb, menâfi’-i maksûdenin bi’l-küllüyye fevt yahud muhtell olmasına sebep olan şeydir.”³⁵ İslâm hukukçuları böyle bir aybın sözleşmeye etki edeceği noktasında ittifak halindedirler.³⁶

Me’cûrdan alınması hedeflenen menfaate engel olan ayıpların ortaya çıktığı andan itibaren icâre akdinin karşılıklı olarak sona ereceği kuralının³⁷ teorik dayanağı, alınan her menfaatin yeni bir akde konu olduğu, bir başka ifadeyle; icâre akdinin yenilenerek birbirine eklenen akidler şeklinde devam ettiği³⁸ düşüncesidir.³⁹ Sonuç olarak peyderpey yapılan ifânın

ma’lûm bedel (mukâbelesinde) âhara (bey’ ve temlik etmektir.” Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, I: 675.

³³ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesûât*, (Beirut: Dâru’l-ma’rife, 1414/1993), 23:79; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beirut: Dâru’l-ma’rife, 1410/1990), 4: 30; Ebû’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, (Kahire, Dâru’l-hadîs, 1425/2004), 4: 5; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8:7.

³⁴ Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 21: 379.

³⁵ *Mecelle* md. 514.

³⁶ Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-kuveytiyye*, (Kuveyt: 1404-1427, Vezâratü’l-evkâf ve’ş-şu’ûnü’l-islâmiyye, 1404/1427), 1: 275.

³⁷ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü’l-âmme li’l-mûcebât ve’l-ukûd*, 500.

³⁸ Mergînânî meseleyi şöyle açıklar: “İcâre akdi (me’cûrdan elde edilen) menfaatin ortaya çıkışına paralel olarak an be an (yeniden) kurulur. (Bu yüzden kiralanan) dâr (ev, konak) icabın kabulü ile irtibatını korumak için akdin kendisine izafe edilmesi açısından menfaatin yerine konulmuştur.” Bk. Ebû’l-Hasen Burhanuddîn Ali b. Ebî Bekir b. Abdilcelîl er-Fergânî, *el-*

me'cûrdaki bir ayıp (kusur) nedeniyle imkânsız hale gelmesi üzerine sözleşmenin bağlayıcılığını kaybettiğini ve muhayyerlik doğurduğunu söylemek teorik olarak mümkün hale gelmektedir. Bu durumda meselâ bir iş yeri kiralamış olan kişinin, Covid-19'un sebep olduğu kapanma veya -meselâ lokantalarda- sosyal mesafe kuralına uyararak oturma zorunluluğu dolayısıyla kapasite düşmesi neticesinde müşteri kaybına uğrama gibi bir takım mücbir sebeplere dayanarak sözleşmenin tahammül sınırını aştığını ileri sürmesi ve akdin feshedilmesini istemesinin hukuken haklı bir sebebe dayandığını söylemek mümkün olacaktır.

Hanefî hukukçular, sözleşme sürecinin herhangi bir anında ortaya çıkan ve menfaatin yok olması sonucunu doğuran ayıbı sadece me'cûrla kısıtlı olarak düşünmemişler, kiracı ve kiraya veren açısından da tasavvur ederek ifâ imkânsızlığı kavramını genişletmişlerdir.⁴⁰

Kiralanan evin tamamen yıkılması⁴¹, kiralanan değirmenin suyunun tamamen kesilmesi⁴², ücretle tutulan işçinin asla hizmet edemeyecek derecede hastalanması,⁴³ me'cûrun istihkak⁴⁴ edilmesi veya me'cûrdan hedeflenen menfaatin alınmasını engelleyen bir durumun ortaya çıkması,⁴⁵ me'cûrdan hedeflenen menfaatin tamamen yok olmasına dair verilen ayıp örneklerindedir. Tüm bunlara dayanarak hukuken sözleşmenin mağdur olan tarafının Covid-19 nedeniyle sözleşmenin feshedilmesini isteyebileceğini söylemek mümkündür.

Mergînânî, (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-müptedî*, (4) 3: 231; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 848. *Mecelle* madde 515'te şöyle denir: "Menfaatin istifâsından mukaddem me'cûrda bir ayb-ı hâdis olsa vakt-i akdde mevcut gibidir."

³⁹ Akdin menfaate değil de menfaatin ait olduğu eşya veya insana izâfe edilmesi, akidde bütünlük sağlamak ve icabın kabulle irtibatını korumak içindir. Bu durumda bir bakıma ayn mefaatin yerine geçmiş olmaktadır. bk. Bardakoğlu, "İcâre", 21: 379.

⁴⁰ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (b.y., Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 4: 197.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 3.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 16.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 6; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 847; *Mecelle*, md. 514.

⁴⁴ İstihkâk: Bir hakkın talep edilmesi ve bir şeyin bir şahsa ait hak olduğunun ortaya çıkmasıdır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 264.

⁴⁵ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyu ve edilletühü*, 4: 3196.

Hanefî mezhebi dışındaki diğer üç mezhebin kira sözleşmesinin fes-
hi için ortaya çıkan eksikliklerin bizzat me'cûrdan kaynaklanmasını şart
koştukları aşağıda verilecek örneklerden görülecektir.

Şâfiîler me'cûrdan kaynaklanmayan ayıp nedeniyle kira akdinin
münfesih olabileceğini kabul etmezler.⁴⁶ Binek hayvanının yürürken
durmadan tökezlemesi, kafileden geri kalmasına yol açacak derecede
topallığı, göz zayıflığı, cüzzam, kiralanan evin duvarının çökmesi, kuyu-
dan suyun çekilmesi, me'cûrdan alınacak menfaati eksilten veya
imkânsız kılan faktörler olarak zikredilir.⁴⁷

Mâlikî mezhebinde de ifânın imkânsız hale gelmesine dair örnekler,
Şâfiî mezhebinde olduğu gibi genelde me'cûrdan kaynaklanan ayıplardır.⁴⁸ Kiralanan değirmenin suyunun kesilmesi⁴⁹, kiralanan hayvanın
daha sonra hastalanması, kiralanan tarlayı daha sonra ekin ekmeyi engel-
leyecek derecede su basması⁵⁰, hizmet almak için tutulan kişi veya bin-
mek için kiralanan hayvanın hastalanması da verilen örnekler arasında-
dır. Bu gibi durumlarda kira sözleşmesi feshedilebilir.⁵¹ Bir başka örnek
de ekin ekme mevsiminde tarlayı su basması ve ekilen ekini yok etmesi,

⁴⁶ "Ekin ekme amacıyla tarla kiralayan kişi ekinini ektikten sonra ürüne bir âfet vurması dolayısıyla sözleşmeyi feshedemez. Çünkü âfet, sözleşmeye konu olan tarlaya değil, kiracının malına vurmuştur. Şâfiî hukukçular söz konusu âfete çok yağmur yağması, şiddetli soğuk, kar yağışının devam etmesi veya çekirgelerin ekini telef etmesi, kiracının kiraladığı dükkânda eşyalarının yanması gibi durumları örnek verirler." Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imâmî's-Şâfiî*, (b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 2: 261; Ebû Adillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 5: 315.

⁴⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 261.

⁴⁸ Verilen örneklerden biri "Ücretle tutulan süt annesinin hamile kalması nedeniyle sütünün emzirdiği çocuğa artık yaramayacak hale gelmesidir. Bu durumda sözleşme kendiliğinden münfesih olur." bk. Ebu Saîd Abdüsselam b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (Sahnûn), *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (b.y., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/ 1994), 3: 452; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahman el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerh-i Muhtasar-ı halîl*, (b.y., Dâru'l-fikr, 1412/1992), 5: 433.

⁴⁹ Sahnûn, *el-Müdevenne*, 3: 425.

⁵⁰ Sahnûn, *el-Müdevenne*, 3: 536.

⁵¹ Sahnûn, *el-Müdevenne*, 3: 483.

suların ekin sezonu boyunca çekilmemesi durumudur. Bu durumda tarlayı kirası mukabili alan kişi kira vermez.⁵²

Hanbelî mezhebi de sözleşmenin feshi için ayıp konusunda benzer şekilde özellikle me'cûrda meydana gelen ayıpları esas almaktadır.⁵³ Belli bir yere kadar binmek veya yük çekmek için hayvan kiraladıktan sonra yol güvenliğinin ortadan kalkması dolayısıyla yolun kapanması veya -meselâ Mekke'ye gitmek için- hayvan kiraladıktan sonra o yoldan hacca gitmenin o yıl imkânsız hale gelmesi konumuzla ilgili verilen örneklerdendir.⁵⁴ Bu durumda yapılan sözleşmeyi taraflar feshederler. Ancak ifadeyi taraflar sözleşmeyi feshetmek zorundadırlar şeklinde anlamamak gerekir. Zira ilgili kaynakta kiracı, hayvanı ondan yararlanacağı vakte kadar elinde tutmak istemesi durumunda tarafların karşılıklı rızası ile bunun da mümkün olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵

214

OMÜİFD

Yine Hanbelî mezhebine göre kira sözleşmesi ücretle tutulan süt anenin ölmesiyle kendiliğinden münfesiş olur. Çünkü kira sözleşmesiyle elde edilecek menfaat (süt), kaynağı (anne) öldüğü için yok olmuştur. Öte yandan süt emen çocuk ölse sözleşme yine münfesiş olur. Çünkü akde konu olan şeyden (süt) yararlanmak imkânsız hale gelmiştir. Mec'urdan yararlanmak imkânsız hale gelince sözleşme temelinden çökmüş olur. Ve

⁵² Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3: 536.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 339.

⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 339.

Şu örnekler, konuyu biraz daha açık hale getirebilir: Hanbelî mezhebine göre kiralanan tarlada ekini su bassa veya yangın çıkması, çekirge istilası, soğuk vurması ya da başka bir afetle ekin telef olsa, tarla sahibi hasarı tazmin etmez, kiracı da kira sözleşmesini feshedemez. Çünkü telef olan ma'kudun aleyh (tarla) değildir. Telef olan kiracının tarladaki malıdır. Kiracının tarladan ekin dışında yararlanması mümkünse veya sezonun kalan kısmında ekin ekebileceğine buna hakkı vardır. Yani tarladan yararlanabilir veya ekin ekebilir. Tarladan herhangi bir şekilde yararlanıyorsa tarlanın kirasını ödemekle yine yükümlüdür. Çünkü tarladan yararlanamaması, ma'kudun aleyh (tarla) bir kusurdan dolayı değildir.

Kiracının tarladan yararlanamaması tarlayı su basması veya tarlaya gelen suyun kesilmesinden kaynaklanırsa kiracı muhayyer olur. Yani sözleşmeyi feshedebilir. Çünkü bu durumda yararlanamama, tarladan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ekin telef olsa tarla sahibi hasarı tazmin etmez. Çünkü o, ekini direkt olarak telef etmemiş veya buna sebep olmamıştır. Tarlaya gelen su ekine yetmeyecek derecede azalsa kiracı sözleşmeyi feshedebilir. Bu durum (suyun kesilmesi) ekini ektikten sonra olsa yine feshedebilir. bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 361.

⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 339.

kiracı verdiği ücreti geri ister. Sözleşme süresi dolmadan münfesi hale gelirse kiracı kalan süreye denk gelen ücreti geri alır.⁵⁶ Hanbelîlerin verdikleri bu son ifâ imkânsızlığı örneğinde imkânsızlığın me'cûrdan kaynaklandığını vurgulamaları ve teorik olarak çelişkiye düşmeme çabası içine girmeleri ilginçtir.

Covid-19'un sebep olduğu mücbir sebep durumları, Fıkıh mezheplerinden aktardığımız ifâ imkânsızlığı örneklerine benzemektedir. Ancak Covid-19'un ifâyı imkânsız hale getiren mücbir sebep olup olmadığına taraflar değil mahkeme karar verecektir. Hâkim, Covid-19 nedeniyle ifânın imkânsız hale gelip gelmediğine karar verebilmek için taraflar, ifânın yeri, edimlerin ve meydana gelen olayın niteliği gibi kriterleri değerlendirmek durumunda kalacaktır. Mahkeme bu salgının me'cûrdan yararlanmayı imkânsız hale getirdiğine karar verirse sözleşme sona erecektir. Kiracı önden ödeme yapmışsa mal sahibi onun yararlandığı kısmın bedeli hariç kalan miktarı geri ödemek durumunda kalacaktır. Taraflar, Covid-19 salgını geçinceye kadar sözleşmeyi dondurmamak isterlerse Hanbelîlerin yukarıdaki içtihatlarına binaen bu da mümkündür. Bu durumda karşılaştırılan kiranın da dondurulup dondurulmayacağına taraflar karar verecektir. Taraflar anlaşacağı için bu konu bir uyuşmazlık olarak hakimin önüne gelmez.

b) İfânın Me'cûr Dışında Ortaya Çıkan Bir Mazeret Nedeniyle İmkânsız Hale Gelmesi

Fukahânın çoğunluğuna göre ifâ, me'cûrda ortaya çıkan ayıp nedeniyle imkânsız hale geldiği gibi, insanın gücünü aşan, önceden tahmin edilemeyen ve me'cûrdan istifadeyi engelleyen bir durumdan dolayı da imkânsız hale gelebilir ve bu yüzden kira sözleşmesi feshedilebilir.⁵⁷ Buna ağrıyan dişini çektirmek için bir doktorla sözleşme yapan ancak ağrının geçmesi nedeniyle dişini çektirmekten vazgeçen bir kişi örnek verilir. Bu hükmün teorik gerekçesi, kişinin diş ağrısı geçtiği halde onu çektirmeye

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 370.

⁵⁷ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd*, 500.

icbar edilmesinin şer'an ve aklen çirkin olması olarak gösterilir.⁵⁸ Bir diğer örnek, düğün ziyafeti için bir aşçı tutulduktan sonra gelin veya damattan birinin ölmesidir.⁵⁹ Ali Haydar (ö. 1935) bunun gerekçesini şöyle açıklar: Aşçıyı kiralayan damat olup öldüğü takdirde icâre akdi kendiliğinden münfesihi olur. Gelin öldüğü takdirde damat, parası akdin amacı dışında (düğün dışında) harcanacağı için bundan zarar görür.⁶⁰

Ağrıyan dış örneği Şâfiî ve Mâlikî kaynaklarda da verilmektedir.⁶¹ Ancak hükmün teorik dayanağı ifade edilirken Hanefîler doktoru kiralayan kiracıya (hasta) odaklanırken, Şâfiî ve Hanbelîler -muhtemelen tutarlı olmak için- prensipleri doğrultusunda me'cûrdan (tabip) istifade etmenin imkânsız hale gelmiş olmasını merkeze almaktadırlar.⁶²

Benzer şekilde kiralanan sütannenin ölmesi ile icâre akdi münfesihi hale gelir. Çünkü akde konu olan mahallin (süt anne) ölmesiyle hedeflenen menfaat alınamaz hale gelmiştir. Süt emen çocuk öldüğünde de akit münfesihi olur. Çünkü çocuğun ölmesi sebebiyle ma'kudun aleyhi (ana sütünü) almak imkânsız olmuştur. İmam Şâfiî'nin görüşü de bu doğrultudadır. İcâre akdi, temelinden çökünce kiralayan verdiği ücreti geri ister. Bu olay süreç içinde olmuşsa istifade edilmeyen kısmın kiradan karşılığı geri alınır.⁶³ Süt annenin ölmesiyle icâre akdinin münfesihi olacağını Hanbelîler de kabul ederler.⁶⁴

İcâre akdinde imkânsızlıktan söz edebilmek için me'cûrdan yararlanılıp yararlanılmadığına odaklanan Hanbelîler, ortaya çıkan özrü kişisel veya yaygın olmak üzere ikiye ayırıp her birine ayrı sonuç bağlarlar.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 26; Merginânî, *el-Hidâye*, 3: 250; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4: 197. *Mecelle*, md. 443. Ali Haydar bu maddeyi açıklarken şöyle der: "(Mûceb-i) ism-i me'ûl sıygasıyla (akdin icrasına) yani akd-i icârenin muktezası üzere harekete (mani olur bir özr zuhur ettikte) ve mûceb-i akdin icrasına mahal kalmadıkta (icâre münfesihi olur." bk. Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1: 737.

⁵⁹ *Mecelle*, md. 443.

⁶⁰ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1: 738. Aynı açıklama için bk. Molla Hüsrev, *Düerü'l-hükkâm şerhu Gururî'l-ahkâm*, (b.y., Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts.), 2: 239.

⁶¹ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5: 315; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 5: 433.

⁶² Heyet, *el-Mevsûa'tü'l-fikhiyye'l-kuveytiyye*, 12: 138.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 370.

⁶⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 294.

Söz gelimi bir kiracı, kiraladığı mahallin yakınlarında düşmanları olduğu ve bu yüzden korkuya kapıldığı gerekçesiyle sözleşmeyi feshedemez. Zira bu düşman onun özel düşmanıdır. Bu durum, me'cûrdan tamamen yararlanmayı engellemez. Aynı şekilde kiracı hepse düşse, hastalansa, parasını kaybetse ya da malı telef olsa kira sözleşmesini feshedemez. Çünkü kiralanan eşyadan faydalanamaması kendisinden kaynaklanmaktadır.⁶⁵

Hanbelî'lere göre me'cûrdan yararlanmayı engelleyen mazeret, yaygın olduğu (objektif), kiracının üstesinden gelebileceği bir durum olmadığı ve kiraladığı eşyadan yararlanmasına engel bir durum olduğu için geçerli kabul edilir. Söz gelimi me'cûrun bulunduğu yerde ikameti engelleyecek derecede yaygın bir korku çıkması, bir beldenin muhasara altına alınması ve o beldede bulunan kiralanan tarlaya gitmenin imkânsız hale gelmesi vb. durumlar, kiracıya kira sözleşmesini feshetme muhayyerliği doğurur.⁶⁶

Malikî mezhebi mazeret sebebiyle kira sözleşmesinin feshedilmesini çok dar tutmuştur. Bu mezheb, menfaatin alınmasının şer'an engellenmesi durumunda sözleşmenin feshedileceğini belirtmiş ve ağrıyan dişini çektirmek için birisiyle sözleşme yapan kişinin dişinin ağrısının geçmesi nedeniyle sözleşmeyi feshetmesini buna örnek olarak vermiştir.⁶⁷

Me'cur dışında meydana gelen mazeretler için mezhepler tarafından verilen örneklerden ağrıyan dişini ağrısı geçtiği için çektirmekten vazgeçme, düğün için aşçı tuttuktan sonra damat veya gelinin ölmesi dolayısıyla sözleşmeyi feshetme gibi durumların Covid-19'un sebep olduğu mücbir sebeplerle alakası olmamasına karşılık, bilhassa Hanbelîlerin verdiği ve me'cûrdan yararlanmayı engelleyen yaygın mazeretler tam da Covid-19'un sebep olduğu mücbir sebep örnekleridir. Çünkü bunlar kira-

⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 339.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 338, 339.

⁶⁷ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 5: 433. "Menfaatin alınmasının şer'an engellenmesi" ile kastedilen, doktorla diş çektirme sözleşmesi yaptı diye kişinin ağrısı geçen dişini çektirmeye zorlanamayacağı, şeriatin buna mani olduğudur.

cının üstesinden gelebileceği şeyler olmayıp, me'cûrdan yararlanmasına engel bir durumdur. Yukarıda verilen örneklerle Covid-19'un sebep olduğu mücbir sebep örnekleri arasında illet bağlamında benzerlik kurmak mümkündür. Covid-19 sebebiyle sokağa çıkma yasağı uygulanmasını, me'cûrun bulunduğu beldenin muhasara altına alınmasına, benzer şekilde sokağa çıkma yasağı nedeniyle kişinin kiraladığı dükkanına gidemesini ya da fabrikasını açıp üretim yapamamasını o beldede kiralanan tarlaya gitmenin imkânsız hale gelmesine benzetebiliriz. Bunların tümünün kişinin gücünü aşan birer mücbir sebep olduğu gayet açıktır. Dolayısıyla sözleşme, mahkemenin her bir somut olay hakkında mücbir sebep olduğuna karar vermesi kaydıyla feshedilebilecek ve Covid-19'un sebep olduğu mağduriyet giderilebilecektir.

c) İfanın Beklenmeyen Özürler Nedeniyle İmkânsız Hale Gelmesi

Buraya kadar incelediğimiz örneklerde ifâ, ma'kûdun aleyhte meydana gelen, borçlunun gücünü aşan ve onun fiilinden kaynaklanmayan bir ayıp veya ma'kûdun aleyh dışında ondan yararlanmayı engelleyen, insanın gücünün ötesinde ve yine insanın fiili ile meydana gelmeyen bir mazeret dolayısıyla imkânsız hale geliyordu. Hanefî hukukçular, diğer üç mezhebin aksine⁶⁸ bir de ma'kûdun aleyh dışında beklenmeyen ve Mahmesânî'nin sistematiğine göre insanın sebep olduğu birtakım özürlerden söz edip, bunların da sözleşmeyi feshe götüren faktörlerden olduğunu ifade ederler.⁶⁹ Senhûrî (ö. 1971) diğer mezheplerin de -daha dar kapsamda olmak kaydıyla- bunu kabul ettiklerini belirtir.⁷⁰ Gerçekten fûru-ı fıkhıta verilen örnekler, Senhûrî'yi haklı çıkarır niteliktedir.

İbn Abidîn (öl. 1252/1836) söz konusu özrü "kişinin akde konu olan şeyi canına veya malına bir zarar gelmeksizin almasının mümkün olmadığı durumlardır"⁷¹ şeklinde tarif eder. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse özür kavramı ile taraflardan biri için haklı bir mazeretin ve arızî

⁶⁸ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyu ve edilletühû*, 4: 3196.

⁶⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 250; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 61; Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmu li'l-mûcebât ve'l-ukûd*, 502.

⁷⁰ Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, 6: 91.

⁷¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1386/1966), 6: 81.

bir durumun bulunması hali kastedilir. Kira akdini yapmaya sevk eden sebebin ortadan kalkması, akdin icrasına engel hukukî bir durumun ortaya çıkması veya akde devam etmek mümkün olmakla birlikte bunun taraflardan biri için beklenmedik bir zarara yol açması gibi durumlar özür kapsamında mütalâa edilir.⁷²

Hanefîler, genel olarak sözleşmenin feshine yol açan mazeretleri me'cûr, kiracı ve kiraya veren açısından ele alırlar. Me'curdaki ayıp ve ondan yararlanmayı engelleyen mazeretleri borçlunun ifâ gücünü aşan ve me'cûrdan yararlanma ile ilgili olup, borçlunun fiili ile ilgili olmayan sakatlıklar olması hasebiyle bundan önceki iki başlık altında incelemiştik. Kiracı ve kiraya veren açısından ortaya çıkan mazeretler, me'cûr dışında olduğu ve sadece Hanefîler kabul ettikleri özürler oldukları için onları bu başlık altında incelemek gerekecektir.

1) Kiracı Açısından

Kiracının tahmin etmediği ve beklemediği sonradan ortaya çıkan özürlere ticaret yapmak amacıyla dükkân kiralayan ancak sermayesini kaybedip iflas ederek piyasadan çekilmek zorunda kalan kişi örnek verilir. Bu durum, sözleşmenin kendiliğinden münfesihi olma nedeni olarak zikredilir. Hükmün teorik dayanağı olarak da kira sözleşmesi yapan kişinin sözleşmeye devam etmesinin istenmesinin akitle üstlenmediği bir zararı kendisine yüklemek anlamına geleceği ifade edilir.⁷³

Bir beldede dükkân kiraladıktan sonra orada ortaya çıkan ekonomik veya sosyal bir kriz, (musibet) dolayısıyla mahalle halkının orayı terk edip çekilmesi, kiracının da kendi canından endişe ederek oradan ayrılmaya mecbur kalması, verilen bir başka örnektir. Bu durumda kiracı dükkândan yararlanamasa kira vermesi gerekmez.⁷⁴

⁷² Bardakoğlu, "İcâre", 21: 379.

⁷³ Merginânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 250; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 2015), 2: 41.

⁷⁴ *Mecelle*, md. 478.

Hanefî mezhebinde işverenin işçiyi çalıştırması durumunda bedenine veya mülküne zarar gelmesi tehlikesi, kiracıdan kaynaklanan ayıba verilen bir başka örnektir.⁷⁵

2. Kiraya Veren Açısından

Hanefîler ifâ imkânsızlığını kiraya veren açısından da tasavvur etmektedirler. Malını kiraya veren kişinin bir borca batması ve borcunu ödemenin kiraya verdiği malı satmaktan başka bir yolunun bulunmaması bu duruma örnek verilmektedir.⁷⁶ Bu durumda bir yandan temel prensip olarak mal sahibinin o malı kiracının onayı olmadan satmasının caiz olmadığı, ama diğer yandan da ağır borç yüküyle birlikte kira sözleşmesini devam ettirmenin kiraya verene zarar vermek olduğu, çünkü ödeme imkânının olup olmadığı ortaya çıkıncaya kadar bu borç nedeniyle hapse girmesinin söz konusu olduğu ifade edilir. Netice olarak kiraya verenin borca batmasının onun açısından sözleşmeyi feshetmeyi mümkün kılan bir mazeret olduğu ve buna hakim karar vereceği ifade edilir. Benzer şekilde bu hükmün teorik dayanağı da kiraya verenin bu zararı yüklenmeye icbar edilmesinin onu akitle üstlenmediği bir zararı yüklenmeye icbar etmek anlamına geldiği şeklindedir.⁷⁷ Bu durumda mal sahibinin borca batması kira akdini fesh için geçerli bir özür kabul edilecek, kendisine önceden ödeme yapılmışsa bu meblağı kiracıya geri ödeyecektir.

Verilen örnekleri incelediğimizde bazı özür türlerine borçlu sebep olmazken, seyahat fikrini değiştirmek, yaptığı işi bırakıp başka iş tutmak gibi durumlar gerçekten borçlunun fiili ile meydana gelen özürlerdir. Bütün bu durumlarda ortaya çıkacak anlaşmazlıkları hâkim, her bir somut olayı inceleyerek karar vermeye çalışacaktır.

3. Kiralanan Açısından

Bir babanın oğlunu herhangi bir işe koyması ve sonra çocuğun hizmet sözleşmesi esnasında ergenlik çağına ermesi, sözleşmenin feshini mümkün hale getiren faktörlerden sayılmıştır. Gerekçe olarak sözleşmenin devam etmesinin hizmet veren çocuğa zarar vereceği ve onun (sözleşme

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4: 198.

⁷⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 250; Meydânî, *el-Lübâb*, 2: 41.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4: 198.

ile) üstlenmediği bir zarara katlanmadıkça sözleşmeye devam etmesinin mümkün olmaması gösterilir.⁷⁸

Covid-19'un sebep olduğu ifâ imkansızlığı durumları ile yukarıda verilen örnekler arasında da benzerlik kurmak mümkündür. Ortaya çıkan Covid-19 salgını nedeniyle halkın evlerinden çıkmasının yasaklanmasını, işverenin işçiyi çalıştırırsa mülküne zarar gelmesini, üretilen malın satışının iyice azalması veya durması nedeniyle zarara girmesini, bir beldede dükkân kiraladıktan sonra ortaya çıkan ekonomik veya sosyal bir kriz (musibet) dolayısıyla mahalle halkının orayı terk edip gitmesine benzetebiliriz.

Ifâ imkânsızlığına yol açan ayıp ve özürleri bir yanıyla icâre akdine benzeyen müzârea ve müsâkât sözleşmelerinde de izlemek, Covid-19'un sebep olduğu problemlerin çözümüne teorik dayanak üretmek açısından faydalı olacaktır.

3.1.1.2. Müzârea Sözleşmelerinde Ifâ İmkânsızlığı

Müzârea, "Arazi bir taraftan, emek diğer taraftan olmak üzere yapılan ziraat ortaklığıdır."⁷⁹ Müzârea sözleşmesinin mahiyetinin şirket, kira veya sözleşmenin başlangıcında kira, nihayetinde şirkete dönüştüğü yolundaki yaklaşımlar bir yana⁸⁰ Hanefî mezhebinde kira sözleşmelerinde olduğu gibi tarla sahibine ve müzârie ait mazeret örneklerini görmek mümkündür. Söz gelimi tarla sahibi ağır bir borç altına girmiş ve borcunu ödemek için tarlayı satmaktan başka çaresi kalmamışsa tarla satılır ve sözleşme feshedilir.⁸¹ Ancak bu hak sınırsız değildir.⁸² Feshin teorik gerekçesi, kira sözleşmesindeki gerekçeye benzer şekilde tarla sahibinin bu akdi üstlenmediği bir zarara girmeden yürütmesinin mümkün olmadığıdır. Netice olarak hâkim tarla sahibinin borcuna karşılık araziyi satar."⁸³

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4: 200.

⁷⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 441; *Mecelle* md. 1431.

⁸⁰ Hüseyin Kayapınar, "Müzârea" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 234.

⁸¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4: 57; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayran*, md. 703.

⁸² "Tarlaya atılan ekin henüz olgunlaşmamış, hasat edilecek seviyeye gelmemişse tarla satılmaz, fesih ekin olgunlaşana kadar ertelenir." bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6: 183.

⁸³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6: 183.

Hanefî mezhebine göre müzârie ait mazeretle de sözleşme feshedilebilir. Müzâriin hastalanması, ihtiyacı olduğu için yolculuğa çıkması, artık geçimini sağlayamaz duruma gelmiş olan bir meslekten başka bir meslek dalına geçmek istemesi verilen örneklerdendir.⁸⁴

Şafî mezhebine göre müzârea sözleşmesi bağımsız bir sözleşme olarak sahih değildir.⁸⁵

Mâlikîler müzâreaya da ve müsâkâta da bazı şartlarla cevaz verirler.⁸⁶

Hanbelî mezhebine göre müzâraa akdi, belli bir süreye bağlansın veya bağlanmasın caizdir.⁸⁷ Fakat müzârea sözleşmesini esasen kabul etmeyen Şafî mezhebi bir yana diğer iki mezhebin fûru-ı fıkında konumuzla ilgili örnek yoktur.

Müzârea konusunda verilen örneklerde müzâriin iş göremeyecek derecede hastalanmasını ifâ imkânsızlığı, diğerlerini şartların değişmesi nedeniyle ifâ güçlüğü kategorisinde değerlendirebiliriz. Dolayısıyla Covid-19'un sebep olduğu kapanmalar, kısıtlanmalar nedeniyle ifânın imkânsızlığını veya güçleşmesini bu örneklere benzetebiliriz. Ancak her bir somut olayda yaşanan durumun ifâ imkânsızlığı mı yoksa güçlüğü mü doğurduğuhâkim tarafından incelenecek ve bir karara varılacaktır. Hâkim söz konusu mazeretlerin ifâ imkânsızlığı doğurduğuna karar verirse bütün mezheplere göre sözleşmeyi feshedecek, ifâ güçlüğünün bulunduğu tespit ederse Hanefî mezhebine göre sözleşmeyi fesh edecektir.

3.1.1.3. Müsâkât Sözleşmelerinde İfâ İmkânsızlığı

Müsâkât, "bahçe ve ağaçlar bir taraftan, bakım ve sulama işi de diğer taraftan, hasıl olacak meyve ve ürünler de aralarında belirlenecek bir oran dahilinde taksim edilmek üzere yapılan bir tür ortaklıktır."⁸⁸

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6: 184.

⁸⁵ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5: 247.

⁸⁶ Zühaylî, *el-Fıkhu'l-islâmiyyu ve edilletühû*, 4: 3135.

⁸⁷ Heyet, *el-Mevsûatü'l-kuveytiyye*, 10: 34.

⁸⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 426.

Hanefîlere göre müsâkât sözleşmesi bazı özürlerle feshedilebilir. Ağaçlara bakacak olan kişinin hırsız olması, ağacın dallarını ve olgunlaşmadan önce meyveleri çalmasından korkuluyor olması verilen bazı örneklerdendir. Teorik gerekçe icâre akdindeki gibidir. Sözleşme feshedilmezse bunun arazi sahibine akitle üstlenmediği bir zararı yüklemek anlamına gelmesidir.⁸⁹ Bir diğer örnek, bahçede hizmet verecek tarafın çalışmasını etkileyecek derecede hastalanmasıdır. Zikredilen teorik dayanak bir önceki gibidir. Arazi sahibi, hastalanan kişinin yerine işçi tutarsa sözleşmeyle üstlenmediği fazladan bir zararı yüklenmek durumunda kalacaktır.⁹⁰ Verilen hastalık örneğinde müsâkât sözleşmesinin bir tarafı (işçi), hastalık gibi bir mücbir sebeple ifâ yükümlülüğünü yerine getiremediği için sözleşme temelinden çökmüştür, bu da bahçe sahibine sözleşmeyi fesih hakkı verir denebilir.

Şâfiî mezhebine göre meyvelere bir âfet (câiha) vursa ve tamamı telef olsa sözleşme feshedilir.⁹¹ Bu hükmün gerekçesini anlamak mümkündür. Zira paylaşılacak ürün yok olmuş, sözleşme temelinden çökmüştür.

İbn Rüşd (öl. 595/1198) İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) müsâkât sözleşmesinin acz ile münfesih olduğunu söylediğini ancak bundan neyi kastettiğini açıklamadığını belirtir.⁹² Acz kelimesi ile kastedilen, borçlunun ifâ imkânsızlığına düşmüş olması olabilir.

Malikî mezhebine göre ağaçlara bakan kişi hırsız veya zalim çıkarsa sözleşme kendiliğinden münfesih olur.⁹³ Bu örnek olayda sözleşmenin münfesih olmasının sebebi, taraflardan birinin zikri geçen hareketlerinden dolayı sözleşmenin temelinden çökmesidir denebilir.

Hanbelî mezhebine göre ise müsâkat akdinin bağlayıcı olup olmadığı yolunda iki görüş vardır. Bağlayıcı olduğunu kabul eden görüşe göre

⁸⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 6: 61.

⁹⁰ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Bolak, Kahire: 1313), 4: 12.

⁹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. (Beirut: el-Mektebû'l-islâmî, 1412/1991), 5: 150.

⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 33.

⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 33.

ağaçlara bakacak kişi işi bırakıp kaçarsa bahçe sahibi sözleşmeyi feshedebilir.⁹⁴

Yukarıda verilen örneklerden ağaçlara bakım ve sulama hizmeti verecek tarafın iş göremeyecek derecede hastalanmasını ifânın imkânsızlığına, diğerlerini de aşırı derecede güçleşmesine verilmiş örnekler olarak değerlendirebiliriz. Çünkü o örnekler ma'kûdun aleyh dışında insan gücünü aşan sebepler olarak gözükmektedir. Fıkıh mezheplerince verilen ifâ imkânsızlığı ve güçlüğüne dair verilen örneklerin zenginliği, Covid-19 nedeniyle ifânın imkânsızlaştığına veya güçleştiğine dair iddiaları değerlendirirken teorik dayanak bulma açısından sorunu çözmekle yükümlü olan hâkimi rahatlatacaktır.

3.1.2. İfânın Aşırı Derecede Ağırlaşması (Uyarlama Talebi)

İslâm hukukunda sözleşmenin yeni şartlara uyarlanması talebinin benzeri, iyiliği (salâhı) belirilmiş olan (büdüvvü's-salah) meyvenin dalında, sebzelerin tarlada iken satılması ve müşteri tarafından usulüne uygun olarak teslim alınması ancak henüz dalından koparılıp, tarladan kaldırılmadan önce beklenmedik bir afetin bu meyve ve sebzelere zarar vermesi durumunda gündeme gelmektedir. Bu durumda Hanefî ve Şâfiîler sözleşmenin tamam olduğunu, tarafları bağladığını ve o andan itibaren meydana gelebilecek tüm hasarlara müşterinin katlanması gerektiğini söylerken, Malikî ve Hanbelîler bu riski satıcının üstlenmesi gerektiği kanaatine varmışlar ve adalet ilkesinin bunu gerektirdiğini ifade etmişlerdir.

Sözleşmenin yeni şartlara uyarlanması konusuna geçmeden önce bizi teorik bakış açısına ulaştıracak mesele ve çözümünün ele alındığı dalında veya tarlasında ortaya çıkmış ancak iyiliği belirmemiş meyve ve sebzelerin satışı konusuna kısaca bakmak gerekmektedir. Meyvelerde iyiliğin belirmesi kavramı, mezhepler arasında üzerinde ittifak edilen bir husus değildir.⁹⁵

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 303.

⁹⁵ Hanefilere göre iyiliğin belirmesi, meyvenin bozulma ve hastalanma gibi âfetlerden emin olacağı bir büyüme seviyesine ulaşmış olmasıdır. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 195; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 287; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4: 12.

Fıkıh bilginleri meyvelerin dalında zuhur ettikten sonra iyiliği belirmeden önce satışını, dalından hemen koparılması, müşteriye teslimi ve kendisinden yararlanılacak halde bulunması şartı ile ittifakla caiz görmüşler,⁹⁶ buna karşılık dalında esasen hiç belirmemiş olan meyvelerin ise satışlarına cevaz vermemişlerdir.⁹⁷ Fukaha meyvenin dalın ucunda iyiliği belirene kadar kalması şartıyla satışının caiz olmadığına da ittifak etmişler,⁹⁸ ancak derhal toplama veya dalında bırakma şartı olmaksızın satılması konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.⁹⁹

Sözleşmede uyarlamaya gidilmesi konusuna dair örnekler, literatürde vad'u'l-câiha (وضع الجائحة) başlığı altında ele alınır. Câiha, sözlükte insanın malına gelen ve onu tamamen yok eden âfet ve musibet anlamına

Şâfilere göre iyiliğin belirmesi, her bir meyvenin durumuna göre değişir. Meselâ hurmada kızarma ve sararma, üzümde tanelerin içinin su ile dolup kızarmaya veya kararmaya yüz tutmasıdır. bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr fi fihhi mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, (Beyrut: 1419/1999), 5: 194.

Mâlikîler, iyiliğin belirmesini nispeten farklı anlarlar. Hurmada kızarması veya sararması, üzüm gibi meyvelerde tatlanması ve olgunlaşmaya yüz tutması, gül ve yasemin gibi yapraklı bitkilerde çiçeğinin açılması ve yapraklarının belirmesi, baklada derhal yenilecek hale gelmesi olması, kavunda sararması ve karpuzda kızarmasıdır. bk. Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, (b.y., Dâru'l-fikr, ts.), 3: 178.

Hanbelî mezhebi iyiliğin belirmesini sürecin başı, büyüyeceği kadar büyümesini ise sonu olarak ifade etmişlerdir. Meselâ hurma açısından bu onun kızarması veya sararması, üzümde tanelerin içinin su ile dolup olgunlaşmaya yüz tutması, hurma ve üzüm dışında ise olgunlaşmaya başlamasıdır. Acur ve hıyar gibi sebzelerde normal şartlarda yenilecek hale gelmesidir. bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 69.

⁹⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 24; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-imami's-Şâfiî*, 2: 44;

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti (İbn Cüzey), *el-Kavâninü'l-fihhiyye*, (b.y., ts.), 173; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 63; Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmelî'l-mûcebât ve'l-ukûd*, (2) 2: 329.

⁹⁷ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmelî'l-mûcebât ve'l-ukûd*, (2) 2: 329; *Mecelle* md. 205 de Ali Haydar'ın şerhiyle birlikte şöyle denir: Evvelen hatikaten (ma'dûmun) sâniyen örfen ma'dûmun yani ittisal-i hilkî ile muttasılın (bey'i batıldır.) Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 326. *Mecelle*'nin 206. maddesi de Ali Haydar'ın şerhiyle birlikte şöyledir: (Kâmilin) zuhur etmiş yani (belirmiş olan meyveyi) gerek (ekle) yani benî Âdem'in veya hayvanın ekline (salih) ve erişmiş (olsun) ve gerek bunların ekline salih (olmasın ağacı üzerinde iken satmak sahihtir.) Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 328, 329.)

⁹⁸ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-islâmiyyü ve edilletühû*, 5: 3477; Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmelî'l-mûcebât ve'l-ukûd*, (2) 2: 329.

⁹⁹ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmelî'l-mûcebât ve'l-ukûd*, (2) 2: 329.

gelir.¹⁰⁰ Fukaha da kelimeyi bu sözlük anlamında kullanır.¹⁰¹ Kelimenin terim anlamı sözlük anlamına yakındır. Meselâ İbn Rüşd câiha oluşturan sebepleri soğuk, kuraklık, sel basması ve meyvelerin çürümesi olarak sıralar.¹⁰²

Câiha dolayısıyla fiyattan indirim gitmeyi, bir başka ifadeyle sözleşmenin yeni şartlara uyarlanmasını Hanefî ve Şâfiî'lerin kabul etmediklerini yukarıda belirtmiştik.¹⁰³ Bu iki mezhebe göre meydana gelen hasarı müşteri üstlenir ve usulüne uygun olarak teslim aldığı meyve ve sebzele gelen afet konusunda müşterinin satıcıya hiçbir şekilde rücu hakkı bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Bu iki mezhebin dayandığı nakli delillerden biri şudur: Bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek "Ben ve oğlum, filancadan meyve satın almıştık. (Sonra bu meyveyi musibet telef etti.) Satıcıya gidip fiyattan indirmesini istedik. Vallahi satın aldığımız meyveden -yediğimiz ve bereket umuduyla fakire yedirdiğimiz hariç- hiçbir istifademiz olmadı.

226

OMÜİFD

Ama meyve sahibi fiyattan indirim yamayacağına yemin etti" deyince Rasulullah (s.a.v) üç kez "Satıcı hayır yapmamaya yemin etmiş" der. Meyveyi satan kişi, Hz. Peygamber'in bu ifadesini duyunca ona gider ve "Dilerseniz fiyatın tümünü indireyim, isterseniz onların istedikleri kadarını" der. Hz. Peygamber de onların talep ettikleri miktarı fiyattan indirir.¹⁰⁵ Ancak mezheplerin Hz. Peygamber'in bu uygulamasını farklı şekilde değerlendirdiklerini görmekteyiz. Hanefî ve Şâfiîler "Câihanın telef ettiği kısmın fiyattan indirilmesi vacip olsaydı Hz. Peygamber satıcıyı buna zorlardı, oysa zorlamamıştır" derler ve bu uygulamanın bağlayıcı olmadığını vurgularlar. Bu iki mezhep görüşlerini teorik olarak da şöyle

¹⁰⁰ (İbn Manzûr) Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-arab*, (Beirut, Dâru sâdir, 1414.), 2: 431.

¹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6: 76; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 202, 203.

¹⁰² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 203. Bâcî'ye göre de (öl. 474/1081) benzer şekilde meyvelerin bozulmasıdır. bk. Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, (Kâhire, Dâru'l-kitabi'l-islâmî, 1332), 4: 232.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 80.

¹⁰⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-evâtâr şerhu Müntekâ'l-aḥbâr*, (Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993), 5: 211. Vehbe Zühayfî, *el-Fıkhü'l-islâmiyyü ve edilletühü*, 4: 3195.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 69, 105.

açıklar: Satılan meyvenin usulüne uygun olarak tahliye edilmesi, müşteriye ürün üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi verir. Dolayısıyla sözleşmede bu andan itibaren oluşacak hasar riski, tahliye (satıcının müşteriye ağaçlarla baş başa bırakması) nedeniyle müşteriye geçer. Meselâ bu halde iken o meyveleri birisi telef etseydi zarar ve ziyan müşteriye ait olacak, satıcı bundan sorumlu tutulmayacaktı. Netice olarak satıcı başkasının itlafı ile o meyveyi tazmin etmez.¹⁰⁶

Câihanın fiyattan indirilmesini savunanlar da şöyle derler: Hz. Peygamber ilgili hadiste “Satıcı hayır yapmamaya yemin etmiş” diyor. İnsanın görevini yapması bir hayırdır. Hz. Peygamber’in câihanın verdiği zararın fiyattan indirilmesini mecbur tutmaması, tarafların davacı ve davalı olarak onun huzurunda bir araya gelmemiş olmalarındandır.¹⁰⁷

Hanefî ve Şâfiîler Cabir’in Hz. Peygamber’in câiha miktarını fiyattan indirdiğine dair yaptığı mutlak rivayetin¹⁰⁸ Enes’in rivayeti doğrultusunda anlaşılması gerektiğini belirtirler. Enes’in rivayetine göre satış yasaklığı meyvelerin iyiliği belirmeden öncesine ait olup, bir afet gelmesi durumunda fiyattan indirimine gitme bu durumda söz konusu olur.¹⁰⁹

Malikî ve Hanbelîlerin delili ise Hz. Peygamber’in câihanın verdiği zararın fiyattan indirilmesini emretmesi,¹¹⁰ bir de “Kardeşine meyve satan ve ona bir musibet (câiha) isabet etse ondan (müşteriden) bir şey al-

¹⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 80; İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (el-Medînetü'l-münevverâ: Mücemeu'l-Melik Fehd, 1416/1995), 30: 273.

¹⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 80, 81; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30: 273.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, Büyû, 23; Nesâî, Büyû, 30 (4524); Müslim, Müsâkât, 17 (1554). Aynı hadis farklı lafızlarla da rivayet edilmiştir. bk. Müslim, Müsâkât, 14 (1554); Ebû Dâvûd, Büyû, 58 (3470); Nesâî, Büyû, 30 (4524).

¹⁰⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 5: 211.

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, Büyû, 23; Nesâî, Büyû, 30 (4524); Müslim, Müsâkât, 17 (1554). Aynı hadis farklı lafızlarla da rivayet edilmiştir. bk. Müslim, Müsâkât, 14 (1554); Ebû Dâvûd, Büyû, 58 (3470); Nesâî, Büyû, 30 (4524).

man helal olmaz. Kardeşinin malını haksız yere ne karşılığında alacak-sın?" şeklindeki ifadesidir.¹¹¹

Netice olarak bu iki mezhebe göre müşteri, meyvenin âfetle telef olduğu kısımda satıcıya rücu edebilir. Satılan meyvenin bedelinin müşteri tarafından ödenmesi, meydana gelen hasarı satıcının üstlenmesi şeklindeki çözüm sözleşmenin bir çeşit yeni şartlara uyarlanması olarak düşünülebilir.

Hanefîlerin "tahliye yoluyla kabz tamam olmuştur" şeklindeki iddiaları, bize "tahliye" ve "kabz"ın niteliği konusunda da yararlı teorik bir bakış açısı vermektedir. Câihanın fiyattan indirilmesi gerektiğini savunanlar şöyle derler: Tahliye tam bir kabz sayılmaz. Çünkü üründe tasarrufun mübah olması, kabzın tamam olduğu anlamına gelmez. Bunun fıkhıta örneği de vardır. Meselâ kira akitlerinde kiralanan eşyada tasarruf mübahtır. Ama me'cûr telef olsa riski kiraya veren mal sahibi üstlenir. Meyve de böyledir. Çünkü meyve dalında iken kira akitlerinde henüz teslim alınmamış menfaat gibidir. Çünkü menfaat peyderpey alınır. İbn Teymiyye (öl. 728/1328) bu açıklamaya şöyle bir katkıda bulunur: Malda tasarrufun caiz olması ile riski üstlenme arasında bir telazüm (birinin varlığı diğerinin de varlığını gerektirmesi) yoktur. Aksine burada olduğu gibi hasar riski olmaksızın malda tasarruf olabilir. Bazen de fasit kabzla kabzedilen mal örneğinde olduğu gibi tasarruf caiz olmadığı halde hasar riski söz konusu olabilir.¹¹² Netice olarak Malikî ve Hanbelîler, Hanefî ve Şâfiîlerin akîl delillerinin icâre akdindeki tahliye kavramı ile geçersiz hale geldiğini ifade ederler.¹¹³

Câihanın sebep olduğu hasarın fiyattan düşülmeyeceğini savunan Hanefî ve Şâfiîlerin bir diğer naklî delilleri de şudur: Bir kişi Hz. Peygamber zamanında birisinden meyve satın alır. Ancak satın aldığı meyveleri afet vurur. Daha sonra müşterinin borcu çoğalır. Hz. Peygamber satı-

¹¹¹ Müslim, *Müsâkât*, 14 (1554); Ebû Dâvûd, *Büyu*, 58 (3470); Nesâî, *Büyû*, 30 (4531); İbn Mâce, *Ticârât*, 32 (2219).

¹¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, 30: 276.

¹¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 81; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, 30: 273.

cıya afetin sebep olduğu hasarı indirmesini emrecek yerde insanlara “Ona (müşteriye) tasadduk ediniz” buyurur. İnsanlar da tasadduk ederler, fakat verilen sadakalar da borcunu kapatmaya yetmez. Hz. Peygamber “(Alacaklılara) bulduğunuzu alın. Bundan başka bir şeye hakkınız yoktur” buyurur.¹¹⁴

Câihanın yol açtığı hasarı kimin üstleneceği konusunda mezhepler arası yapılan teorik değerlendirmeler konumuz açısından son derece faydalıdır. Verilen naklî delillerin ışığında her iki grubun teorik bakış açılarını tespit etmek mümkündür. Sözleşmelerin tamam olduktan sonra tarafları bağlayıcı olduğu evrensel bir kuraldır. Hanefî ve Şâfiîler muhtemelen akitlerde bu prensibi zedelemek istememişlerdir. Malikî ve Hanbelîler ise ortaya çıkan âfet nedeniyle sözleşmelere bağlılık prensibine istisna getirmek istemektedirler. Sözleşmelerin insanın fiilinden kaynaklanan özür nedeniyle feshi meselesinde de Hanefîlerin sözleşmelere bağlılık prensibine istisna getirdiklerini yukarıda görmüştük.

Bu teorik dayanakların ışığında Covid-19’un yol açtığı kapanmalar ve ekonomik kriz dolayısıyla üretilen malların teslim sürecinde meydana gelen ifâ imkânsızlığı veya güçlüğünün belirmesi durumunda borcu taahhüt eden tarafa mahkeme kararı ile yardım etmek mümkün olacaktır. Ancak bunun için her bir somut olayı ayrı ayrı incelemek, değerlendirmek ve ona göre hüküm vermek gerekecektir.

Sonuç

Bu çalışmada dünya çapında üç milyona yakın insanı hayattan koparan, çalışma hayatını temelinden sarsan, ticarî faaliyetleri durduran, eğitim-öğretim hizmetlerine ağır bir darbe vuran Covid-19 ve benzeri salgın hastalıkların sürekli edimli sözleşmelere etkisi ve sebep olduğu problemlerin İslâm hukukuna göre çözüm yolları üzerinde durulmuştur.

Covid-19 gibi küresel çapta bir salgının sürekli edimli sözleşmelerde borçlunun ifâsına etkisini iki açıdan tasavvur etmek mümkündür. Bun-

¹¹⁴ Müslim, Müsâkat, 18 (1556); İbn Mace, Ahkam 25 (hadis no: 2356); Ebu Davud, Büyü 58 (3469); Ahmed b. Hanbel 3: 36; Tirmizî, Zekât, 24 (655).

lardan birincisi oluşmasında insanın fiilinin söz konusu olmadığı bir takım mücbir sebepler, ikincisi ise genellikle insanın fiilinden kaynaklanan ve sadece Hanefîlerin kabul ettikleri birtakım özürlerdir. Mücbir sebebi bazı İslâm hukukçuları doğrudan akdin konusunu (ma'kûdun aleyh) ortadan kaldıran faktörlerle kısıtlarken, bazıları buna ma'kûdun aleyhi yok etmeyen ancak ifâsını ağırlaştırarak imkânsızlıkları da katma taraftarıdır.

Kiralanan evin yanması, tarlanın su altında kalması, hayvanın ölmesi, değirmenin suyunun kesilmesi veya azalması gibi insanın gücünü aşan, oluşmasında insanın rolünün olmadığı sebeplerle (mücbir sebep) ma'kûdun aleyhten istifadenin imkânsız hale gelmesi, birinci duruma verilen örneklerden bazılarıdır. Covid-19'un sebep olduğu kapanmalar, müşterilerin azalması, satış düşüklüğü nedeniyle kiracıların uğradıkları gelir kaybı gibi durumlar da insanın gücünü aşan mücbir sebep örnekleri arasında yerini alır.

230

OMÜİFD

Bir kişinin ağrıyan dişini çektirmek üzere bir doktorla anlaştıktan sonra dişin ağrısının geçmesi veya düğün yemeği hazırlaması için bir aşçı ile anlaştıktan sonra gelin veya damattan birinin ölmesi, mücbir sebebin ikinci durumuna verilen örneklerden olmakla birlikte bazı mezheplerin buradaki imkânsızlığı birinci kategoride olduğu gibi ma'kûdun aleyh odaklı görmeye devam ettikleri ve mücbir sebebin birinci türü olarak değerlendirdikleri de bir gerçektir.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri dahil İslâm hukukçularının çoğunluğu ifânın imkânsızlığını bu iki durumla sınırlamışlardır. İfânın imkânsız hale gelmesi durumunda sözleşmenin kendiliğinden sona ermesi evrensel bir hukuk kuralıdır. Ancak bu sorun tek taraflı iddia ile çözülecek bir mesele değildir. Bu yüzden her bir somut olay bakımından Covid-19'un sebep olduğu durumun mücbir sebep olup olmadığına yargı karar verecektir.

Hanefîlerin ifânın imkânsızlığı kavramına bir de sözleşmenin birtakım özürlerle feshedilebilmesini eklediklerini belirtmiştik. Onların bu

hükmü verirken dayandıkları hukukî gerekçe “Kişiyi o akdi yapmaya sevk eden sebebin ortadan kalkması, sözleşmeye devam etmek mümkün olmakla birlikte bunun taraflardan birisi için beklenmedik bir zarara yol açması ve kişiyi sözleşme ile üstlenmediği bir zararı üstlenmeye zorlamak”tır.

Herhangi bir mesleğin icrası için bir dükkânı kiralayan kişinin o mesleği bırakması, başka bir şehre taşınması, taşınmak için bir hayvanı kiraya tutmuşken bundan vazgeçmesi, Hanefîlerin sözünü ettikleri özür örnekleridir. Verilen örnek hükümlerin teorik dayanağı “bu gibi durumlarda kişiyi sözleşmenin gereğini yerine getirmeye zorlamanın onu akitle üstlenmediği bir zararı yüklenmeye zorlamak anlamına geleceği” şeklindeki hukukî yaklaşımdır. Covid-19’un yol açtığı ekonomik krizden dolayı kiracıların uğradıkları zarar için de aynı gerekçeyi kullanarak insanlar, kira sözleşmesini yaparken beklemedikleri ve sözleşme ile de üstlenmedikleri bir zararı üstlenmek durumunda kalmaktadırlar bu yüzden sözleşmeye son verilebilir denebilir.

Düğün için aşçı tutma sözleşmesinde gelinin ölmesiyle sözleşmenin feshedilmesinin “Sözleşmeye devam edilmesi durumunda damadın parasının sözleşme amacı dışında harcanacağı” şeklindeki teorik dayanak da benzer şekilde çok önemlidir. Bulunan bu teorik dayanaklar, Covid-19’un yol açtığı ekonomik problemleri çözmede son derece önemlidir. Hanefîler, bu gibi mazeret durumlarında karşı tarafın fiilî zararının ödenmesi şartıyla kiracıya fesih hakkı tanımışlar ve onu akde devama zorlamamışlardır.

Bu hükümler, Covid-19 sebebiyle meydana gelen ifâ imkânsızlıklarından kaynaklanan sürekli edimli akitlerdeki fesihlerin geneli itibarıyla İslâm hukuku açısından meşru olduğunu veya meşruiyet gerekçesi sayılabileceğini göstermektedir.

Hanefîlerin satılan ve usulüne uygun olarak karşı tarafa teslim edilen (tahlîye edilen) meyvenin devşirilmesi sürecinde uğradığı hasarın (câiha) miktarını fiyattan indirmeyi kabul etmemeleri, muhtemelen söz-

leşmelerin bağlayıcı olduğu prensibini zedelememek amaçlı olsa gerektir. Buna karşılık kira akitlerinde bir takım kişisel özürleri kabul edip sözleşmenin bağlayıcılığına istisna getirmeleri ve feshini kabul etmeleri ise borçludan bu şartlar altında ifâyı beklemenin adalet ilkesine aykırı olduğu teorik düşüncesine dayandırılarak borçlu olan tarafa yapılan hukukî bir yardım olarak değerlendirilmelidir.

İslâm hukukçularının çoğunluğunun kabul ettiği ifâ imkânsızlığı ve zorluğu meselesinde taraflar sözleşmeyi feshetmekte anlaşılırsa herhangi bir problem görülmemektedir. Ancak borçlu tarafın Covid-19'un mücbir sebep oluşturduğu iddiasıyla sözleşmeyi feshetme talebine karşı tarafın olumsuz cevap vermesi durumunda yargı devreye girecektir.

Yargı, her bir somut olayı bütün yönleriyle incelemek ve ifânın gerçekten bir mücbir sebep dolayısıyla imkânsız hale gelip gelmediğine hükmetmek durumundadır. Benzer şekilde Hanefîlerin kabul ettikleri özürlerin sözleşmeyi feshetmek için geçerli bir sebep olup olmadığına, ifânın adalet duygusunu zedeler boyuta ulaşıp ulaşmadığına da her bir somut olay açısından yine yargı karar verecektir.

Sonuç olarak günümüz hukuk sistemince verilecek kararların İslâm hukukundaki örnek hükümler muvacehesinde ele alındığında sonuçların genel olarak örtüştüğünü, dolayısıyla İslam hukukundaki verdiğimiz örnek hükümlerin bu salgın hastalık sebebiyle oluşmuş mağduriyetlere verilen yargı kararlarının meşruiyet zeminini oluşturduğunu söylemek mümkündür diye düşünmekteyiz.

Kaynakça

- İB, T.C. İçişleri Bakanlığı. “Resmî Sayfası”. Erişim 21 Kasım 2020.
<https://www.icisleri.gov.tr/81-il-valiligine-koronavirus-tedbirleri-konulu-ek-genelge-gonderildi>.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnaud, Şakir Mürşid. Cilt Sayısı? Beyrut: Müessesetü’r-risâle. 1421/ 2001.
- Ali Haydar. *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*. İstanbul: Matbaa-i tevsî’-i tîbâ’ât, 3 Cilt, 3. Basım, 1330.
- Aydın Mehmet Âkif. “Borç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 285-291, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bâcî, Ebü’l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa’d et-Tüçûbî. *el-Müntekâ şerhu’l-Muvatta’*. 7 Cilt. 2. Basım, Kâhire: Dâru’l-kitabî’l-islâmî, 1332.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el. *el-Câmiu’s-sahîh*. nşr. Şaban Kurt, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Feyyûmî, Ebü’l-Abbas Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu’l-münrîr fî garîbî’s-Şerhi’l-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmîyye, ts.
- Bardakoğlu, Ali. “İcâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü’d-Desûkî ale’s-Şerhi’l-kebîr*. b.y.: Dâru’l-fikr, ts.
- Demir, Abdullah. *Hukukî Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Astana Yayınları, 2017.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. nşr. Şaban Kurt, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413.
- Erdogan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Hafîf Ali. *Ahkâmu’l-mu’amelâtî’s-şer’iyye*. Kahire: Dâru’l-fikri’l-arabî, 3. Basım, ts.
- Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şaban Kurt, 6 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/ 1992.
- Hattâb, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahman el-Hattâb er-Ruaynî. *Mevâhibü’l-celîl fî şerh-i Muhtasar-ı halîl*. 6 Cilt, b.y.: Dâru’l-fikr, 1412/1992).
- Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-kuveytiyye*. 45 Cilt. 1404-1427 Kuveyt: Vezâratü’l-evkâf ve’s-su’ünü’l-islâmîyye, 1404/1427.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*. 6 Cilt, Beyrut: 2. Baskı, Dâru’l-fikr, 1386/1966).

- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînü'l-fikhıyye*. b.y.: ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1389.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: 3. Baskı, Dâru âlemi'l-kütüb li't-tubâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1417.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. 3. Basım, Beyrut: Dâru sâdır, 1414.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Cilt Sayısı? el-Medînetü'l-münevvera: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1416.
- Kadri Paşa. *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ihvâli'l-insan fi'l-muâmelâti's-şer'ıyye alâ mezhebi'l-imami'l-a'zam ebî Hanîfete en-Nu'mân*. Kahire: Dâru'l-ferhânî, 1403.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî. *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*. b.y.: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Karaman Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1987.
- Karaman Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1982.
- Kur'an Yolu Meâlî*. Çev. Hayreddin Karaman v.dğr. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2018.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1406.
- Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kızılkaya, Necmeddin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kaideler*. 3. Baskı. İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.
- Mahmesânî, Subhi. *en-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mücebât ve'l-ukûd fi's-şer'iatil-islâmiyye*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1983.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fi fihhi mezhebi'l-imami's-Şâfiî*. 19 Cilt, Beyrut: 1419. Heyet, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*. Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhanuddîn Ali b. Ebî Bekir b. Abdilcelîl er-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-müptedî*. 2 cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-islâmiyye, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 3. Cilt, Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-arabî, 2015.

- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, b.y., Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Şaban Kurt, 3 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2 Basım, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Şaban Kurt, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1412.
- Remlî, Ebû Adillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404.
- Sahnûn, Ebu Saîd Abdüsselam b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (Sahnûn). *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Senhûrî, Abdurrezzak, *Masadiru'l-hak*. b.y.: Dâru'l-fikr li't-tibâa ve'n-neşr li't-tevzî', ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evâtâr şerhu Münteğa'l-ahbâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-hadis, 1413.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imâmî's-Şâfîî*, 3 cilt. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Şaban Kurt, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413.
- Topuz, Seçkin- Canbolat, Ferhat. "Türk-İsviçre ve Alman Borçlar Hukukunda İmkânsızlığın Düzenlenişi". *A. Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/3 (2008): 673-718.
- Oğuzman M. Kemal & Öz M. Turgut, *Borçlar Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Vedat kitapçılık, 10. Basım, 2012.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhü'l-islâmiyyu fi sebihi'l-cedîd*. 3 cilt. Dimeşk: Matâbiu elif bâ, 1967-1968.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Cilt Sayısı? Bolak, Kahire: 1313.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-islâmiyyü ve edilletühu*. 12. Baskı. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.



SAMSUN FOLKLORUNDA ÖLÜM VE KOVİD-19 SALGINI

DEATH AND COVID-19 PANDEMIC IN SAMSUN FOLKLORE

ÖMER SARAÇ

[Dr. Öğr. Üyesi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı,
Türk Halk Edebiyatı
Faculty Member PhD. Ondokuz Mayıs University,
Department of Turkish Language and Literature
omer.sarac@omu.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-8005-7370>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Nisan /April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 237-276

Atıf/Cite as Saraç, Ömer. “Samsun Folklorunda Ölüm ve Kovid-19 Salgını-Death and Covid-19 Pandemic in Samsun Folklore”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 237-276. <https://doi.org/10.17120/omuifd.903272>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Samsun Folklorunda Ölüm ve Kovid-19 Salgını

Öz: Anadolu insanının geleneksel yaşamının ve davranış kalıplarının özünü oluşturan birçok âdet, inanma ve ritüel mevcuttur. İnsan yaşamında üç önemli geçiş evresi vardır. Bunlar; doğum, evlenme ve ölümdür. Bu dönemlerin her birinde farklı âdet, inanma, tören, dinsel ve büyüsel işlemler gözlemlenmektedir. Bu işlemlerin birçoğu insanın yeni durumuna uyum sağlaması temelinde gerçekleştirilmektedir. Ölüm, dünya hayatının son bulması anlamını taşımaktadır. Bu nedenle insanlar için her zaman gizemli bir durum arz etmiştir. İnsanlığın var oluşundan günümüze kadar uzanan süreçte ölümün uzaklaştırılması amacıyla birçok ritüel ve pratik uygulanagelmıştır. Samsun yöresinde görülen pek çok ritüel, uygulama ve inanış, Anadolu'nun diğer yöreleriyle benzerlik göstermektedir ve bunların çoğu geçmiş inanışlardan da izler taşımaktadır. Çalışmanın bir diğer yönünü de günümüzde tüm dünyayı etkisi alan Yeni Tip Koronavirüs (Kovid-19) sonrası ölüm âdet ve uygulamalarında görülen değişim oluşturmaktadır. Bu salgın sürecinin insanları çaresiz kıldığı ve ölümlle ilgili geleneklerde ciddi evrilmelere neden olduğu muhakkaktır. Çünkü geleneğin oluşumuna veya evrilmesine insanlar arasındaki ilişkiler yön vermektedir. Dolayısıyla bu süreç Türk kültür tarihi açısından da önemli bir milattır. Bu çalışmada Samsun yöresindeki ölüm âdetleri değerlendirilmiş ve tümevarım yöntemi salgının bu âdetler üzerine yaptığı etki araştırma konusu edilmiştir.

238

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Samsun, folklor, ölüm, Yeni Tip Koronavirüs (Kovid-19), değişim



Death and Covid-19 Pandemic in Samsun Folklore

Abstract: There are many customs, beliefs and rituals that constitute the core of the traditional life and behaviour patterns of Anatolian people. There are three important transition stages in human life. These are birth, marriage and death. Different customs, beliefs, ceremonies, religious and magical processes are observed in each of these periods. Many of these processes are carried out on the basis of human adaptation to the new situation. Death has always been a mysterious situation for people because it means the end of life in the world. In the process from the existence of humanity to the presentday, a large number of rituals and practices have been applied in order to send death away. Many rituals, practices and beliefs seen in Samsun region are similar to other regions in Anatolia and most of them bear traces of past beliefs. Another aspect of the study is to reveal the changes seen in death customs and practices after the novel Coronavirus (COVID-19) which has affected the whole world. It is certain that this epidemic process made people desperate and caused serious changes in our traditions related with death because relations between people guide the formation and evolution of traditions. Therefore, this process is also an important miles-

tone in terms of Turkish cultural history. The present study evaluates death customs and discusses the effects the pandemic has caused on these customs. In addition, inductive method has been used in the study.

Keywords: Samsun, Folklore, Death, Novel Coronavirus (COVID-19), Change.



Giriş

Ölüm, insanoğlunun var oluşundan itibaren tüm insanlar için dikkat çekici bir konu olmuştur. Çoğu zaman ölümden kurtulmak ya da ölümlü geciktirmek için birtakım çareler aranmış; bazen de ölümün kendisi bizzat kurtuluş olmuştur. Şemsettin Samî, Kamus-i Türkî'de ölüm kavramını şu şekilde tanımlar: "Yaşamaz olmak, can vermek, terk-i hayat etmek, vefat, irtihal etmek, fevt olmak, solmak, yumuşamak, pejmurde olmak, kıvamı gaib edip düşmek, pek ziyade sıkılmak, pek şiddetli korku veya dehşet ve ızdırıp ve zahmet çekmek, hükmü kalmamak"¹. Ayrıca ölüm, vadenin dolması, ruhun bedenden ayrılması sonucunda vücudun canlılığını kaybetmesi ya da ruhun vücuttan ayrılması durumu olarak değerlendirilmiştir.²

Eski Türkçe döneminde *öl-* fiili ve türevleri ile karşılanan ölüm kavramı için 61 sözcük bulunmaktadır.³Bu kadar çok kelimenin kullanılmasını insanların ölüm ve ötesi ile ilgili düşüncelerinin zengin bir tezahürü olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Sosyal bir varlık olan insan bir yakını ya da tanıdığını kaybettiğinde derin bir üzüntü duyar. Sonuçta ne kadar üzülsün üzülsün ölüm olgusunun değişmeyeceğini bilir. Ölüme çare bulamayan birey, ölüm karşısındaki tavrını farklı yollarla ortaya koymaya çalışır. Bu bazen bir ağıt, bazen bir türkü, bazen bir beddua gibi halk biliminin farklı bir türü olarak karşımıza çıkar.

¹ Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Türkî,(İstanbul: Çağrı Yayınları,2009), 223.

² *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. 1983); Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji*, Çev. Kudret Emiroğlu, (Ankara: İmge Kitabevi,1992), 132,, Hacer Tokyürek. "Eski Uygur Türkçesinde "Ölüm" Kavramı ile İlgili İfadeler", *Bilig Dergisi* 50 (2009), 178-181;İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 47.

³ Yıldız Kocasavaş "Türkçe'nin Tarihî Dönemlerinde Ölüm Kavramının İfadesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 29, (2000), 77-115.

Yog, yogçı, yoğlamak kelimeleri Türklerin en eski yazılı metni olan Orhon Yazıtları'nda geçen ölümle ilgili kelimelerdir. Bilge Kağan'ın ağzından yazılmış olan Kül Tigin Abidesi'nde, onun koyun yılının on yedisinde öldüğü, dokuzuncu ayın yirmi yedisinde yog töreni yapıldığından bahsedilmektedir.⁴ Divânü Lügat-it-Türk'te Yog/Yuğ kavramı "Ölü gömüldükten sonra üç yahut yedi güne kadar verilen yemek."⁵ olarak ifade edilmektedir. Eski Türklerde ölünün ardından pek çok uygulama ve ritüelin yerine getirildiğini ifade edebiliriz. "Göktürkler ölünün ardından büyük yog (yas) töreni ve ayinler yaparlardı. MS 739'da Türk hükümdarlarından Kürsul Han'ın ölümü münasebetiyle yapılan defin ve yas töreni Tabarani'de şöyle tavsif edilmiştir: *Eski Türkler ölünün hatırasına büyük aş (ziyafet) törenleri yaparlar, zenginler yüzlerce hayvan keserlerdi. Hazırlanan yemeklerden bir kısmını ölünün mezarı üzerine dökerlerdi.*⁶ Yine Eski Türklerde ölüm sonrasında yapılan pratikler ve cenaze yakınlarının takındıkları tavrı Abdülkadir İnan şu şekilde ifade etmektedir: "*Göktürkler ölüyü çadıra koyarlar. Ölenin akrabaları atları, koyunları keserler ve çadırın önüne sererler. Ölü bulunan çadırın etrafında at üzerinde yedi defa dolaşırlar. Kapının önünde bıçakla yüzlerini kesip ağlarlar.*"⁷ Günümüzde ölü aşı olarak karşılanan yoğ aşı Kutadgu Bilig'de şöyle ifade edilmektedir: "*Bu ay Toldıning kaldı oğlıyağı / Çıgayka üledi kümüş hem ağı* (Oğlu Ay-Toldı için ölüm aşı yaptı / Fakirlere gümüş ve ipekli kumaşlar dağıttı)"⁸

Türk kültür tarihinin başyapıtlarından olan Dede Korkut Kitabı'nın Mukaddime bölümünde yer alan "*Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez, ecel va'de irmeyince kimse ölmez. Ölen adam dirilmez, çıkan can girü gelmez*"⁹ biçimindeki ifadelerden, Oğuzlarda İslam inancına uygun bir kader anlayışının bulunduğu ve ölüm karşısında dolaylı olarak mütevekkil olmanın öğütlendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca burada kullanılan ezel, kul, kaza,

⁴ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012), 28.

⁵ Besim Atalay, *Divânü Lügât-it-Türk*, 3, (Ankara: TDK Yayınları, 1998), 143.

⁶ Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976), 183.

⁷ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 177.

⁸ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I- Metin*, (Ankara: TDK Yayınları, 1991), 173.

⁹ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1* (Ankara: TDK Yayınları, 2008), 73.

ecel, va'de, ölmek ve dirilmek gibi kavramlardan anlaşıldığına göre burada, insanın yaratılmadan önce kaderinin belirlendiğine işaret edilmekte; hayat, ölüm ve ölüm sonrası ahiret inancıyla ilgili kronolojik bilgiler öğretici bir üslupla dile getirilmektedir.¹⁰

İnsanoğlu; doğa olaylarının, bazı varlıkların veya çeşitli nesnelere ölümle ilişkili olduğunu düşündüğünden bu varlık ve nesnelere karşısında birtakım önlemler alma ya da bunlardan korunma ihtiyacı hissetmiştir. Bunun neticesinde de birtakım inanma, pratik ya da ritüellerin ortaya çıkması doğaldır. Ölüm, hayatın geçiş dönemlerinden biri olmakla birlikte insan zihnini, insanın hayatı algılamasını en çok etkileyen bir olay olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de "Her nefis ölümü tadacaktır."¹¹ ayeti ile açık bir şekilde beyan edildiği gibi ölüm kaçınılmaz bir sonudur. İnsanoğlunun ölüm karşısında yaşadığı yoğun duygular, onu ölümü anlamaya ve anlamlandırmaya yöneltmiştir.

Anadolu'nun pek çok yöresinde olduğu gibi Samsun'da da ölümle ilgili birçok inanma ve ritüelden söz etmek mümkündür. Bu inanma ve ritüeller ölüm öncesi, sırası ve sonrası olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilecektir.

1. Ölüm Öncesi

1.1. Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler

Dede Korkut Kitabı'nda yer alan Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Hikâyede, Salur Kazan "saçının kargı gibi uzandığını ve gözünü örttüğünü" rüyasında görür. Bunun üzerine rüyayı yorumlayan Kazan'ın kardeşi Kara Göne ise saçın kaygı anlamı taşıdığını belirtir.¹² Anadolu'nun pek çok yöresinde rüyada saç görmek iyiye yorumlanmaz ve saça olumsuz anlam yüklenir.

¹⁰ Bekir Şişman, *Samsun Yöresinde Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir İnceleme*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 124.

¹¹ Enbiyâ, 21/35.

¹² Ergin, Dede Korkut Kitabı-1, 100.

Samsun yöresinde kişinin biyolojik durumu, tabiat olayları, gök cisimlerinin hareketleri, hayvanların hareketlerinde görülen farklı durumlar ya da çeşitli nesnelere ölümü düşündüren/hatırlatan belirtiler olarak değerlendirilmektedir. "Ölüm korkusunun bilinçaltındaki baskısıyla tedirgin olan halk düşüncesi, geleceği bilmek isteğinin de etkisiyle, alışlagelmişin dışındaki birtakım davranışları; araç gereçlerin şu ya da bu biçimdeki kullanılmasını; meteorolojik olayları; hayvanların hareket ve seslerini; düşlerdeki görüntülerle hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişiklikleri çoğu zaman ölümün bir işareti, bir önbelirtisi saymaktadır."¹³

Özellikle evin çatısında öten baykuş ve köpek uluması yörede bilinen en yaygın belirtilerendir. Bunun dışında gök cisimlerinin hareketleri ve kişide görülen bazı tavırlar ölüm emaresi olarak kabul edilmektedir. Şişman'ın, Göllalan Mahallesi'nde gök cisimleri ile ilgili tespit ettiği örnek dikkat çekicidir: "Mahallede hasta varken yıldızlar grup halinde kayarsa o hasta ölecek demektir."¹⁴ Özdemir de Havza'nın Karga Mahallesi'nde ölümün ön belirtisi olarak şunu tespit etmiştir: "Ölen şahsın boynu eğri ise arkasından biri ölecek inancı halk arasında yaygındır."¹⁵ Salıpazarı ilçesinde kişinin üzerinde elbise dikmenin ömrü kısaltacağına dair inanış söz konusudur. Bu nedenle düğme dikmek için bile olsa gömleğin çıkarılması ölümü uzaklaştırmak amacıyla yapılan uygulamalardandır. Ayrıca gece tırnak kesmenin de ömrü kısalttığına dair inanışlar özellikle elli yaş üzerindeki insanlarda görülmektedir. Çok fazla şimşek çakıp yağmur yağarsa sevilen birisinin öleceği düşünülür. Yağmurun çok fazla yağmasına, ölen kişinin ardından gökyüzünün ağladığı biçiminde yorum yapılır. Ölümü beklenen kişinin vücudunun soğuması da ölümün ön belirtisi olarak değerlendirilir. Yine aynı yörede rüyada dişlerin çıktığı veya döküldüğü görülürse rüyayı gören kişinin bir yakınının öleceği düşünülür. (K 5) Ondokuz Mayıs ilçesinde bir karganın evin bacasına yuva yapması ve

¹³ Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971), 15.

¹⁴ Şişman, *Samsun Yöresinde Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir İnceleme*, 73.

¹⁵ Emrah Özdemir, *Samsun İli Havza İlçesi Karga Köyü Monografisi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 227.

orada ötmesi ölümü çağırdığına işarettir. Yine horozun zamansız ötmesi ve köpeğin uluması da ölümün ön belirtisi olarak yorumlanır. (K 9) Bafra ilçesinde köpeğin sela okunurken uluması uğursuzluk sayılır ve evin yakınından uzaklaştırılması gerekir. Aksi takdirde o evden ölü çıkar. (K 14) Çarşamba ilçesinde göz seğirmesi ölüme yorulur. Sağ göz seğirse yakından, sol göz seğirse uzaktan birinin öleceğine inanılır. Ölmek üzere olan bir kişi aniden çok yemek yemeye başlarsa "Rızkını topluyor" denilir ve o kişinin öleceği düşünülür. Bebek sebepsiz yere ağlıyorsa o evden ölü çıkacak demektir. 1990'lı yıllarda yaşanmış bir olay şöyledir: Yeni doğmuş bir bebek karnı tok olduğu ve herhangi bir hastalığı olmadığı halde sebepsiz yere sürekli ağlıyormuş. Birkaç ay sonra bebeğin babası ölmüş ve bu olaydan sonra bebeğin ağlamaları kesilmiş. Bu durum bebeğin, babasının öleceğini hissettiği şeklinde yorumlanmıştır. (K 1) Bafra ilçesinde bir kişinin ayakkabısı sürekli olarak ters dönüyorsa o kişinin ölümünün yaklaştığı düşünülür. Rüyada cenaze, tabut, mezar ya da mezarlık görülürse o evden ölü çıkacak demektir. (K 19) Vezirköprü merkezde atların huysuzlanıp tepinmesi birinin öleceğini düşündürür. Yine yıldız kayması da birinin öleceğine işarettir. Vezirköprü'nün Nalbantlı Mahallesinden Orta Cami'ye çıkan yokuşta kişi üç kez durup dinlenirse o kişinin öleceğine inanılır. Rüyada görülen bulanık su da ölümün ön belirtisi olarak değerlendirilmektedir. (K 10) Havza ilçesinde kişinin vücut azalarından bir kısmının, özellikle ayakların şişmesi, burnunun üstünün beyazlaşması, burun kıllarının örümceklenmesi, burnunun uzaması, boynunun düşmesi, gözlerinin bulutlanması ve kulağının arkasının ağarması ölümün ön belirtisi şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶ Yine aynı yörede rüyada evin yıkılması da bir olumsuzluk yaşanacağına işarettir. Eğer ev içeri doğru yıkılırsa yakın akrabalarından, dışarıya doğru yıkılırsa da akraba dışından birinin öleceğine yorulur. Lâdik ilçesinde ölecek kişinin burnu düşer, gözleri tavana dikilidir ve o kişi sürekli havaya bakar. Ayrıca iştahı olmaz, konuşamaz, oturamaz ve boynu düşer. Başını güçlkle de olsa havaya kaldıramaz. (K 12) İlkadım ilçesi Çivril

¹⁶ Cafer Özdemir, Havza İlçesinin Genel Folklorik Yapısı, *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 2/7, (2009), 194.

Mahallesi'nde uzun süredir hasta olan bir hastanın aniden iyileşmesi de o kişinin öleceğinin ön belirtisi olarak düşünülür. Yine aynı mahallede hamile bir kişinin saçını kesmesi o kişinin çocuğunun öleceğine ya da ömrünün kısa olacağına delalettir. (K 16) Atakum ilçesine bağlı Taflan yöresinde evin bacasında baykuş ötmesi/dolaşması o evden ölü çıkacağına işarettir. (K 13) Kavak'ta bir kişinin rüyasında evinin duvarının yıkılması yakında o kişinin ölümünün gerçekleşeceğine yorulur. Ayrıca yere düşen tabağın kırılmaması da hayra yorulmaz. Uğursuzluk getireceği düşünülerek o tabak tekrar yere atılarak kırılır. (K 18) Samsun merkeze bağlı Demircisu (Başkonak) Mahallesi'nde bir kişi borcunu, alacağını söylese ölümü yaklaşmış demektir. Canik ilçesinde makasın ağzının açık kalması ölümün habercisi sayılır. Ağzı açık makasın kefen biçeceği düşünülür. Ayakkabı, terlik ters çevrilirse evden ölü çıkacağına inanılır. Bu nedenle ters dönen bu nesnelere hemen düzeltilir. (K 6) İlkadım ilçesine bağlı Yukarıyavdan Mahallesi'nde bir kişi rüyasında ölmüş birini gördükten sonra ölü o evden herhangi bir şey alıp giderse o evden ölü çıkacağı düşünülür. Yine aynı mahallede rüyada kazma kürek görmek iyiye yorulmaz. Bir kişinin tarlasından aldığı ürün her zamankinden fazla olursa o kişinin öleceğine işarettir. Samsun merkezde yürüyebilen çocuk emeklese o evden ya da yakın komşulardan birinin öleceği düşünülür. Asarcık ilçesinde bir kişi rüyasında bir kadını anadan üryan görürse erkek cenazesi, erkeği anadan üryan görürse bir kadın cenazesi çıkacağına inanılır. Rüyada ölüye bir şey vermek iyiye yorulmaz. Kısa zaman içinde ölüm olacağına inanılır. Hasta olan kişinin bakışlarında kaymalar ve teninde sararmalar olursa bu durum o kişinin yakında öleceğine işarettir. (K 3) Alaçam'da rüyada kara kazan görmek ölüm habercisi olarak değerlendirilir. Rüyada ayakkabının tekini giyip tekini bulamamak rüyayı gören kişinin eşinin öleceğine yorulur. Yine aynı yörede kötü rüyanın anlatılması iyiye yorulmaz. Bu tür rüyalar bir başka kişiye anlatılırsa ölüm getirir düşüncesi hâkimdir. Evde pişirilen ilk ekmeği yiyen kişinin eşinin öleceğine dair inanış vardır. Bu nedenle ilk ekmeği çocuğa ya da bekâr birine yedirilmektedir. Yörede söylenen "bebekler uyuya uyuya büyür, yaşlılar uyuya uyuya ölür" sözü, çok uyuyan yaşlılar için ölümünün yakın olduğu

biçiminde yorumların yapılmasına neden olmaktadır. Rüyada ölmüş birinden ikram almak da ölümün habercisi olarak değerlendirilir. Mezar kazma işinde kullanılan kazma ve kürek eve sokulmaz. Aksi takdirde ölüm getirir düşüncesi yaygındır. (K 20)

1.2. Ölümünden Kaçınmalar

Ölüm, insanoğlu için kaçınılmaz bir sonudur. Ancak yine de ölümün soğuk yüzünden kaçınmak amacıyla birtakım uygulama ve pratiklerin yapıldığı bilinen bir gerçektir. "Ölümü hatırlatan, ölüm için ön belirti olan rüyaların psikolojik ve fizyolojik değişikliklerin yanında yerine getirilmediği zaman ölüm getireceğine inanılan birtakım inanışlar ve davranışlar da bulunmaktadır."¹⁷

Yukarıyandan Mahallesi'nde araçla mezarlığın yanından geçerken ölülerin ruhlarını rahatsız etmemek için müziğin sesi kapatılır. Yine mezarlıktan geçerken kabrin elle gösterilmesi hoş karşılanmaz. Cenazenin defninden sonra mezarlıktan ayrılırken geri bakılmaz. (K 17) Bafra'da cenaze işlemleri sırasında ölü yıkandıktan sonra tenesir ters çevrilir. Ölüm gerçekleştiği anda ölünün gözleri kapatılır. Eğer kapatılmazsa yakınındaki kişileri de peşinden götürmek istediği şeklinde yorumlanır. Mezarlıktan ağaç kesilmez. Eğer kesilirse felaketlerin geleceğine inanılır. Gece tırnak kesmenin ömrü kısaltacağı ve ölümü çağıracağı düşünülür. Aynı şekilde gece aynaya bakmanın da ömrü kısaltacağı şeklinde düşünceler söz konusudur. (K 14) Alaçam ilçesinde geçmişte cenaze yıkamak için kullanılan kazan yeni bir ölüm olayının olmaması amacıyla ters çevrilir ya da kazanın ağzını kapatmak için iki uzun odun konulurdu. Yine aynı yörede kazandaki suyu ısıtmak için kullanılan ateş, su ile söndürülmez; ateşin kendiliğinden sönmesi beklenirdi. (K 20)

2. Ölüm Sırası

Ölüm olayının en dramatik anı şüphesiz ölüm sırasıdır. İster genç ister yaşlı olsun ölüm, herkesi derinden etkilemektedir. Ölümün gerçekleşmesi

¹⁷ Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*,37.

ile birlikte birtakım dinî vecibelerin yerine getirilmesine başlanır. Bu vecibeler İslamî usullere göre şekillenir.

2.1. Ölüm Anı

İnsanoğlu için kaçınılmaz bir olgu olan ölüm, kişinin son nefesini vermesi ile gerçekleşir. Ölümün gerçekleştiği vücudun soğuması ve morarmasından anlaşılır. Ölümün vaki olması ile birlikte bazı uygulama ve pratikler kendini göstermeye başlar. Öncelikli olarak ölü hemen hemen tüm yörede "rahat yatağı" adı verilen yere yatırılır. Ölen kişinin üzerine genellikle beyaz bir çarşaf örtülür ve üzerine bıçak ya da makas gibi demir türü bir nesne konulur. Bunun yapılmasındaki amaç cenazenin şişmesine engel olmaktır. Çarşamba ilçesinde cinsiyet belirli olsun diye makas kadın, bıçak ise erkek cenazenin üzerine konulur. Hasta gözlerini kapatır, elleri yana düşer, son olarak da derin bir nefes alıp verir. Bu şekilde ruhunu teslim eder. Öleceği anlaşılan hastaya "can çekişiyor", "can veriyor" denmektedir. Öldükten sonra ise öldü demek yerine "ruhunu teslim etti" şeklinde ifadeler kullanılır. Ölüye "cenaze", "mevta" denilir. Ölünün çıktığı eve "cenaze evi" ya da "ölü evi" denilmektedir. (K 1) Bafra ve Salıpazarı ilçelerinde cenazenin üzerinden hayvan atlamaması için ölünün üzerine ağ gerilir. (K 14, 7) Vezirköprü'de can çekişerek ölen kişinin günahının çok olduğu söylenir. Ruhunu rahat bir şekilde teslim edenlerince günahsız olduğuna ve Cennet'e gideceğine inanılır. Hasta ölmek üzereyken eğer konuşabiliyorsa son bir sözü veya vasiyeti olup olmadığı öğrenilmeye çalışılır. Eğer vasiyeti varsa dinlenir. Hasta, gözleri açık ölürse gözleri kapatılır. Eğer ölünün gözleri kapanmıyorsa "dünyaya hasret gitti" şeklinde yorumlar yapılır. (K 10) Canik ilçesinde eğer ölen kişinin gözleri kapanmıyorsa sağ ayağının başparmağı çekilirse gözlerinin kapanacağına dair inanış vardır. Ölen kişinin ağzında takma dişleri varsa mutlaka çıkarılır. Ölen kadınsa kolunda, boynunda ve kulağında bulunan takılar da çıkarılarak alınır. Ölen kişi peşinden başka birini daha götürmesin diye ölünün yanına soğuk bir taş konulur ve cenaze yıkamaya götürülene kadar o taş yanında kalır. Ayrıca odaya kedi köpek gibi hayvanların girmemesine dikkat edilir. Hastanın kesin olarak öldüğüne ka-

naat getirilirse beden sertleşmeden üzerindeki elbiseler çıkarılır. Elbiseler çıkarıldıktan sonra ölen kişi sert bir zemine yatırılır ve elleri yan tarafta olacak şekilde düz bir biçime sokulur.¹⁸ Canik ilçesinde can çekişen hastanın yanında yüksek sesle ağlamak ve çığlık atmak hoş görülmez. Bu durumda ölen kişinin ruhunun geri geleceği düşüncesi hâkimdir. Yine aynı yörede ruhunu teslim edemeyen hastanın uzakta olan bir yakınını beklediği söylenir ve o kişinin gömleği ya da ceketi ölecek kişinin üzerine atılır. Böylece kolay bir şekilde can verebileceği düşünülür. Kızıoğlak Mahallesi'nde bu şekilde bir kişinin ruhunu teslim ettiği ifade edilmiştir. Hasta canını veremiyorsa ve dargın olduğu bir kişi varsa o kişinin eli yıkanır ve o su ölüm döşegindeki hastaya içirilirse rahat bir şekilde ruhunu teslim edeceği düşünülür. Ölen kişinin eti çok yumuşaksa peşinden başka bir ölüm daha gerçekleşecek demektir. (K 6) Atakum/Taflan'da ölünün üzerindeki elbiseler makasla kesilerek çıkarılır. Ölen kişiden hatıra kalması için elbiseden bir parça alıp saklamak gelenek halini almıştır. (K 13) Ondokuz Mayıs ilçesinde ise ölünün üzerindeki elbisenin makasla kesilerek alınmasının nedeni ölen kişinin canının elbisesinin üzerinde olduğu düşüncesidir. Hemen tüm ilçelerde ölmek üzere olan hastanın yanında hasta ölürken söylemeyi unutmaması diye hatırlatma amacıyla devamlı olarak kelime-i şehadet getirilir. Hastanın kesin olarak ölüp ölmediğini anlamak için mümkünse doktor çağrılır. Eğer doktor yoksa hastanın son nefesini verip vermediğini anlamak için hastanın ağzına ayna tutulur. Eğer ayna buharlaşırsa hasta ölmemiş, buharlaşmamışsa ölmüştür. Ölünün ağzının açık kalması hoş karşılanmaz. Bu nedenle çirkin görünmesi diye bir bez yardımıyla ölünün çenesi bağlanır. Ayak başparmakları birbirine bağlanır. (K 9) Alaçam ilçesinde hasta eğer gözlerini bir yere diktiğinde yüzü gülüyorsa Cennet'i, üzgün halde duruyorsa Cehennem'i görüyor demektir. Yine aynı yörede gurbetteki yakını nedeniyle gözleri açık öldüğüne inanılan kişinin gözleri "Benim elim değil, hasretliğin eli diyerek" gözleri sıvazlanarak kapatılır. Hastanın öleceği anlaşıl-

¹⁸ Filiz Sönmez, *Samsun İli Canik İlçesi Geçiş Dönemi Âdetlerinde Görülen Kültürel Değişimler*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 79-80.

dığında, başında eğer yakınlarından Kur'an okumayı bilen kişi varsa o kişi Kur'an okur, yoksa hoca çağrılır. Ölmek üzere olan hastanın ağzına sürekli su verilir, su içemeyecek durumda ise dudakları pamuk yardımıyla ıslatılır. Hastanın canı ilk olarak ayak kısmından çıkmaya başlar. (K 20) Terme'de genç ölümlerinde ya da hiç beklenmedik bir yaşta ölen kişi olduğunda "Allah bizden daha çok seviyormuş, yanına aldı" denir. (K 11) Lâdik ilçesinde gözü açık ölene "Dünyaya hasret gitti." denir. Ölüm gerçekleştiğinde etrafındaki kişiler onu en son haliyle hatırlayacakları için ölünün vücudu düzgün duracak şekle sokulmaya çalışılır. Ölü doğan bebeğin Cennet'e gideceğine inanılır. Cenaze erkek ise başında erkek, bayan ise bayan bekler. Ölümün gerçekleşmesinden sonra başı değil ayakları kibleye çevrilir. Çünkü ölü daha temizlenmemiş olduğundan kutsal olarak kabul edilen kibleye başının çevrilmesi uygun görülmez. (K 12) Asarcık ilçesinde sağlığında cömert olan kişilerin ölüm anında kolay can verebileceğine inanılır. Ölecek kişinin bulunduğu odada ağlamak hoş görülmez. Bu nedenle odada derin bir sessizlik hâkimdir. Ölüm sırasında odada bulunanlar ölecek kişinin ayakucundan kalkarak baş tarafında toplanırlar. (K 2) Ayvacak ve Lâdik'te ölüm döşeğinde olan hastanın kolay can verebilmesi için ağzına zezem suyu verilir. (K 4, 12) Atakum'da eğer ölecek kişinin yüzü terliyorsa ıslak bir bezle temizlenir. (K 13) İlka-dım ilçesi Çivril Mahallesi'nde ölen kadınsa çarşafın üzerine elbiselik konulur. (K 16) Canik ilçesine bağlı Demircisu Mahallesi'nde uzun süre can çekişen kişinin üzerine incir yaprağı konulur, beklediği tahmin edilen kişinin geldiği söylenir. Böylece can çekişen kişinin canını kolayca teslim etmesi sağlanır. Yine uzun süre can çekişen kişi için ya düzelmesi ya da ruhunu teslim edebilmesi adına kırk bir Yasin okutulur. İster merkez ister diğer ilçelerde olsun ölecek kişinin baş ucunda Yasin suresinin okunması/okutulması vazgeçilmez uygulamalardan biridir. Ölüm döşeğinde olan kişinin yanında sürekli bir kişi bulunur, oda hiç boş bırakılmaz. Ölüm yazın gerçekleşmişse cenazenin kokmaması için pencereler açılır. (K 6) Lâdik ilçesinde ölen kişinin elbiseleri yıkanır ve fakirlere dağıtılır. (K 12) Pek çok ilçede olduğu gibi Ayvacak'ta da ağıt yakma geleneği vardır. Bu ağıtlarda genellikle ölünün yaptığı iyiliklerden ve güzel huylarından

bahsedilir. Ağıt sadece sözle değil belli bir ezgiyle söylenir. Yas tutma ikinci olarak giyim kuşamda kendini gösterir. Cenazesi olan ev halkı genellikle koyu renk ağırlıklı elbiseler giyer. Uzun bir süre yeni elbise giymedikleri gibi gösterişli giysiler giymekten de kaçınırlar. Cenaze günü giydikleri elbiseleri birkaç gün üzerlerinden çıkarmazlar. Yine uzunca bir süre hamama gitmemek, evde televizyon izlememek, düğünlerde oynamamak ve yüksek sesle gülmek yas âdeti olarak görülmektedir. Yakın komşuların da yas âdetlerine uydukları görülür. (K 4) Diğer ilçelerden farklı olarak Bafra ilçesinin mahallelerinde cenazenin saçına ve eline kına yakma âdeti vardır. (K 14) Ondokuz Mayıs ilçesi yörüklerinde ölümün gerçekleştiği günden itibaren üç gün boyunca komşular tarafından ölü evine yemekler getirilir. Ölü evinde üç gün yemek pişmez. (K 9)

2.2. Ölümün Duyurulması

Samsun yöresinde ölümün duyurulması genellikle camiden “sela” verilecek ve hoparlörden duyuru yapılarak yerine getirilir. Ölen kişinin kim olduğu, cenaze namazının ne zaman kılınacağı ve nereye defnedileceği gibi bilgilere yer verilir. Eğer cenazenin yakınları gurbette ise telefon açılarak bilgilendirilir. Cenazenin yakınları cenaze törenine yetişebilecek durumda ise ölü defnedilmez, bekletilir. Aksi durumda -özellikle yurt dışında ise- hemen defin gerçekleştirilir. Genel anlamda ölünün bekletilmesi pek hoş karşılanmaz. Geçmişte Canik ilçesinin mahallelerinde ölüm haberi mahalle halkından iki gönüllü kişi ile diğer mahallelere ulaştırılırdı. Bu kişilere ölünün ruhu için çeşitli bahşişler verilirdi. Kişi eğer öğle saatlerinde ölmüş ve ikinci namazına yetiştirilemeyecek durumda olursa ertesi güne bekletilir. Ölümün duyurulması günümüzde medya araçları -özellikle sosyal medya- kullanılarak yapılır. Ölen kişi tanınmış bir kişiye çeşitli gazetelere ilan verilerek de duyuru işlemi yerine getirilmiş olur. Eğer ölen kişi genç ya da kalp krizi sonucu vefat etmiş ise uzaktaki akrabalarına alıştırma alıştırma söylenir. "Öldü" demek yerine "hastalandı" demek tercih edilir. Merkez ve diğer ilçelerde ölen kişinin ayakkabıları hem evde cenaze olduğunu duyurmak hem de ihtiyaç sahibi birinin alması için kapının önüne konulur. (K 6)

2.3. Ölünün Gömülmeye Hazırlanışı Ve Defin

Ölüm gerçekleşince birtakım işlemler yapıldıktan sonra, kişiyi gömmek için gerek dinsel, gerek geleneksel bakımdan zorunlu olan diğer hazırlıklara geçilir. Örnek, bu hazırlıkları üçe ayırmaktadır: Yıkama, kefenleme ve cenaze namazı.¹⁹ Her şeyden önce ölüyü defnetmek için acele edilir. Cenaze törenine katılmak için uzaktan gelecek kişiler varsa cenazenin bekletildiği de olur. Özellikle ikindiden sonra ölüm gerçekleşmişse bir sonraki günün öğle vaktine kadar bekletilir. Samsun yöresinde cenaze genellikle gece defnedilmez.

2.3.1. Yıkama

Diğer yörelerde olduğu gibi Samsun yöresinde de cenaze İslamî usullere göre yıkanır. Ölen kişi eğer erkekse erkek, kadınsa kadın yıkayıcı bu iş için görevlendirilir. Cenazeyi yakınlarının yıkadığı gibi bu işi meslek edinmiş kişiler ya da gazilhane görevlileri tarafından yıkandığı da ifade edilebilir. Cenaze, yıkanmak üzere tenesir denilen yere ayakları kıbleye gelecek şekilde sırtüstü yatırılır. Göbek ile diz kapağı bir bezle kapatılmış olan cenazenin ağız ve burnuna bir parça pamuk tıkanır. Öncelikle cenazenin avret mahalli temizlenir. Yüzünden başlamak üzere abdest aldırılan cenazenin burun delikleri ve göbek çukuru mesh edilir. Daha sonra başı sabunla yıkanan cenaze önce sol tarafına çevrilerek sağ tarafı, sonra sağ tarafına çevrilerek sol tarafı yıkanır. Bu işlem üç kez tekrar edilerek cenazenin yıkanması tamamlanmış olur. Avret yerleri pamukla kaplanır. Havlu ile kurulan cenazenin üzerine güzel kokular sürülür.

Alaçam ilçesinde ölünün yıkanacağı su ve suyun ısıtılacağı odun ölünün evinden alınmaz, komşulardan temin edilirdi. Ölü yıkarken gül suyu, sabun, susak, sır örtüsü, peşkir, lif gibi kullanılacak bir bez parçası da yıkama yerine alınırdı. Ölünün yıkanması bittikten sonra su artarsa ölünün üzerinden çıkanlar yıkanır. Yıkayan bu çamaşırlar ölünün

¹⁹ Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, 48.

kabre konulduğu ilk gece yakılırdı. Cenazenin yıkanması esnasında yakınlarına su döktürme geleneği de vardı. Ancak ölen kişi kadınsa artık kocasına mahrem sayıldığı için yıkama yerine giremezdi. Cenazenin yıkanması sırasında ölünün yüzü yıkandıkça güzelleşirse o kişinin Cenet'e gideceğine dair yorumlar yapılırdı. Ayrıca ölü yıkanan yerde üç gece ya idare (gaz lambası) ya da çıra yakılır, ortam aydınlatılırdı. Günümüzde cenazenin yıkanma işlemi için belediyelerin araçları kullanılmaktadır. (K 20) Ayvacık ilçesinin mahallelerinde büyük kazanlarda su kaynatılıp etrafı kilim ya da halı örtülmüş yerde cenaze yıkanmaktadır. Ancak bazı mahallelerde yıkama işi için cenaze araçlarının kullanıldığı görülmektedir. (K 4) Asarcık ilçesinde ölünün yıkanması için hazırlanan suya el sokulmaz, bu nedenle suyun ılıklığı bir maşrapa yardımıyla kontrol edilir. (K 2) Atakum ilçesi Taflan yöresinde cenazenin yıkandığı yerde yıkama işi bittikten sonra tütsü yakılır. Çivril Mahallesi'nde geçmişte cenaze, evinin önünde yıkanırken günümüzde hastanede yıkanıp evine bu şekilde getirilmektedir. (K 13) Vezirköprü'nün Kületek Mahallesi'nde sadece cenaze yıkamada kullanılan "ölü yıkama lifi" bulunur. Bu lif başka zamanlarda kullanılmaz. Yıkama işleminden sonra suyun içine "kâfur" adı verilen bir madde atılarak eritilir. Daha sonra bu su, ölümden sonra da ibadet edeceği düşüncesiyle ölünün secde yaparken yere değen yerlerine (alın, burun, diz kapağı, ayak ve ellerine) bir pamuk yardımıyla sürülür. Cenaze yıkama işlemi mahallelerde bu iş ayrılmış özel yerlerde yapılırken Vezirköprü şehir merkezinde belediyenin "Cenaze Yıkama Aracı" kullanılır. Teneşirin altında "buhur" yakılır. Ölüyü yıkayacak kişiler mutlaka abdestli olmak zorundadır. Mahallelerde ölü yıkayan kişilere para verilir. Vezirköprü'nün Nalbantlı Mahallesi'nde ölünün üzerinden çıkan elbiselere "soygun" adı verilir. Cesede ve kefene kokulu madde olarak bazen mis sürülür. (K 10) Kavak ilçesinde ölü yıkanırken yakınlarına su dökmek isteyip istemedikleri sorulur. İsteyen ölünün üzerine su döker. Ölünün yıkanmasından sonra artan suyu yakınları şifa niyetine el ve yüzlerine sürerler. Bu yörede kefenleme işlemi tamamlandıktan sonra sürülen maddenin adı "apron"dur. Cenazenin yıkanması mutlak surette dinî kurallara göre yapılır. Bazı yerlerde ölü kefenlendikten sonra yakın-

ları, ölünün yüzünü açtırarak son kez görmek isterler. (K 18) Vezirköprü'nün Kületek Mahallesi'nde bir kişi ölünün yüzünü görüp eve gelirse ve evdekilerde yatıyorsa hemen kaldırılır. Aksi takdirde "ölü baskını" olacağına inanılır. Yine aynı yörede ölü baskınından evdekilerin etkilenmemesi için ölünün yüzünü gören kişi kimseye görünmeden tuvalete gider ve tuvaletini yapar. (K 10) Canik ilçesinde cenazenin yıkanması sırasında kullanılan sabun bir daha kullanılmaz. Ayrıca ölünün başına çörek otu serpilir, saçlarına kına yakılır. Ondokuz Mayıs ilçesinde cenazenin yıkanması sırasında tütsü yakılır. Salıpazarı Konakören Mahallesi'nde cenazenin yıkanması için kullanılan suyun tamamının bitirilmesine özen gösterilir. Bunun nedeni ise başka bir ölüm olayı olmaması içindir. Eğer ölen kişi yaşlı ise kefenlenmeden önce ölünün yakınları çağrılarak eli öptürülür. (K 5) Asarcık ilçesinde ölü yıkandıktan sonra artan su o gün cenazeden gelen biri tarafından basık olan çocukları yıkamak için kullanılır. (K 2) Alevi kültür özelliklerinin görüldüğü Salıpazarı'nın Avut Mahallesi'nde cenazenin yıkanması için hazırlanan suyun adı "seyran suyu"dur. Bu su ile ölünün avret yerlerinin temizliği ile sakal tıraşı yapılır.²⁰ Salıpazarı'nın bazı mahallelerinde ölünün yıkandığı yere su dolu bir sürahi ve bardak bırakılır. Bu uygulama ölünün ruhunun bu sudan içeceğine dair inanıştan kaynaklanmaktadır. Benzer bir uygulama Bafra ilçesinde de yapılmaktadır. Burada temel amaç ölünün ruhunun su içmesinin yanında abdest almasının da sağlanmasıdır. (K 19) Terme ilçesinde ölünün yıkayıp kefenlendikten sonra yüzünün açılması hoş karşılanmaz. Benzer bir durum Bafra ilçesi Sarpın Mahallesi'nde de olduğu için cenaze kefenlenmeden önce son defa yıkandığı yerde görülür. (K 19) Çarşamba ilçesinde ölüye abdest aldırıldıktan sonra sadece anne, baba, eş, çocuk, dayı, amca gibi yakınlarına gösterilir. Nikâh düşen kişiler cenazeyi göremez. (K 1) Salıpazarı ilçesinde hamile kadınlara ölünün yüzü gösterilmez. Çünkü doğacak çocuğun benzinin soluk olacağına inanılır. (K 5) İlkadım ilçesi Çivril Mahallesi'nde eskiden ölünün yıkandığı yerde kırk gece ışık yakılırdı. (K 17)

²⁰ Ali Osman Aktaş, *Avut Köyü'nün Halkbilimi Açısından İncelenmesi*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 95.

2.3.2. Kefenleme

Kefen kelimesi sözlükte "ölüleri sarmak için kullanılan beyaz bez"²¹ olarak ifade edilmiştir. "Örtmek" manasına gelen Arapça "kefn" mastarından türetilmiştir. Hem ölünün saygınlığı hem de toplum sağlığı açısından son derece önemlidir. Diğer dinlerde olduğu gibi İslam dininde de cenazenin kefenlenmesine özel önem verilmiştir.

Samsun yöresinde cenazenin kefenlenmesi İslâmî usullere göre yerine getirilir. Yörede kefen olarak beyaz "hasse" kullanılır. Diğer pek çok yörede olduğu Samsun'da da "kefen parası"nın önceden hazırlanması geleneği devam etmektedir. Erkek kefeni üç, kadın kefeni beş parçadan oluşur: Bu parçalar erkek için gömlek, izar, lifafe; kadın için ise gömlek, izar, lifafe, baş ve göğüs örtüsüdür.

Kadın cenaze yıkandıktan sonra ilk önce temiz bir yere önce lifafe, sonra izar, daha sonra gömlek serilir. Son olarak da göğüs örtüsü yerleştirilir. Tüm bunların üzerine koku veren maddeler -gülsuyu, kâfur/kâfurun- sürülür. Cenaze bu bezlerin tam ortasına gelecek şekilde yerleştirilir. Önce göğüs, daha sonra gömlek cenazenin üzerine örtülür. Gömlekten sonra izar önce sol, sonra sağ olmak üzere kapatılır. Başörtüsü örtülür. Diğer parçalara göre daha büyük olan lifafe, aynı izar gibi önce sol, sonra sağ olacak şekilde kapatılır. Erkek cenazede ise göğüs ve başörtüsü olmadığı için kadın cenazesindeki uygulamanın benzeri yapılır. Son olarak hem kadın hem de erkek cenazenin kefeninin açılmaması için baş, bel ve ayak kısmı bir kuşakla bağlanır

Canik ilçesinde ölü mezara konulduğunda kefenin içine haşerat girmesin diye naftalin konulduğu da olur. (K 7) Salıpazarı ilçesinde kefen parasının yanında cenaze masrafları için kullanılmak üzere "ölüm parası" adı altında kenarda bir miktar para saklama âdeti günümüzde de uygulanmaktadır. (K 5) Bafra'da cenaze namazına kadar üç kez abdest kontrolü yapılır. Eğer abdesti bozulmuşsa yeniden abdest aldırılır. (K 14) Kavak ilçesinde cenaze kefenlenirken kefen aralarına gül suyu döküp karanfil

²¹ Büyük Türkçe Sözlük, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983), 640

serpiştirilir. (K 18) Vezirköprü'nün bazı mahallelerinde kefenleme sırasında kadının alnuna ve göğüs kısmına kâfur suyunda parmak ıslatılarak "La ilahe illallah" yazılır. Aynı yörede kefen parası önceden hazırlanmışsa kefen alışverişini yakın akraba ya da komşulardan birisi yapar. Öldükten sonra ölünün kimsede hakkı kalmaması düşüncesiyle bu alışverişi yapan kişiye cenaze sahibi daha sonra parasını öder. (K 10) Geçmişte Samsun yöresinde insanlar kefenlerini hacdan getirirlerdi. Böyle bir uygulamanın yapılmasındaki amaç kabir azabının hafifleyeceği inancıdır. (K 6)

2.3.3. Tabut

Cenaze, kefenlenmesini takiben baş ve ayak ucundan bağlanarak tabuta konulur. Tabutun kapağının üzerine ölümle ilgili olan ayetlerin yazılı olduğu yeşil bir örtü örtülür. Bu örtünün üzerine de cinsiyet farklılığını belirtmek için çeşitli nesnelere konulur. Bu nesne/nesnelere erkekler için genellikle havlu, kadınlar için ise tülbenttir. Ölen kişi eğer genç bir kız ise tabutun üzerine gelinlik ya da kına elbisesi konulduğu da olur. Tutulan futbol takımının formasının da zaman zaman tabutun üzerine konulduğu da görülmektedir. Ölen kişi çocuk ise tabutun üzerine yine yeşil örtü konulur. Tabut küçük olduğu için bunun çocuk tabutu olduğu anlaşılır. Şehit cenazelerinde ise tabutun üzerinde sadece Türk bayrağı bulunur.

Cenaze tabuta konulduktan sonra helallik alınmak üzere evinin önüne getirilir. Ölünün yakınları ve komşulara genellikle masa ya da taburelerin üzerine konulmuş olan tabutun etrafında toplanırlar. Bir hoca tarafından yapılan dünyanın gelip geçici olduğu ve ahretle ilgili kısa bir konuşmadan sonra helallik alınır. Daha sonra cenaze namazının kılınacağı camiye götürülür. Diğer ilçe merkezlerinde kadınlar cenaze namazının kılınacağı camiye gitmezken son yıllarda merkez ilçelerde -özellikle İlkadım ve Atakum'da- kadınların da cenaze namazının kılınmasını izlemek için camiye geldikleri görülmektedir. Samsun'un merkez ilçelerinde tabut, cenaze arabası ile taşınırken diğer ilçelerde ve mahallelerde genellikle omuzlar üzerinde mezarlığa götürülür.

Tabutun taşınması esnasında cemaat tarafından yorumlar yapıldığı da bilinen bir gerçektir. Tabutu taşıyan kişiler için eğer tabut hafif gelmiş ise ölen kişinin günahının az olduğu ve Cennet'e gideceği, aksi durumda ise günahının çok olduğuna dair söylemler de bulunulur. Canik'te tabutun taşınması esnasında eğer tabut sallanırsa yakında aynı aileden yeni bir ölü çıkacağına dair inanış vardır. (K 6)

Alaçam ilçesinde kadın cenazelerinde tabutun baş kısmına üçgen şeklinde yapılmış "yaşmak" konulur. Kadın hiç evlenmemişse bu yaşmağın rengi beyaz olur. (K 20) Çarşamba'da tabutun üzerine ölen kişi kadınsa çember, erkekse ceket konulur. Yine aynı yörede tabutun taşınması sırasında tabut gıcırdarsa yakın zamanda aynı aileden başka birisinin daha öleceğine dair yorumlar yapılır. (K 1) Havza ilçesinde "Tabut çok ağır olur, sürekli gıcırdarsa; bu, yakın zamanda tekrar cenaze olacağına işarettir."²² Birçok ilçede mezarlık yakınsa tabutu omuzlarda taşımanın sevap olduğuna dair inanış söz konusudur. Tabutu en az altı, en fazla sekiz kişi taşır. Canik ilçesinde ölümün peşine yeni bir ölüm olmaması için cenaze mezara indirildikten sonra tabut ters çevrilir. (K 6)

2.3.4. Cenaze Namazı

Büyük Türkçe Sözlük'te "cenaze gömülmeden önce musalla taşının üstüne konulan tabutun önünde kılınan namaz"²³ olarak tanımlanan cenaze namazı İslamiyet'e göre farz-ı kifâyedir. Cenaze namazı, ölünün yıkanması ve kefenlenmesinden sonra yerine getirilen dinî bir ritüeldir.

Samsun yöresinde cenaze namazı musalla taşının bulunduğu cami avlusunda kılınır. Mahallelerde mezarlıklarda da kılınmaktadır. Erkek cemaat tarafından kılınan cenaze namazına kadınlar katılmazlar. Zamanı müsait olan kişiler cenaze namazı kılmanın sevap olduğu bilinciyle namaza iştirak ederler. Cenaze namazına gelen kişiler caminin avlusunda sıralanmış olan ölünün yakınlarına başsağlığında bulunurlar. Musalla

²² Özdemir, *Havza İlçesinin Genel Folklorik Yapısı*, 196.

²³ *Büyük Türkçe Sözlük*, 242.

taşına konulan cenazenin hemen önünde imam, onun arkasında da cemaat saf tutar. Cenaze namazı iki rekât olarak ayakta kılınır.

Yörede cenaze namazı genellikle öğle ve ikinci namazının hemen ardından kılınır. Cenaze namazının sık olarak kılınmadığı yerleşim yerlerinde -özellikle mahallelerde- imam namazın kılınışını tarif eder. Er ya da hatun kişi niyetine denilerek namaza başlanır. Namaz bittikten sonra imam "Mevtayı nasıl bilirsiniz?" diye üç kez sorar. Cemaat de "İyi biliriz." şeklinde cevap verir. Bu şekilde cevap verilmesinin temel nedeni ölünün arkasından kötü konuşmanın ya da yaptığı kötülüklerin dile getirilmesinin hoş karşılanmayacağı düşüncesidir. Daha sonra "Hakkınızı helal ettiniz mi?" diye üç kez de bu soruyu sorar. Cemaat "Helal olsun." der. Böylece cenaze namazı tamamlanmış olur. Namazın arkasından tabut ya omuzlarda ya da cenaze arabasıyla mezarlığa götürülmek üzere yola çıkarılır. Tabuta omuz vermenin sevap olduğu inancından hareketle cemaat birbiriyle yarış halinde olur. Bir süre tabutu taşıyan kişi yerini başka bir kişinin almasıyla birlikte arkadan gelen cemaate karışır.

2.3.5. Defin

Defnedilmek üzere mezarlığa götürülen cenaze, mezarın hemen yanına konulur. Kadın cemaat genel olarak mezarlığa gelmez. Ancak gelmişlerse defin işlemini uzaktan seyrederek. Mezar kazma işi mahallelerde cenaze yakınları ya da komşular tarafından yerine getirilirken Samsun merkezde bu işlem belediye görevlileri tarafından icra edilir. Mezarın derinliği kadınlar için göğüs, erkekler içinse göbek hizasıdır. Mezar derinliğinin farklı olmasının nedeni Alaçam yöresinde "kadınların günahının çok olduğu" inancıyla ilişkilendirilmiştir. (K 20) Vezirköprü'nün Kületek Mahallesi'nde ölen kişinin mezarı kazılırken mezardan yılan çıkarsa ölünün günahının çok olduğuna ve mezarın onu kabul etmeyeceğine inanılır. Bu nedenle mezar başka bir yere kazılır. Diğer yörelerde olduğu gibi Samsun yöresinde de cenaze tabutsuz bir biçimde defnedilir. Cenazenin mezarlığa indirilmesi genellikle cenazenin yakınları tarafından yerine getirilmektedir. Ancak ölen kişi kadınsa kocası mahrem sayıldığı için mezara oğlu/oğulları tarafından indirilir. Mezara genellikle iki kişi iner. Biri baş

diğeri de ayak kısmında bulunan kuşaklardan tutarak cenazeyi mezara yerleştirir. Cenaze sağ tarafına yatırılarak yönü kibleye doğru döndürülür. Cenaze mezara yerleştirildikten sonra daha önceden hazırlanmış olan dokuz adet tahta çapraz bir şekilde dizilir. Cenaze törenine iştirak edenler sırayla mezara toprak atarlar. Mezara ilk toprağı ölünün en yakını olanlar atar. Mezara toprak atılırken küreğin elden ele verilmemesi ritüeli hemen hemen tüm yörede görülmektedir. Mezarın kapatılması oldukça hızlı bir şekilde olur. Son olarak mezarın baş ve ayak ucunu ölen kişinin adı soyadı, doğum ve ölüm tarihlerin yazılı olduğu tahta parçası sıkıştırılır. Bu tahtalar mezarın oturmasının beklediği bir yıl boyunca orada kalır. Cenazenin defni sırasında Kuran okunur ve sonunda dua edilir. Mezar tamamen kapatıldıktan sonra bidon ya da kova ile mezarın üzerine su dökülür. Ayvack ilçesinde bu suyun bir damlasının ölünün ağzına değdiğine ve böylece ölünün kafasını kaldırması sonucu başını tahtaya çarparak öldüğünü anladığına inanılır. (K 4) Çarşamba ilçesinde mezarın ayak ucunda durulursa ölünün o kişiyi göreceğine dair inanış vardır. (K 1) Mezarın baş ve ayak ucuna çam ve servi ağaçları dikilir. Mezarın üzeri ise susam ile süslenir. Mahallelerde kadınlar mezar ziyaretini definden bir gün sonra yaparlar. Samsun'un diğer yerleşim yerlerinden farklı olarak Ondokuz Mayıs İlçesi yörüklerinde arife günü yapılan ziyaretlerde mezarlığa şeker, buğday ve su götürülür. Şeker ziyarete gelen çocuklara verilir; su mezara dökülür, buğday da mezarın üzerine bırakılır. Bu uygulamadaki amaç kuşların ve böceklerin buğdayları yiyerek ölünün ruhuna sevap olması isteğidir. (K 3) Vezirköprü'de mezarın üzerine dökülecek suyu genellikle dilenmek için gelen fakir insanlar getirir. Cenaze sahipleri de definden hemen sonra bu kişilere para verirler. (K 10) Eskiden Lâdik, Çarşamba ve Asarcık ilçelerinde ölünün defnedildiği ilk gece ölü korkmasın diye bir fakire para verilir ve sabaha kadar mezar başında beklemesi istenirdi. Günümüzde böyle bir uygulamadan söz etmek mümkün değildir. Geçmişte var olan ancak günümüzde pek görülmeyen uygulamalardan biri de ölünün defnedildiği ilk gece mezar başında ateş yakma âdetidir. (K 12, 1, 2) Canik'te evde kırkı çıkmamış bebek varsa, mezardan dönen kişi bebeğin basık olmaması için önce ahıra ya da sa-

manlığa girer. Böylece basık olmayacağı düşünülür. Evin içinde uyuyan kişi ya da kişiler varsa hemen kaldırılır. (K 6)

Cenaze, eğer sağlığında vasiyet ettiği bir yer varsa oraya gömülür. Mahallelerde cenazeler genellikle aile kabristanlığına defnedilirken Samsun merkezde Derecik Mezarlığı'na defnedilir.

Geçmişte cenaze merasimine katılanlar hep birlikte cenaze evine gelir ve orada yemek yedi. Ancak günümüzde çalışma hayatı ya da farklı nedenlerle işine hemen dönmek isteyen kişiler için mezarlık çıkışında daha önceden hazırlanmış olan pide ve ayran ikram edildiği görülmektedir. (K 1, 4, 6, 13)

Defin işlemi bittikten sonra hoca, ölüye talkın/talkun/telkin verir. Talkın, ölünün mezara konulduğu ilk akşam Münker ve Nekir meleklerinin ölüyü sorguya çekerken sordukları sorulara rahat cevap verebilmesi için hatırlatma mahiyetinde bir uygulamadır. Bu uygulama cemaat dağıldıktan sonra yapıldığı gibi ölünün yakınları mezar başında olduğu durumlarda da yapılmaktadır.

Cenazenin defnedilmesinden sonra yapılan uygulamalardan biri de "ıskat"tır. İskat, ölünün hayatta iken kılamadığı namazları ve tutamadığı oruçları için verilen kefarete niteliğinde paradır. Her ne kadar din adamları bu konunun dinde yeri olmadığına dair ifadelerde bulunsa da toplum tarafından devam ettirildiği gözlemlenmektedir. Alaçam ilçesinde yaşayan mübadiller arasında ıskat kavramı yerine "kefarete" kelimesi kullanılmaktadır. (K 20) Çarşamba ilçesinde ıskat muhtaç durumda olan kişilere verilmektedir. (K 1) Yukarı Avdan Mahallesi'nde ıskat, fakirlerin yanında cami, Kuran kursu gibi yerlere de verilir. (K 15)

3. Ölüm Sonrası

Samsun yöresinde ölüm öncesi ve sırasında yapılan pek çok uygulama ve ritüel olduğu gibi ölüm sonrasında da birçok ritüelin yerine getirildiğini söyleyebiliriz. Bu uygulama ve ritüeller genel anlamda Eski Türk kültürüne ait unsurlardır.

3.1. Ölü Evi

Cenazenin defnedilmesinden sonra cenaze evinde yemek ikramı yapılır. Samsun yöresinde genellikle cenaze evinde yemek pişmez. Komşuların getirmiş olduğu yemekler cenazeye katılanlara ikram edilir. Son yıllarda Samsun şehir merkezinde belediyelerce organize edilmiş olan ekipler tarafından cenaze evinin önüne çadır kurulduğu, çay ikram edildiği, pide ve tatlı sunulduğu görülmektedir. Salıpazarı'nın mahallelerinde cenaze gömüldükten ikram edilen yemeğin adı "kazma kürek takırtısı"dır. (K 5) Ölünün ruhu için helva kavurma, geçmişten günümüze değişmeyen uygulamaların başında gelir. Cenazenin defnedilmesini takip eden özellikle ilk akşamdan başlamak üzere yedi gün boyunca ölü evinde dua edilir. Cenaze evi başsağlığı için gelenler nedeniyle uzun süre boş kalmaz. Cenaze evine taziye için gelenler "Başınız sağ olsun, Allah rahmet eylesin, Allah başka acı göstermesin, Allah sizlere uzun ömür versin." şeklinde taziyelerini sunarlar.

259

OMÜİFD

Çivril Mahallesi'nde ölen kişinin evinde yedi gün ışık yakılır. Evin içinde kelebek görülürse ölünün ruhunun evde dolaştığına inanılır. Ölen kişinin mezarında azap çekeceği düşüncesiyle cenaze evinde yüksek sesle ağlamak hoş karşılanmaz. Vezirköprü'nün Oymaağaç Mahallesi'nde cenaze evinde eğer arı görülürse ölen kişinin ruhunun geldiğine inanılır ve ölü kendisi için Kuran okunmasını istiyor, şeklinde yorumlar yapılır. Salıpazarı Konakören Mahallesi'nde ölünün evden çıktığı gün cenaze evinde yağ kokutulur. Samsun yöresinde taziyeye gelen misafirler giderken uğurlanmaz, güle güle denilmez. (K 5)

3.2. Belirli Günler

Eski Türklerde ölen kişi için yapılan anma törenlerinin gömülme veya ölüm gününden sonraki üçüncü, yedinci ve kırkıncı gün ile yıl sonunda yapıldığı düşünülmektedir.²⁴Anma törenlerinin işlevsel yönü ise insanlara yaşanan kayıptan ötürü duygularını ifade etme olanağı vermek ve duyguların biçimsel, resmî biçimde dışarı vurulmasına aracı olmaktır.

²⁴ Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 225.

Birçok insan sevdiklerinin anısını yâd edeceklerine ve kendilerini rahatlatacaklarına olan inançla bu törenlere sahip çıkmaktadırlar.²⁵

Cenazenin defnedilmesini takip eden yedisi, kırkı, elli ikisi ve sene-i devriyesi ölünün özel günleri olarak kabul edilmektedir. Bu özel günlerde birtakım uygulama ve pratiklerin yapıldığı bilinmektedir.

Ölünün mezara konulmasından sonraki yedinci gün mevlit okutulur. Mevlitten sonra gelen misafirlere yemek ikramında bulunulur. Bu yemek mahallelerde genellikle sulu olurken şehir merkezinde ise pide, etli pilav, tatlı ve ayrandan müteşekkildir. Mevlit genellikle hocalar tarafından okunmaktadır. Mevlitten sonra hocalara zarf içerisinde bir miktar para verilir. Mevlit okunurken kadın ve erkekler ayrı odalarda olurlar. Ölünün kırkinci gününde yine yedisine benzer bir uygulama yapılır, elli ikinci günde ise etinin kemikten ayrıldığına dair inanış söz konusu olduğu için yine ölünün ruhuna Kuran okutulur ve çeşitli ikramlarda bulunulur. Ölümün üzerinden bir yıl geçmesi yörede sene-i devriye olarak adlandırılır ve yine hayır hasenat yapılır.

Canik ilçesinde bayram geceleri helva kavrulur. Ölünün ruhunun kokusunu duyması için yanan ateşe yağ ve un atılır. Yayla Mahallesinde bu uygulama hala sürdürülmektedir. Cuma ve bayram geceleri helva kavrulurken ölünün ruhunun haberdar olması için aktardan satın alınan "buhara kabuğu" tüttürülür.²⁶ Alaçam ilçesinde yedi gün boyunca tevhit çekilir ve ölünün ruhuna armağan edilir. Yine aynı yörede ölünün kırkinci gününe kadar hatim indirilir ve kırkinci akşam hatim duası yapılır. Ölünün ruhunun cuma ve pazartesi geceleri evini ziyaret edeceği inancından hareketle evde güzel koku olsun diye küle tereyağı atma geleneği vardı. Ancak bu uygulama günümüzde yalnızca bazı mahallelerde sürdürülmektedir. (K 20)

²⁵ Constance Jones, *Huzur İçinde Yatsın – Ölüme Dair Her Şey*, çev., Mehmet Gürsel, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2004), 370.

²⁶ Sönmez, *Samsun İli Canik İlçesi Geçiş Dönemi Âdetlerinde Görülen Kültürel Değişimler*, 89.

3.3. Ölü Aşısı/Yemeği

Ölünün ardından ölü aşısı verme geleneği çok eskilerden beri Türk kültüründe var olan bir uygulamadır. Kabirde yatan ölünün rahat etmesi amacıyla yapılan bu uygulama, aynı zamanda ölüyü anmak anlamını da taşır.

Samsun yöresinde "cenaze sonrasında helva ekmeği dağıtılır ve buna canlılık denir. Canlılık ölünün ruhuna şefaathane olur."²⁷ Alaçam ilçesinde cenaze evine gelenler kesinlikle aç gönderilmez, mutlaka ikramlarda bulunulur. Eğer aç giderse ölünün ruhunun acı çekeceğine inanılır. (K 20) Salıpazarı ilçesinde ölü evinde üç gün yemek pişirilmez. Çünkü ölüm esnasında etrafa kan sıçradığına dair inanış söz konusudur. (K 5) Ayvacık'ta ölümden sonraki ilk Cuma gecesi ölünün yakınları tarafından Kuran okutulup gelen herkese yemek yedirilir. (K 4) Vezirköprü'de cenaze-ye katılanlara o gün içinde olmak koşuluyla cenaze evinde, ev müsait değilse komşu evinde yemek yedirilir. (K 10) Yukarı Avdan Mahallesi'nde ölünün yedisini için Kuran okunurken gelenlere şerbet ikram edilir. Günümüzde Çivril Mahallesi'nde yemek vermek yerine kıymalı pide ikramı yapılmaktadır. (K 15) Bafra'da ölünün defnedilmesinden itibaren kırk gün boyunca cenaze evinde Yasin okutulur ve kırkıncı gün yemek verilir. (K 14) Taflan'da ölünün ruhu için okutulan mevlitten sonra kek ve meyve suyu ikram edilir. (K 13) Çarşamba ilçesinde ölünün defnedilmesinden sonra yemek yerine daha kolay hazırlanabilecek ikramlarda bulunulur: Kıymalı pide, ayran, helva ekmeği gibi. (K 1) Avut Mahallesi'nde "mevtanın toprağa girdiği akşam Kabir Kurbanı kesilir ve lokma edilerek cemaate dağıtılır."²⁸

3.4. Ölünün Eşyaları

Samsun yöresinde ölünün kıyafetleri genel olarak fakirlere dağıtılır. Ancak cenazenin yakınları kendileri için manevi değeri olan eşyaları vermez, hatıra için saklarlar. Kıyafetlerden çok eski olanlar yakılarak imha edilir. Ölünün eşyalarından ilk olarak ayakkabıları kapının önüne konu-

²⁷ Şişman, *Samsun Yöresinde Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir İnceleme*, 75.

²⁸ Aktaş, *Avut Köyü'nün Halkbilimi Açısından İncelenmesi*, 97.

lur. Bu uygulama hem evde ölü olduğunu etrafa duyurmak hem ihtiyacı olan bir fakirin almasını sağlamak hem de ölümü evden uzaklaştırmak düşüncesiyle yapılmaktadır. Bazen ölen kişinin elbiselerinden hiçbirinin verilmediği, elbise dolabının hiç bozulmadığı ve aynen korunduğu da görülmektedir. Bunun altında yatan temel neden ise ölümü kabullene-memedir. Bafra'da ölen kişi kadınsa, kıyafetleri mahallede oturan dul bir kadına verilir. Canik ilçesi Kızıloğlak mahallesinde ölünün eşyaları ya-kılmaz. Ya fakirlere ya da hayır kurumlarına verilir. (K 6) Lâdik ilçesinde geçmişte ölünün eşyalarının verileceği kişinin namazlı abdestli, dini bü-tün bir kişi olmasına dikkat edilirdi. (K 12)

3.5.Yas Tutma

Ölünün ardından yakınları belirli bir süre birtakım davranışları yapmaktan kaçınırlar. Türk kültüründe yas, geçmişçi çok eskilere dayanan bir uygulamadır. Divan-ü Lügat-it Türk ve Dede Korkut Hikâyelerinde yas ile ilgili pek çok uygulamanın yer aldığı söylenebilir. Bamsı Beyrek Hikâyesinde Beyrek'in ölümü üzerine şu ifadeler yer verilir: "Beyregün babası kaba saruk götürüp yire çaldı, tartdı yakasın yırttı, oğul oğul di-yüben böğürdi, zarılık kıldı. Ağ pürçeklü anası buldur buldur ağladı gözinün yaşın dökdi, acı tırnak ağ yüzine aldı çaldı, al yanağın tartdı, kargu gibi kara saçını yoldı, ağlayuban ısıklayubanı ivine geldi. Pay Püre Bigün dünlüğü altun ban ivine şiven girdi. Kızı gelini kas kas gülmez oldu, kızıl kına ağ eline yakmaz oldu. Yidi kız kardaşı ağ çıkardılar kara tonlar geydiler"²⁹ Tarihsel anlamda Türk kültüründe yasın temsilî rengi siyahtır.

Samsun yöresinde yas tutmanın süresi ölen kişinin genç ya da yaşlı olması ile doğrudan ilişkilidir. Yaşlı ölümlerinde yasın süresi bir hafta ile on gün arasında değişirken genç ölümlerinde bu sürenin çok daha uzun olduğu gözlemlenmektedir. Yas süresince süslü ve renkli kıyafetler giymekten mümkün olduğunca kaçınılır. Yasta olan kişiler düğünlere gitmez, radyo dinlemez ve televizyon izlemezler. Salıpazarı ilçesinin bazı mahallelerinde mevcut durumun tersine dönmesi yani tekrar ölüm ol-

²⁹ Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*,130.

maması için yas süresince elbiseler ters giyilmektedir. (K 5) Lâdik ilçesinde cenazenin defninden sonraki yedi sekiz gün içinde yemek pişirilmez, komşular yemek getirir. Ayrıca cenaze yakınları yas süresince hamama gitmezler. (K 12) Vezirköprü'de yas süresi 3-5 gün arasındadır. Sevinilecek bir durum olsa dahi aşırılıktan kaçınılır. (K 10) Çarşamba'da geçmişte yas süresi daha uzun tutulmaktaydı. Günümüzde ortalama üç ila beş gün arasında değişmektedir. Ancak bazı ailelerin yas süresinin bir yıldan da fazla sürdüğü ifade edilebilir. Ayrıca ölünün defnedildikten sonraki ilk günlerinde yaptığı iyiliklerden bahsedilir. (K 1) Asarcık'ta yas süresince cenazenin ardından çok ağlanırsa ölünün su içinde kalacağı ve ruhunun o kişinin rüyasına gireceğine dair inanış vardır. (K 2) Geçmişte Ayvacık'ta ölen kişinin komşularının düğünü varsa ya düğün ertelenir ya da yakınlarından izin alınarak süresi oldukça kısa sade bir düğün yapılırdı. Ölünün yakınları yapılan düğünlere katılmazdı. Ancak günümüzde bu âdete insanların pek uydukları söylenemez. (K 4) Yukarı Avdan Mahallesi'nde kadınların erkeklere oranla daha uzun süre yas tuttukları söylenebilir. (K 16) Canik ilçesinde ölünün yakınları şehir dışından gelmişler ve yas süresini üç günden önce bitirip ölü evinden ayrılmışlarsa bu durum ayıplanır, hoş karşılanmaz. Ölüye yeterince saygı göstermedikleri ve vefasız oldukları kendilerine hissettirilir. (K 6)

3.6. Başsağlığı/Taziye

Samsun yöresinde taziye geleneği oldukça yaygındır. Taziye, ilk olarak cenaze namazından önce camide başlar. Ölünün yakınları musalla taşının hemen yanında sıralı bir şekilde dizilir. Burada başsağlığı dileğinde bulunulur. Yatıştırıcı sözlerle cenaze yakınları teskin edilmeye çalışılır. İkinci taziye mezarlığın çıkışında gerçekleşir. Camideki uygulamanın bir benzeri burada da yapılır. Genellikle kadınlar cami ve mezarlığa gelmedikleri için taziyeleri evde kabul ederler.

Geçmişte olmayan ancak günümüzde sıklıkla karşılaştığımız bir uygulama belediyelerin cenaze evinin önüne taziye çadırı kurmalarındır. Bu taziye çadırlarının içinde plastik sandalyeler ve çay kazanları bulunur. Taziyeye gelen erkekler eğer ev müsait değilse burada karşılanır ve taziye

burada verilir. Taziyyede söylenen sözler hemen hemen diğer yörelerle aynıdır: "Allah rahmet eylesin, başınız sağ olsun, Allah sabırlar versin, mekânı Cennet olsun, Allah başka acı göstermesin, Allah sizlere hayırlı, uzun ömürler versin, son acınız olsun." vb.

Taziyyeye gelen kişilere ölünün ruhu için yemek verilir. Genellikle pide ve ayran ikram edilir. Sunum ise komşular tarafından gerçekleştirilir. Taziyyenin süresi uzun olmaz. Taziyyede amaç cenaze sahiplerinin acısını hafifletmek, onların yanında olduklarını göstermek ve bir an önce normal yaşantılarına dönemlerini sağlamaktır.

3.7. Mezarlıklar Ve Mezar Taşları

Samsun şehir merkezinde Şehir, Kıranköy ve Derecik Mezarlığı olmak üzere üç mezarlık vardır. Şehir Mezarlığı ve Kıranköy'e daha önceden mezar yeri almış olanlar defnedilirken mezar yeri satın almamış olanlar ise Derecik Mezarlığı'na sıralı olarak defnedilirler. Mahallelerde ise mezarlıklar mahallenin uzak ve yüksek yerlerinde bulunur. Şehir merkezindeki mezarlıklar, belediyenin düzenli ilgilenmesi sayesinde daha bakımlı ve düzenli iken mahalle mezarlıkları genelde bakımsızdır. Şehir mezarlıklarının belli giriş çıkış kapıları vardır. Mahallelerdeki mezarlıkların birçoğu tahta kazıklara tutturulmuş tel örgüler ile çevrilidir. Samsun şehir merkezinde yer alan Şehir Mezarlığı ile Kıranköy Mezarlığı'nda aile kabristanlıklarının sayısı bir hayli fazladır.

Diğer yörelerde olduğu gibi Samsun yöresinde de yeni ölmüş birinin mezarı hemen yaptırılmaz. Mezarın oturması için defnin üzerinden yaklaşık bir yıl geçmesi beklenir. Daha sonra genellikle mermerden mezar yaptırılır. Az da olsa ölmeden önce mezar yerini yaptırınlar da vardır. Mezar şekilleri ve kullanılan malzemeler ailenin ekonomik durumuna göre farklılık gösterebilir. Mezarın baş tarafına sütun mezar taşı dikiilir. Mezar taşlarında genellikle ölen kişinin adı, soyadı, doğum ve ölüm tarihleri ile Ruhuna Fatiha yazılır. Bazı mezar taşlarında şiirsel ifadelerin yer aldığı da bilinmektedir. Bunların yanında ölen kişinin mesleği, nasıl öldüğü ile ilgili bilgiler de yer alabilir. Dünyanın gelip geçici olduğuna

dair sözler de ölünün ağzından mezar taşlarına yazılmaktadır: "Ey benim kabrimi ziyaret edenler, benden ibret aldınız mı? Dün sizin gibi idim, yarın benim gibi olacaksınız." Yörede bazı mezar taşlarında maniler de mevcuttur: "Kebabı köz öldürür / Ateşi su söndürür / Yiğidi kılıç kesmez / Bir acı söz öldürür."

Mezarın ayak ucuna ise kuşların su içmesi için oyuk oluşturulur. Buradan su içen kuşlar sayesinde ölünün mezarında rahat edeceğine inanılır. Mezarın üstüne basmak hoş karşılanmaz. Eğer basarak geçmek zorunda kalınırsa mutlaka besmele çekmek gerekir.

"Eski Türklerde mezarın yanında ağaç bulunması gerekiyordu. Zira ağaç ölüm ve yeniden doğuşun simgesiydi. Cengiz Han da mezar yeri olarak bir ağacın altını seçmiştir."³⁰ "Mezarların süslenmesinde ağaç olarak genellikle servi, akasya, asma, çam, iğde, kavak; çiçek olarak gül, zambak, karanfil, menekşe ve sümbül; ot olarak da pelin ve arapsaçı gibi otlar kullanılmaktadır."³¹ Samsun yöresinde mezarlıklarda genel olarak çam ağacı bulunur. Mezarın üzerinin süslenmesi ise ağırlıklı olarak susam bitkisi ile yapılır. Canik'te mezarlıkta bulunan meyve ağaçlarının meyvesi kesinlikle yenmez; ağaca ölünün etinin karıştığı inancı vardır. Ayrıca mezarlıkta çiçek koparmak ve hayvan otlatmak da günah sayılır. (K 6) Samsun ve ilçelerinde mezar taşlarını okumanın ve parmakla göstermenin unutkanlığa sebep olacağı düşünülür. Mezarlıklarda bulunan yeşilliklerin canlı oldukları ve ölünün ruhu için zikir yaptıklarına dair inanışlar olduğu için bunların koparılması gerekir. (K 1, 7, 8, 12, 18)

Ayvacık ilçesinde mezardaki toprak yığıntısı kısa sürede çöken insanın günahının çok olduğuna inanılır. (K 4) Canik ilçesinde ise mezar üzerindeki toprak çökmüşse "ölüyü toprak kabul etmedi" diye düşünülür. (K 7)

³⁰ Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, 215.

³¹ Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi*, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014), 324.

3.8. Mezar Ziyaretleri

Türk toplumunda geçmişten günümüze mezar ziyaretlerine son derece önem verilmiştir. Mezar/lık/ı ziyaret etmenin çok sevap olduğu inancından hareketle belli zamanlarda ziyaretler gerçekleştirilir.

Samsun yöresinde definden sonra ilk ziyaret hemen ertesi gün yapılır. Bundan sonra cuma günleri ziyaret edilir. Bu durum cuma gününün Müslümanlar için kutsal oluşuyla alakalıdır. Ayrıca her bayram öncesi arife gününde mutlaka mezar ziyareti yapılır. Mezarlığa abdestli gitmeye özen gösterilir. Mezarlığa girince ilk önce selam verilir ve mezarlık temizlenir. Ölünün ruhu için Kuran okunur ve dua edilir. Yukarı Avdan Mahallesi'nde gece mezar ziyareti yapılmaz. Gece ölülerin ruhlarının dolaştığına inanılır. İkindiden sonra da mezar ziyareti yapılmaz inancı hâkimdir. (K 16)

266 4. Yeni Tip Koronavirüs (Kovid-19) Sonrası Değişen Ölüm Âdet Ve Uygulamaları

İlk olarak 2019 yılı sonunda Çin'in Wuhan şehrinde görülen ve buradan da hemen hemen dünyanın her tarafına yayılan Yeni Tip Koronavirüs (Kovid-19), tüm insanlığı tehdit eder konuma gelen çok ciddi bir salgın hastalık konumundadır. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından pandemi (küresel salgın) ilan edilmesi tehdidin boyutlarını gözler önüne sermesi bakımından dikkate değerdir. Bu küresel salgının bertaraf edilmesi noktasında ulusların ortak çalışmalar yaptığı ve pek çok konuda birlikte hareket ettikleri görülmektedir.

Yeni Tip Koronavirüs'ün Türkiye'de ilk kez görüldüğü 11 Mart 2020 tarihinden itibaren Sağlık Bakanlığı Koronavirüs Bilim Kurulu, salgının önlenmesi noktasında önemli tavsiye kararları almış ve almaya da devam etmektedir. Bahse konu tarihten sonra Sağlık Bakanlığınca günlük olarak koronavirüsle ilgili istatistikî sayıları içeren vaka tabloları kamuoyuyla paylaşmıştır. 23 Mart 2021 tarihi itibarıyla Türkiye'de toplam vaka

sayısı 3.061.520, toplam vefat sayısı ise 30.316'ya ulaşmıştır.³² Dünya Sağlık Örgütü'nün 23 Mart 2021 tarihli raporunda dünya genelinde toplam vaka sayısı 123.419.065, vefat sayısı ise 2.719.163 olarak açıklanmıştır.³³ Açıklanan bu sayılar salgının dünya toplumları için son derece ciddi bir salgın hastalıkla karşı karşıya kalındığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Yeni Tip Koronavirüs (Kovid-19); eğitim, sağlık, teknoloji, ekonomi başta olmak üzere pek çok alanı etki altına almasının yanında toplumların sosyal ve kültürel hayatlarını da derinden etkilemiştir. Halk kültürü ile ilgili doğrudan ilişkili olan birçok uygulama ve pratiklerin bu süreçte ya uygulanmadığı ya da kısmen yerine getirildiği söylenebilir.

Geçiş dönemi âdet ve uygulamaları içerisinde değişimden belki de en az etkilenenlerden biri de ölümlerle ilgili olanlardır. Ancak son aylarda Yeni Tip Koronavirüs'ten ölen kişilerin yıkanması, kefenlemesi, cenaze namazı, defni gibi pek çok uygulamada önemli değişiklikler yaşandığını belirtmekte yarar vardır. Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu, salgın hastalık riskinin bulunduğu durumlarda cenazenin nasıl yıkanacağı, cenaze namazının nasıl kılınacağı ve defin işlemlerinin nasıl yapılacağına dair önemli kararlar almıştır:

"Salgın hastalık riskinin bulunduğu durumlarda cenaze namazının, olabildiğince az sayıda kişiyle ve bekletmeden kılınması tercih edilmelidir. Ayrıca hastalığın bulaşmaması için gerekli tedbirler alınmalı, bu bağlamda cenaze namazına iştirak edenler arasında yeterince mesafe bırakılmalıdır. Bu durumda birden fazla cenaze varsa hepsi için tek bir namaz kılınması yeterlidir. Hastalığı bulaştırma riski sebebiyle yetkililerce hemen defnedilmiş olan cenazenin namazı daha sonra kabrine karşı birkaç kişiyle kılınabilir.

³² Sağlık Bakanlığı, "Covid-19 Bilgilendirme Sayfası", (Erişim 23 Mart 2021) .

³³ World Health Organization, Coronavirus disease (COVID-19) Weekly Epidemiological Update and Weekly Operational Update, (Erişim 23 Mart 2021) .

Hastalığın bulaşma riskine karşı uzmanların tavsiyeleri doğrultusunda gerekli koruyucu tedbirler alındıktan sonra cenazenin usulüne uygun bir şekilde yıkanıp kefenlenmesi ve defnedilmesi gerekir. Alınacak bütün bu tedbirlere rağmen cenaze yıkandığı ve usulünce kefenlendiği takdirde bu hastalığın başkalarına da sirayet etme tehlikesi varsa:

1. Uzaktan cenaze üzerine su tutularak veya serpilerek yıkama işlemi gerçekleştirilir.
2. Bu uygulamanın da riskli olduğu durumlarda yetkililerin de talimatlarına uyularak koruyucu kıyafetlerle cenazeye teyemmüm aldırılır.
3. Cenazeye teyemmüm yaptırılmasının da hastalığın bulaşması açısından riskli olduğu hallerde zaruret sebebiyle teyemmüm de terkedilir ve o haliyle namazı kılınarak defni sağlanır.

Cenazelerin, geleneksel yöntemle açılan kabre kefenle defnedilmesinin de riskli olduğu durumlarda, ceset torbası veya tabutla defnedilmesi de caizdir."³⁴

Yeni Tip Koronavirüs sonrası dikkati çeken önemli hususlardan biri de, ölünün selâsını verme zamanında görülen değişimdir. Samsun'da genellikle sabah 8'den sonra duyulan cenaze selaları virüsün yayılmasıyla birlikte günün her saatinde verilir olmuştur. Ayrıca virüs nedeni ile vefat eden kişilerin hemen defnedilmesi gereğince cenazenin evde bekletilmesi geleneği de terk edilmiştir. (K 21)

Türkiye'nin diğer yörelerinde olduğu gibi Samsun'da da yukarıda belirtildiği üzere Din İşleri Yüksek Kurulunun kararları çerçevesinde hareket edilmektedir. Gasilhaneye getirilen cenazenin yıkanması dinî vecibelere uygun bir şekilde yerine getirilmektedir. Cenazenin yıkanmasına başlanmadan önce gassalların nitril pudralı eldiven, maske, siperlik, özel gözlük taktıkları ve tulum giydikleri görülmüştür. Kovid-19'un yayılmasından önce cenazenin yakınlarının yıkama alanına alınması ve cenazeye su dökmesi gibi uygulamalara virüsün bulaşma riskinden dolayı izin

³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı(DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı", (Erişim 4 Kasım 2020) .

verilmemeye başlanmıştır. Kovid-19'dan ölenlerin cenazesinin yıkama işlemi tamamlandıktan sonra, cenaze önce temiz bir havluyla daha sonra naylonla çepeçevre sarılmaktadır. Ardından iki kat kefenle kefenlenmektedir. Koronavirüs'ten ölenler, virüsün Türkiye'de ilk görüldüğü zamanlarda ceset torbası ile gömülmekteydi. Ancak bu uygulamaya son verildiğini belirtmekte yarar vardır. (K 21) Ölünün cenaze arabasına konulması da Samsun Büyükşehir Belediyesi'nin görevlendirdiği görevlilerce gerçekleştirilmektedir. Eğer cenaze yakını tabuta omuz vermek isterse maske ve eldiven takması için görevlilerce uyarılmaktadır.

Cenazenin yıkanmasından sonra helallik alınmak üzere evinin önüne getirilmesi uygulaması yerine doğrudan mezarlığa götürülmesi ve defnedilmesi uygulaması yaygınlaşmıştır. Bu durum cenaze namazının kılınma zamanında da değişimi beraberinde getirmiştir. Kovid-19 öncesinde Samsun'da cenaze namazları genellikle öğle ve ikinci namazlarına müteakip kılınmaktaydı. Son zamanlarda virüsün bulaşma riskini en aza indirmek gayesiyle belirtilen vakitlerin dışında da cenaze namazlarının kılındığı görülmektedir. Kovid-19'dan ölenlerin cenaze namazlarının mezarlıkta sınırlı sayıda cemaatle -cenaze yakınları ve görevliler- kılındığı ifade edilebilir. Mezarlıkta kılınan cenaze namazlarında da imam, sosyal mesafenin korunması noktasında gerekli uyarıları yapmaktadır.

Diğer yörelerde olduğu gibi Samsun yöresinde de cenazeler kefenle defnedilmektedir. Kovid-19'un yaygın bir şekilde görüldüğü büyükşehirlerde -özellikle İstanbul- tabutla gömülen cenazeler olmasına karşın Samsun yöresinde cenazelerin kefenle gömüldüğünü belirtebiliriz. Kovid-19'un Türkiye'de görülmeye başladığı ilk zamanlarda Samsun yöresinde virüs nedeniyle ölenlerin cenazelerinin gece defnedildiği de olmuştur. (K 21) Tabuttan çıkarılan cenaze baş ve ayak kısımlarından geçirilen urgan ya da kuşaklar yardımıyla mezara yerleştirilmektedir. Cenazenin mezara indirilmesi işlemi cenaze yakınlarınca değil tulum giymiş özel görevliler tarafından yerine getirilmektedir. Ölünün mezara yerleştirildikten sonra üzerine toprak atılması işlemi de yine görevlilerce yapılmaktadır. Cenaze yakını mezara toprak atmak isterse görevliler tarafından verilen eldiven

ve maskeyi takarak bu uygulamayı yerine getirebilmektedir. Kovid-19 öncesinde cenazenin defni sırasında okunan Yasin, Tebareke, Amme, İhlâs, Felâk, Nâs, Fatiha gibi sûreler Kovid-19 sonrasında -insanların bir arada bulunma sürelerinin kısaltılması amacıyla- sadece Yasin sûresi ile sınırlandırılmıştır. İmamın ölüye talkın verme uygulamasında herhangi bir değişim söz konusu değildir.

Cenazenin defni sonrasında taziye sunma şeklinde de bir değişim söz konusudur. Cenaze defnedildikten sonra ölen kişinin yakınları mezarlığın çıkışına yakın bir yerde sıra ile dururlar. Cenazeye katılanlarca virüsün bulaşma riskinden ötürü tokalaşma ve musafaha (sarılma) olmaksızın ve maske takmış biçimde sağ elini kalp hizasına getirerek selamlaşma ve taziyede bulunma geleneği oluşmuştur.

Yaklaşık son on yıldır Samsun'da belediyelerce organize edilen cenaze evinin önüne taziye çadırı kurma, çay ikramı yapma, kıymalı pide gönderme gibi uygulamaların virüsün bulaşma riskinden ötürü uygulanmadığını belirtmekte yarar vardır.

Ölünün belirli günlerde anılması ve ruhuna dua edilmesi amacıyla yapılan anma günlerinde de kısmen değişim görülmektedir. Bu anma günleri aile içerisinde sınırlı kalmak kaydıyla az kişiyle yerine getirilmektedir. Taziye için cenaze evine giden kişilerin tokalaşma, musafaha gibi uygulamaların da bu dönem için kalktığını söyleyebiliriz. Ölünün arkasından camilerde mevlit okutma uygulamasına da bu salgın döneminde hemen hemen hiç rastlanmamıştır.

Sonuç

Ölümlerle ilgili inanç ve uygulamalara bakıldığında pek çoğunun ölen kişinin öbür dünyaya en iyi bir şekilde yolcu edilmesini sağlamak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca bu uygulama ve ritüellerin bir kısmı da geride kalan ölü yakınlarının psikolojik olarak rahatlatılmasına yöneliktir. Toplumsal sağlığın korunması ve hayatın olağan akışında sürdürülmesi toplumda yaşayan pek çok bireyin arzusu olduğunu da ifade etmekte yarar vardır. Toplumsal birlikteliğin sağlanmasına da önemli katkıları

olan bu uygulamalar bireyin sosyal bir varlık olduğunun da önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Samsun yöresindeki ölüm âdetlerinin çok az değişiklikle geçmişten günümüze kadar geldiği söylenebilir. Ölüm ve ötesiyle ilgili inanış ve ritüellerin bir kısmının İslamî kaynaklı olması, bir kısmının da eski Türk inançlarından izler taşıması nedeniyle diğer geçiş dönemlerine göre değişimden daha az etkilendiğini ifade edebiliriz. Ölümle ilgili olarak ölümü düşündüren ön belirtiler, ölü anı, ölümün duyurulması, cenazenin yıkanması, kefenlenmesi, namazı, defni günümüzde de devam eden uygulamalardır. Ölüm ve ötesi ile ilgili bilgilere ilahî dinlerin verdiği bilgiler ışığında erişilebilmekte; bu nedenle de ölüm konusuna oldukça fazla önem verilmektedir. Ölüm ile ilgili uygulama ve ritüellerin şehir merkezlerine nazaran kırsal kesimlerde daha canlı bir biçimde yaşatıldığını söylemek de mümkündür.

Samsun'da ölüm âdetlerinin bir kısmında son yıllarda birtakım değişimler yaşandığını belirtmekte yarar vardır. Geçmişte cenazeler evin önünde ya da caminin bu iş için ayrılmış bölümünde yıkanır. Ancak teknolojik gelişmelere paralel olarak modern cenaze yıkama araçlarının ya da hastanelerin gasilhanelerinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Cenazenin defnedilmesinden sonra pratik olması bakımından pide ve ayran (bazı cenaze törenlerinde meyve suyu ve kek) ikramının tercih edildiği gözlenmektedir. Değişimin yaşandığı uygulamalardan biri de kadınların hem cenaze namazı için camiye hem de cenazenin defnedilmesini izlemek için mezarlığa gelmeleridir. İskat uygulamasının din görevlilerinin bu konu üzerine yapmış oldukları ısrarlı çalışmalar neticesinde geçmişe nazaran azaldığı söylenebilir. Ölümün duyurulması konusunda sela verdirmenin yanında sosyal medyadan da yararlanılması değişimin yönünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Samsun yöresinde değişmeyen unsurların başında cenazenin defin zamanı gelmektedir. Cenaze mutlak surette ya öğle ya da ikindi namazını müteakip kılınan cenaze namazından sonra defnedilmektedir. Yaz aylarında bazen ikindi namazı sonrasına bırakılabilen cenaze defin törenleri

kış aylarında günün kısalığı nedeniyle genel olarak öğle namazı sonrası icra edilmektedir. Ayrıca defin sırasında küreğin elden ele verilmemesi pratiği de değişmeyenler arasında sayılabilir. Mezar kazma işi mahallelerde işi bilen komşular tarafından yerine getirilirken Samsun merkezde bu işlem Büyükşehir Belediyesi'nin personelleri tarafından ifa edilmektedir. Mezar taşları üzerine yazılan özlü sözler ya da şiirsel ifadelerin de geçmişe nazaran azaldığını ifade edebiliriz. Geçmişte ölen kişinin ölüm nedeni, vasiyeti, ölümle ilgili nasihatler mezar taşında yer alırken, günümüzde daha çok ölen kişinin adı-soyadı, doğum ve ölüm tarihleri ile El-Bâki Hüvel-Bâki ifadesinin Arap harfleriyle yazıldığı metinlerin mezar taşlarında yer aldığı görülmektedir. Samsun'da ölünün yakınları mezarın her daim temiz ve düzenli olmasına son derece dikkat ederler. Özellikle arife günleri mezar üzerindeki yabancı otların temizlenmesi, kurumuş ağaç dallarının kesilmesi, mezara su dökülmesi gibi uygulamalar büyük bir özenle yerine getirilir. Değişmeyen unsurlardan biri de ölünün anılmasına yönelik belirli günlerinde yapılan dinsel uygulamalardır. Yine mezar ve mezarlık ziyaretleri de belirli günlerde yerine getirilmektedir. Bu günler daha çok arife günleri ve kısmen de bayram ve cuma günleridir. Kefen parasının önceden hazırlanarak bir kenara konulması konusunda kırsalda yaşayan insanların daha istekli olduğunu belirtmekte yarar vardır. Cenaze evinde yemek pişirilmeyip komşular tarafından bu işin yerine getirilmesinde mahallelerde yaşayan insanların daha duyarlı olduğunu söyleyebiliriz. Ölünün arkasından yas tutma geleneğinin de sürdürüldüğünü ifade edebiliriz.

Ölüm âdetlerinin değişmeyen unsurlardan biri cenazenin tabutsuz bir biçimde (yalnız kefen ile) defnedilmesidir. Yeni Tıp Koronavirüs (Kovid-19) nedeniyle ölenlerin büyükşehirlerde -özellikle İstanbul'da- gerekli tedbirler alınarak tabutla gömülmesine karşın Samsun yöresinde genellikle kefenle defnedildiği görülmektedir. Ancak yurt dışında Kovid-19 nedeniyle ölenlerin cenazeleri tabutla birlikte gömülmektedir. Bahse konu virüsün diğer insanlara bulaşma riskinin en aza indirilmesi amacıyla cenazenin yıkandıktan hemen sonra öğle ve ikindi namazlarını beklemeden de defnedilmesi değişimin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Yine Sağlık Bakanlığı Koronavirüs Bilim Kurulunun tavsiyesi üzerine ölünün yakınlarını teskin etmek ve onların acılarına ortak olmak gayesiyle yapılan taziye geleneğine de ara verilmiştir. Bu süreçte cenaze akşamı cenaze evinde toplanılması, cenazenin ardından yedi, kırk ve elli ikinci gece ölüyü anma ritüellerinin icrası gibi dinî pratikler de terk edilmiş; bunun yerini cenaze sahiplerinin ve yakınlarının kendi evlerinde Kur'an okumaları, hatim indirmeleri yahut ısmarlama olarak din görevlilerine bu görevi tevcih etmeleri gibi uygulamalar almıştır. Yine bu süreçte taziyelerin ya telefon edilerek ya da sosyal medya araçları -facebook, twitter gibi- üzerinden mesaj yayınlarak sunulduğunu ve belediyelerin cenaze hizmetlerine -taziye çadırı kurma, pide-ayran ikram etme gibi uygulamalara- son verdiğini de belirtmekte yarar vardır. Bu uygulamaların ne kadar süreceğini, ne kadarının kalıcı olacağını ve ölüm âdetleri bağlamında yeni bir geleneğin inşasına yol açacağını da zaman içerisinde göreceğiz.

Kaynakça

1. Yazılı Kaynaklar

- Aktaş, Ali Osman. *Avut Köyü'nün Halkbilimi Açısından İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Kutadgu Bilig I- Metin*. Ankara: TDK Yayınları, 1991.
- Atalay, Besim. *Divânü Lüğât-it-Türk*. C. I-IV. Ankara: TDK Yayınları, 1998.
- Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. C. I, Ankara: TDK Yayınları, 2008.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012.
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Jones, Constance. *Huzur İçinde Yatsın – Ölüme Dair Her Şey*, çev. Mehmet Gürsel, İstanbul: Dharma Yayınları, 2004.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kocasavaş, Yıldız "Türkçe'nin Tarihî Dönemlerinde Ölüm Kavramının İfadesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 29, (2000), 77-115.

- Örnek, Sedat Veyis. *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014.
- Özdemir, Cafer. *Havza Yöresi Halk Edebiyatı Ürünleri Üzerine Bir Araştırma*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Özdemir, Cafer. "Havza İlçesinin Genel Folklorik Yapısı". *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 2/7, (2009), 185-206.
- Özdemir, Emrah. *Samsun İli Havza İlçesi Karga Köyü Monografisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2009.
- Sönmez, Filiz. *Samsun İli Canik İlçesi Geçiş Dönemi Âdetlerinde Görülen Kültürel Değişimler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şişman, Bekir. *Samsun Yöresinde Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir İnceleme*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Şişman, Bekir. "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Ölüm Karşısında Oğuz'un Tavrı". *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4/8, (2015), 121-130.
- Tokyürek, Hacer. "Eski Uygur Türkçesinde "Ölüm" Kavramı ile İlgili İfadeler". *Bilgi Dergisi*, 50, (2009), 178-181.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983.

2. Elektronik Kaynaklar

- URL-1: Sağlık Bakanlığı. Erişim: 23 Mart 2021. <https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66935/genel-koronavirus-tablosu.html>
- URL-2: World Health Organization Coronavirus disease (COVID-19). Erişim: 23 Mart 2021 <https://www.who.int/publications/m/item/weekly-epidemiological-update-23-march-2020>.
- URL-3: DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29423/din-isleri-yuksek-kurulundan-cenaze-namazi-ve-defin-islemleriyle-ilgili-aciklama>. Erişim: 4 Kasım 2020.

3. Sözlü Kaynaklar

	Adı Soyadı	Doğum Yeri	Doğum Tarihi	Mesleği	Eğitim Durumu	Görüşme Tarihi
K 1	Yakup CANIKLI	Çarşamba	1964	Serbest meslek	İlkokul	13.07.2019
K 2	Gülahmet OFLAZ	Asarcık	1935	Emekli	İlkokul	16.08.2019
K 3	Emine DÜZENLİ	Ondokuz Mayıs	1955	Ev hanımı	İlkokul	10.08.2019
K 4	Mahmut TOPRAK	Ayvacık	1966	Çiftçi	Ortaokul	26.07.2019
K 5	Ethem GÜR	Salıpazarı	1959	Çiftçi	Okur yazar	03.08.2019
K 6	Davut ŞİŞMAN	Canik	1959	Muhtar	İlkokul	06.08.2019
K 7	Cemal BAYRAK-TAR	Canik	1943	Emekli	İlkokul	06.08.2019
K 8	Hatice ESEN	Tekkeköy	1956	Ev hanımı	İlkokul	17.07.2019
K 9	Fidan ÇAKICI	Ondokuz Mayıs	1964	Ev hanımı	Ortaokul	10.08.2019
K 10	Sevgi KÖK-SAL	Vezirköprü	1956	Ev hanımı	İlkokul	25.08.2019
K 11	Raif ALVER	Terme	1954	Çiftçi	Ortaokul	04.09.2019

K 12	Resmiye AKSOY	Ladik	1936	Ev hanımı	Okur yazar	26.01.2020
K 13	Temel KILIÇ	Atakum	1956	Emekli	İlkokul	31.08.2019
K 14	Melahat ŞEKER	Bafra	1943	Emekli	Okur yazar	26.08.2019
K 15	Hikmet KOCAKEL	İlkadım	1962	Çiftçi	İlkokul	20.08.2019
K 16	Muharrem KOCAKEL	İlkadım	1950	Emekli	İlkokul	20.08.2019
K 17	Mustafa CİVELEK	İlkadım	1959	Çiftçi	Okur yazar	20.08.2019
K 18	Sefer CÖMERT	Kavak	1946	Emekli	İlkokul	27.08.2019
K 19	Tülay KAPUSUZ	Bafra	1976	Ev hanımı	Lise	26.08.2019
K 20	Ahmet DEMİR	Alaçam	1959	Çiftçi	İlkokul	25.08.2019
K 21	Mesut YAZICI	İlkadım	1995	Gassal-İmam	Üniversite	16.11.2020



TASAVVUFTA ZIT KAVRAMLARIN ANLAMSAL ZEMİNİ

SEMANTIC BACKGROUND OF OPPOSITE CONCEPTS IN TASAWWUF

MEHMET UYAR

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD.
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Sufism
uyarmehmet77@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-1596-9458>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Aralık / December 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 277-319

Atıf/Cite as Uyar, Mehmet. "Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zemini-Semantic Background of Opposite Concepts in Tasawwuf". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran- June 2021): 77-319. <https://doi.org/10.17120/omuifd.844751>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zemini

Öz: Sûfi düşünce, tarihi süreçte kendine has bir terminoloji oluşturmuş ve teorik yapısını bu kavramlar üzerine inşa etmiştir. Süreç boyunca ortaya çıkan bazı kavramlar ise birbirlerine zıt anlamlar içermektedirler. Zıt kavramların sûfi düşüncede ne ifade ettiği, nasıl oluştuğu ise bir problem alanı olarak araştırmaya muhtaç görünmektedir. Bu makalede, tasavvuf terminolojisi içinde yer alan zıt kavramların anlamsal zemini ele alınmıştır. Bu bağlamda makale iki ana başlıktan oluşmaktadır. İlk olarak zıt kavramların bir listesi verilmiştir. Buradaki maksat, tasavvuf terminolojisi içindeki zıt kavramları bir arada göreyerek sağlıklı bir değerlendirme imkânı elde etmektir. İkinci bölümde ise zıtlıkların anlamsal zeminine dair bir değerlendirme yapılmıştır. Sûfi terminolojide yer alan zıt kavramların arka planı, anlamsal zeminin tespiti noktasında, farklı bir takım unsurların göz önüne alınmasını zorunlu kılmaktadır. Sûfilerin coğrafi dağılımları, meşrep farklılıkları, rûhî eğilimleri gibi durumlar, kullandıkları kavramlara da yansımıştır. Önceleri sûfiler tarafından daha çok sözel olarak ifade edilen bu zıt kavramlar, daha sonra tasavvufun klasik eserlerinde teorik yapının bir parçası haline gelmişlerdir. Bu teorik yapı bize, doğrudan zıtlıkla başlayan süreçte bir uyuma doğru evrildiğini de göstermektedir. Tabii ki bu sürecin kendi içinde değişkenlikleri ve aşamaları bulunmaktadır. Bahsi geçen bu sürecin aşamaları da zıt kavramların anlamsal zeminini oluşturmaktadır. Makalede, bu anlamsal zemin betimsel yöntemle ele alınacaktır. Her bir kavramın terim anlamı tahlil edilmeyecek, daha çok kavramların oluştukları ve anlam kazandıkları alanlar belirlenmeye çalışılacaktır. İşte bu kavramsal gelişim sürecinin analiz ve değerlendirmesi, makalemizin amacını oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Zıt Kavramlar, Meşrep Farkı, Sekr, Sahv.



Semantic Background of Opposite Concepts in Tasawwuf

Abstract: Sufism thought created a special terminology in the historical process and established its theoretical structure on these concepts. Some concepts which formed in this process have opposite meanings with each other. Questions such as what do these contrasts mean in sufi thought and how they had been formed, seem to be a problem area that needs to be studied. In this paper, the semantic backgrounds of the opposite concepts in terminology of tasawwuf was examined. In this context, the article consists of two main parts. Firstly, a list of contrasting concepts is given. Our aim here is to reveal the opposite concepts in sufism's terminology as a whole and to have a scientific analysis opportunity. In the second part, it is made an analysis about the semantic backgrounds of the opposite concepts. The background of the opposite concepts in sufism terminology points out the

necessity to take into consideration a number of different factors in analyzing the semantic backgrounds. Conditions such as the geographical distribution, temperament differences and spiritual tendencies of the sufis had been also reflected in their terminology. The opposite concepts, which had been verbally expressed by sufis before usually, later became an element of the theoretical structure in the classical works of tasawwuf. This theoretical structure indicates us that the process that began as a directly opposition and transformed into a harmony in course of time. Naturally, this process has its own changeabilities and stages. The phases of this process that have expressed constitute the semantic backgrounds of the opposite concepts. In this paper, this semantic background will be studied with the descriptive method. The term meaning of each concept will not be studied in depth; instead, it will be tried to determine the environment and situations in which the concepts are formed and gain meaning. And this article aims to analyze and evaluate this conceptual development process.

Keywords: Tasawwuf, Opposite Concepts, Temperament Difference, Saqr (Spiritual Drunkenness), Sahw (Sobriety).



Giriş

Bilindiği üzere, her ilim dalında olduğu gibi, tasavvufun da kendine has bir terminolojisi vardır. Bu dilin, İslami ilimler arasında nevi şahsına münhasır bir söylem tarzı da bulunmaktadır. Bu dilin ortaya çıkması, ilmî düzeyde bir karakter kazanma süreci ve özellikleri hakkında çeşitli sebep ve durumlardan bahsedilebilir.¹ Fakat bizim ele alacağımız konu, tasavvufî dil içerisinde daha hususi bir alana isabet etmektedir. Biz makalemizde mevcut tasavvuf terminolojisi içerisinde bulunan zıt kavramlara odaklanmaya çalışacağız. Tasavvuf tarihinde kavramların ortaya çıkışıyla birlikte zıt kavramların da kullanılmaya başlandığını görüyoruz. Zıt kavramların tasavvuf düşüncesi açısından hangi durumlara işaret ettiklerine ya da bir başka açıdan, hangi sebeplerin tesiriyle zıt kavramların ortaya

¹ Bu konuda bk. Himmet Konur, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci", *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 314-315; Abdullah Kartal, "Tasavvufî Tercübe Aktarılabılır mı?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 109-119; Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 230-231; Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 225.

çıktığına dair bir tetkik, tasavvuf düşüncesini ve tarihini daha iyi anlamakta faydalı olacaktır. Bu noktada, her biri tasavvuf çatısı altında toplanmış bulunan sûfîlerin neden birbirine zıt kavramlar kullandıkları ve bu kullanımların ne ifade ettiği problem alanımızı, zıt kavramların keyfiyetini ve anlamsal zeminini tespit etmeye çalışarak bu soruya cevap bulmak da başlıca amacımızı oluşturmaktadır. Elbette tasavvuf istilahlarının oluşumu dinamik bir süreçtir ve bu süreç yüzyılları kapsamaktadır. Bu anlamda, birbirlerine zıt görünüm arz eden kavramların böylesi uzun bir zaman diliminde, tam manasıyla tetkiki bir makalenin sınırlarını aşacaktır. Bununla birlikte, zıt kavramların anlamsal zeminine dair giriş mahiyetinde de olsa tespitler yapabilmenin bu zıtlıkların sebep ve içeriklerini anlamaya katkı sağlayacağını umuyoruz. Zira gördüğümüz ve tespit edebildiğimiz kadarıyla, zıt kavramlar, sûfîler arasındaki tutum farklarından coğrafi etkenlere, insani bir özellik olarak farklı ruh hallerinin tezahürlerinden tasavvufun epistemolojik karakterine² kadar geniş bir sahaya sirayet etmektedir. Çünkü tasavvufun esasını kavramlardan ziyade amellerin belirlediği hesaba katılırsa, zıt kavramlar yalnız sözlük ya da terminolojik anlamları bağlamında bir zıtlıktan öte, sûfîlerin buldukları coğrafyadan duygusal tutumlarına, dinî düşüncelerinden rûhî tekâmül derecelerine kadar pek çok farklı faktörü de bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla kavramsal zıtlık, arka planda bize çok daha çetrefilli bir çeşitliliği işaret etmektedir. Bahsedilenlerden hareketle zıt kavramların anlamsal zeminini analiz edebilmek için farklı açılara işaret eden başlıklara ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bazı kavramlar derin ve yapısal farkları gösterirken bazıları farklı bir gerekçe ile ilişkili olabilirler. Bu sebeple, zıt kavramların anlamsal zeminini –görece- belirlediğimiz bir takım başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

Bu bağlamda makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk kısım zıt kavramların belirlenmesi ve genel bir çerçevede de olsa coğrafi dağılımlarının tespitine ayrılmıştır. Bu bölüm, malumatın tasnifi olarak da düşünül-

² Konu ile ilgili bk. Abdullah Kartal, “Kuşeyrî’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü (Sempozyum)*, haz. H. Basri Öcalan, 2004, 3/93.

lebilir. İkinci bölümde ise zıtlıkların karakterini tahlil etmekte yol gösterici olacağına inandığımız bir takım etkenlere, “*meşrep farkı*”, “*manevî hiyerarşi ya da tedricîlik*”, “*zıtlıkların uyumu*” gibi başlıklarda değinmeyi düşünüyoruz.

Son olarak şunu ifade etmek istiyoruz ki, zıt kavramları tarayacağımız sahayı Ebû Nasr Serrâc’ın (öl. 378/988) *el-Lüma’*, Muhammed b. İbrâhîm el-Kelâbâzî’nin (öl. 380/990) *et-Ta’arruf*, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’nin (öl. 465/1072) *er-Risâle* ve Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî’nin (öl. 465/1072?) *Keşfu’l-mahcûb* adlı eserleri ile sınırladık. Çünkü bu dört eser, sûfîlerin hâl tercümeleri ile desteklenmiş zengin bir ıstılâhî havuza sahiptir. Dolayısıyla biz kavramların ilk elden ıstılâhî manalarını da bu eserlerde bulabiliyoruz. Ayrıca bu eserler, zengin bir terminolojiyle birlikte tasavvufun ilmî mâhiyetini inşa etmekte de kurucu bir karakter sergilemektedirler. Bu sebeplerle bahsi geçen dört eserin konumuz için örneklem olarak yeterli olacağını düşündük. Tabii ki, zıt kavramların anlam dünyası, yeni çalışmalarla, kaynak eserler genişletilerek de yeni boyutlar kazanabilir ki bu da esasen makalenin ikincil amaçlarından birini teşkil etmektedir.

1. Zıt Kavramlar Hakkında

Bu bahiste araştırmamıza konu olan zıt kavramların hangileri olduğunu ifade etmeden önce, bu kavramları belirlerken neleri kıstas aldığımızı ve dikkatimizi çeken birkaç hususu çok kısa ifade etmek istiyoruz.

Öncelikle zıddıyla düşündüğümüz her iki kavramın da tasavvufî ıstılahta bir yerinin olmasına dikkat ettik. Yani bir kavramın zıddı da ıstılahti seviyede tasavvuf düşüncesi içinde yer almalıdır. Örneğin bir *setr* ve *tecellî* kavramlarının her biri zıddı ile birlikte bir terim olarak tasavvuf düşüncesini yansıtırken, bir *şükür* kavramını bu mantıkla değerlendiremeyiz. Çünkü şükürün zıddı olan nankörlük kavramının tasavvuf düşüncesinde ıstılâhî bir karşılığı yoktur. Yahut îmân-küfür zıtlığı tasavvuf

sistemi içerisinde bir terminolojik zıtlığa denk gelmez.³ Bizim odaklandığımız zıtlık, Toshihiko Izutsu'nun ifadesiyle, "ikizine bağlı çift kavramlar" grubunda ele alınabilecek kavramların gösterdiği zıtlıktır ki bu zıtlar ikizini hatırlatırlar. Kavram, aykırı olmasına rağmen, zıddı olan kavramı da ihtivâ eder. Bu kavramlar, birbirleriyle sıkı bir bağ içindedirler ve her birinin diğeri ile oluşturduğu bağdan, semantik alanlar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, tasavvufî disiplin içerisindeki zıt kavramlar da, büyük bir yapının, tasavvuf düşüncesinin bir parçası olmak durumundadırlar.⁴

Zıt kavramların bir kısmı klasiklerde zıtlık içinde ve başlık olarak ele alınmakta, bazı zıt çiftlerin ise yalnız biri başlık olarak işlenmektedir. Aşağıda kavramlar özelinde bu hususa değineceğiz. Biz bu başlıkların dışında da zıt olduğunu düşündüğümüz birtakım kavramlar belirledik. Klasiklerde zıt çift olarak yan yana kullanılmadıkları halde, biz anlamsal bir değerlendirme ile bu kavramları zıt kabul ettik. Çünkü araştırmamızda, aynı anda eserlerde yer almamış olsalar da, zıt bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu kavramların kullanıldığına kanaat getirdik. Tespit ettiğimiz bu tür kavramlara, *Kalak-Sükûn*, *İstihlâk-İsbât* gibi kavram çiftlerini örnek verebiliriz.

Bu belirlemeyi yaparken, bir kavramın bahsi geçen eserlerden birinde yer almasını yeterli bulduk. Ayrıca, her bir kavramın bir eserde kaç kez geçtiğine de değinmedik. Zira bu tarz istatistikler faydalı olacaksa da, bir makalenin sınırlarını kemiyet itibarıyla zorlayacağı için, gösterge olabilecek kadar malumatı yeterli gördük. Fakat daha geniş çapta ve istatis-

³ Belki bu kaideye istisna olabilecek tek zıt kavram çifti "Kurb ve bu'd" olabilir. Çünkü Kuşeyrî *bu'd* kavramını önce tahkikten, sonra tevfikten uzak kalmak olarak açıklar. Burada, Allah'tan uzak kalmaktan bahsedilir ki bu da tasavvufî düşüncenin dışına çıkmaktır. Bu durumda bu'd tasavvufî bir duruma karşılık gelmez. Fakat örneğin, Serrâc'ın Hüseyin en-Nûrî'den (öl. 295/908) naklettiği, "Bizim bu'du'l-bu'd dediğimiz kurbu'l-kurb imiş." rivâyeti de her iki kavramın tasavvufî seyir içinde kullanıldığına işaret ediyor olabilir. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhâlim Mahmûd - Tâhâ Abdalbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-Mektebeti'l-Hadîs, 1960), 84-85; Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dâru Cevâmî'l-Kilem, ts.), 115.

⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 35, 105-106.

tiksel verilerle desteklenecek bir çalışmanın da tasavvuf düşüncesinde yeni açılımlar getirebileceği kanaatimizi de burada ifade etmek isteriz.

Dikkatimizi çeken bir diğer husus da, zıt kavramların daha çok hâl-makâm ayırımında hâller ile ilgili oluşudur. Her ne kadar klasiklerde kesin bir tasnif bulmak zor ise de, Serrâc'ın *Hâller ve Makâmalar* bahsinde belirgin bir şekilde yaptığı gibi ayrımlara rastlamak da mümkündür.⁵ Örneğin Kuşeyrî bariz bir tasnif vermemiş olsa da, örneğin *kabz* ve *bastı* hâl olarak nitelemektedir.⁶ Diyebiliriz ki, zıtlığın daha bariz görüldüğü alan, hâller sahasındadır. Bunun da tabî karşılanması gerekir zira makâm, genel olarak sabite ile ilgili iken, hâl değişkenlik ve farklı durumların imkânı ile alakalıdır. Dolayısıyla, anlık değişkenlikleri ve ruh hallerini anlatan kavramların zıtlarıyla birlikte kullanıldığını söyleyebiliriz. Elbette bu anlık değişkenliklerin, (örneğin bir anda coşup vecde gelmek gibi) zaman içerisinde bir kısım sûfinin yerleşik meşrebi haline geldiğini de unutmamak gerekir.

Ayrıca kavramlardaki zıtlıkların, kendinden geçme ya da kendinde olma, kendi benliğinin farkında olmak ya da olmamak, coşkuya kapılmak veya sakin kalmak, Allah'a uzaklık ya da yakınlık ve bunun neticeleri, neşeli-hüzünlü olmak gibi rûhî durumlarda yoğunlaştığını görüyoruz. Abdullah Kartal'ın da ifade ettiği gibi bu durumu, sûfinin ben bilincinin yok olması ve Allah'ta var olmak gibi üst iki farklı hale havale edebiliriz. Birinci durumu *fenâ*, *sekr*, *mahv* gibi kavramlar karşılarken, ikincisini *sahv*, *bekâ* türü kavramlar karşılamaktadır.⁷ Dolayısıyla zıtlığın sûfinin hâllerindeki değişkenlikler ve bu hâllere sebep olabilecek etkenlerle ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Son olarak şunu da ifade edelim ki, tasavvufun mahiyetinin ve terminolojisinin belirlenmesinde son derece önemli rol oynayan bu dört eserde, yan yana ifade edilen zıt kavramların, tarihî süreçte kullanımları

⁵ Fakat zıtlıkların daha çok hâllerle ilgili olması kesinlikten ziyade bir genellemedir. Zira bizim zıt kavramlarımızdan biri olan *fakr* Serrâc, makâmalar bahsinde ele alır. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*.

⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 94.

⁷ Kartal, "Tasavvufî Tercübe Aktarılabilir mi?", 105-106.

aynı anda olmamıştır. Örneğin Hücvîrî, “Sekr ve Sahv Hakkında Konuşma” başlığıyla her iki kavramı yan yana ve zıt karakterleri ile kullanmıştır.⁸ Fakat sekr ekolünün temsilcisi Bâyezîd-i Bistâmî’nin ölüm tarihi 234/848, sahv ekolünün temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî’nin ölüm tarihi ise 297/909’dur. Zannediyoruz bu durum, klasiklerin o güne kadar kullanılmakta olan terimleri, tarihi süreçten süzüp birlikte kullanarak, hem tasavvufun mahiyetini ortaya koymak, hem de bu terminolojik zeminin yorumuyla tasavvufun teorik karakterini oluşturmak gibi bir gayret içinde olmaları ile alakalıdır. Dolayısıyla, zamanla ve farklı faktörlerle ortaya çıkan, değişik sebeplerle kullanılan zıt kavramların, klasiklerde bir arada kullanımının da, ilmî bir amaca matuf olduğunu düşünebiliriz. Bu hususa, ileride de yer yer değineceğiz.

2. Zıt Kavramlar Listesi

284

OMÜİFD

Aşağıda vereceğimiz kavramlara ilaveler ya da eksiltmeler yapılabilir.⁹ Fakat genel bir taramanın sonucunda ulaştığımız zıt kavramları biz bu şekilde düşündük. Yukarıda bahsi geçen eserleri genel bir taramaya tabi tutup incelediğimizde, şu zıt kavram çiftlerini sayabiliriz:

1. *Ataş-Şirb/Şürb*: Ataş kavramına yalnız Kelâbâzî’nin eserinde rastladık ki o da, Abdullah Kaşşâ’nın bir gece Dicle nehri kenarında Allah’a, “Efendim susadım!” (“Ene atşân”) diyerek yakarması şeklindeki rivâyettir. Kavram burada gerçek manada susuzluk olarak kullanılmıştır. Yalnız sonradan, örneğin Herevî’nin (öl. 481/1089) “Hâller Bölümü”nde zikredeceği ve “umulan bir şeye karşı aşırı düşkünlüğün ağır basmasından kinâye” şeklinde tanımladığı *ataş* kavramının kökenine dair bir tahmin

⁸ Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 248. (Bu eserin çevirisinden faydalandığımız kısımlarda, eserin kısaltma ismini Hakikat Bilgisi olarak kullanacağız.)

⁹ Biz elden geldiği kadar kavramların dört klasikte hemen her geçtiği yeri görmeye çalıştığımızı belirtelim. Fakat çok elzem bulmadığımız için her rivâyeti tek tek ele almayacak, bunun yerine zıtlığı ifade ettiğini düşündüğümüz mühim noktalara temas edeceğiz. Klasiklerde bulmadığımızı ifade ettiğimiz kavramların gözümüzden kaçma ihtimalini hatırdta tutmak gerekir. Nihayetinde makalenin amacı, istatistiksel bir sıralamadan ziyade, anlamsal bir zemine ulaşmaya çalışmak olduğu için, her bir kavramın sayısal anlamda tespiti hususunda eksiklerimiz bulunabilir.

verebilir düşüncesiyle zikretmeyi uygun bulduk. Dolayısıyla susuzluğa benzeyen bir özlemle ilgili olan ataş kavramı, susamış bir kişinin su içmesi gibi kalbe gelen vâridle mutlu olması, bunu tatması manasında kullanılmış olan şirb/şürb kavramı ile zıtlık teşkil etmektedir.¹⁰

2. *Bu'd-Kurb*: Her iki kavram Kuşeyrî'de başlık olarak, Kelâbâzî ve Serrâc'da yalnız *kurb* başlık olarak kullanılmıştır. Kelâbâzî'de *bu'd*, *baîden* şeklinde bir şirde geçmektedir.¹¹ Serrâc'da Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'den (öl. 295/908) bir rivâyette her iki kavram zıt olarak kullanılmaktadır: "Bizim bu'du'l-bu'd dediğimiz kurbu'l-kurb imiş."¹² Hücvîrî'de ise, her iki kavram da başlık olarak geçmemektedir. Yalnız Hücvîrî, *kurb* kavramını makâm olarak görmektedir: *Makâm-ı kurb*. Ayrıca Hücvîrî, her iki kavramı doğrudan zıt olarak ve birlikte de kullanmaktadır: "Vasıfların afetlerinden fânî olunup muradın bekâsı ile bâkî olunca kurb ve bu'd kalmaz."¹³

3. *Cem'-Fark*: Kavram çifti dört eserde de başlık olarak kullanılmaktadır. Kuşeyrî *cem'-fark* diğerleri ise *cem'-tefrika* başlığını tercih etmektedirler.

4. *Dehşet-Sekînet/Sükûn*: Bu zıt çift dört eserde de başlık olarak zikredilmez. Kuşeyrî Sehl b. Abdillâh'tan (öl. 283/896), marifetin gayesinin *hayret ve dehşet* olduğunu rivâyet ederken, Kelâbâzî, hakikat mevziini dehşet ve hayret makâmı olarak görmektedir. Hücvîrî ise *hâl-i gaybet ve dehşet* ifadesini kullanmaktadır. Serrâc ise *dehşet* kavramının zıddı olarak Allah'ın bahşettiği *sekînet* kavramını zikretmiştir.¹⁴ Ayrıca, *sükûn* ve *sekînet* kavramları dört eserde de mevcuttur.¹⁵ Bu anlamda, kulu kendinden geçiren

¹⁰ Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehl-i't-tasavvuf*, nşr. A. J. Arbery (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 114; Hâce Abdullâh el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 123.

¹¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 80.

¹² Serrâc, *el-Lüma'*, 85.

¹³ Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Mahmud Âbidî (Tahran: Sürûş, 2006), 362, 453.

¹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 421; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 79; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 345; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 336.

¹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 383; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 72; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 196; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 141, 149, 272, 603.

bir ilahi aşk hâli olarak dehşet ile kalbin huzur ve rahatlığı, dinginlik anlamındaki sekînet ve sükûnu zıt olarak kabul ediyoruz.

5. *Fakr-Gınâ*: Dört eserde de *fakr* başlık olarak ele alınmış ve *gınâ* bu başlıklar altında incelenmiştir. Ayrıca *iftikâr* ve *istiğnâ* kavramlarının da sıklıkla kullanıldığını görürüz.

6. *Fasl-Vasl/Vuslat/Vusûl*: Kavramlar klasiklerde bir bölüm olarak yer almazlar. *Fasl* ve *Vasl* Serrâc'da, iki ayrı başlık olarak kullanılmaktadır. Yine Serrâc *vusûl* ve *vuslat* kavramlarını kullanmıştır.¹⁶ Kelâbâzî'de muhtelif yerlerde *fasl*, *vasl*, *vuslat* ve *vusûl* geçmektedir. Ebû Bekr Vâsıtî'den (öl. 320/932) "Fasl ve vasl amelle değildir." ifadesinde zıt anlamda ve birlikte kullanmıştır.¹⁷ Kuşeyrî'de *fasl* ve *vasl* şeklinde geçmektedir. Yine muhtelif yerlerde *vuslat* ve *vusûl* kavramları müellif tarafından kullanılmaktadır.¹⁸ Hücvîrî'de zıt kavram olarak, *visâl-firâk* şeklinde ve başka bir yerde *faslının faslı* (*fasl-ı fasleş*), *vaslının vaslı* (*vasl-ı vasleş*) kullanımı vardır. Yine bir zıt kullanım olarak "Tefrika fasl cem' vasldır." tanımı da açık bir zıtlığı gösterir. *Vuslat*, *vusûl* kavramları da Hücvîrî'nin eserinde geçmektedir.¹⁹

7. *Fenâ-Bekâ*: Kavram çifti Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'de başlık olarak; Serrâc'da ana bir başlık değil, bazı ihtilafli meselelere değindiği bölümde alt başlık olarak ele alınmıştır.²⁰

8. *Gaflet-Yakaza/Teyakkuz*: Bu iki kavramı alıp almamakta tereddüt ettik. Zira *gaflet* kavramı, esasen tasavvufî hâllerin dışında bir anlamda da ele alınabilirdi. Fakat erken bir dönemde, Muhâsibî (öl. 243/857) tarafından tasavvuf yolunun ilk adımında bulunan için zıt bir durumu ifade etmekte kullanılması dolayısıyla almayı uygun gördük. Ayrıca, *gaflet* kavramı klasiklerde, tasavvufî tecrübe esnasında da ortaya çıkabilen bir dalgınlığı da düşündürmektedir. Örneğin Kelâbâzî'de geçen "Zikir gafletin tardıdır. Sen gafletten kurtulunca zâkir olursun." ifadesinden buradaki *gafletin*,

¹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 193, 206, 433.

¹⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 63, 79, 91, 108, 109.

¹⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 87.

¹⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 181, 361, 379, 541, 549.

²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 284-286.

sûfide meydana gelmiş bir boşluğa işaret ettiğini anlayabiliyoruz. Bunun dışında *gaflet-yakaza* zıtlığı yahut kavramların her biri başlık olarak klasiklerde bulunmamaktadır. Gaflet her bir klasikte kullanılmakla birlikte, yakaza kavramı Serrâc'da tam bir zıtlıkla "gaflet uykusundaki kalbin hareketi", Kuşeyrî'de, Ali b. Sehl'den nakille, "Sırları korumak teyakuzun alametidir." şeklinde geçmektedir. Kelâbâzî ve Hücûvîrî'de ise yakaza'ya denk gelmedik.²¹

9. *Galebe-Hücûm/Sükûn*: Kelâbâzî *galebe* kavramını müstakil başlıkta ele almış, aynı başlıkta, *sükûn* hâlini koruyan sakinlerin durumunun ise daha yüce olduğunu söylemiştir. Hücûmu Kelâbâzî'de göremedik.²² Serrâc'da ıstılahların açıklandığı bahiste *hücûm ve galebât* olarak kullanılmıştır.²³ Kuşeyrî'de *hücûm* başlık olarak zikredilmiş, *galebe* ise metnin içinde kullanılmıştır.²⁴ Hücûvîrî'de de satır aralarında *galebe* kavramının hâl olarak nitelendiğini görmekteyiz: *Galebe-i hâl*.²⁵ Yine muhtelif yerlerde Hücûvîrî, *galebe* kavramını kullanmış olmakla birlikte²⁶ hücûma onda denk gelemedik. Sükûnu yukarıda izah etmiştik.

10. *Gaybet/Gaşyet-Huzûr*: Serrâc her üçünü alt başlık olarak ele almış,²⁷ Kelâbâzî *gaybet-şuhûd* başlığı ile Kuşeyrî ve Hücûvîrî ise her ikisini de *gaybet-huzûr* şeklinde başlık olarak kullanmıştır. *Gaşyet* Kuşeyrî tarafından gaybetin haddi aşır gayyete dönüşmesi ve bayılma hali olarak tanımlandığı için zıt kavram çiftlerine dâhil ettik.²⁸

11. *Halvet/Uzlet-Sohbet*: Sûfîler, zıt bir kavram çifti olarak ele almasalar da, genellikle halvette olmanın karşıtı olarak halkla sohbet etmeyi kullanmaktadırlar. Bu yüzden sohbeti halvet/uzletin zıddı olarak aldık. Serrâc

²¹ Bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, thk. Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987), 119; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 74; Serrâc, *el-Lüma'*, 444; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73; Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 34-35, 237, 566, 592.

²² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 73-75.

²³ Serrâc, *el-Lüma'*, 417.

²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 97, 113, 377.

²⁵ Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 379.

²⁶ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 141, 171.

²⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 416-417.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 104.

sohbet konusunu hususi başlıklarda ele almıştır. Kelâbâzî’de konu “İnsanlarla Konuşma” başlığı ile (fakat kelime *sohbet* değil *kelâm*dir) işlenmiştir. Biz Kelâbâzî’de *sohbet*, *halvet* ve *uzlet* kavramlarına denk gelmedik. Kuşeyrî her üç kavramı müstakil başlık altında incelemiştir. Hücvîrî ise sohbeti bir başlık olarak ele aldığı eserinde bir müridin şu sözünü aktarmıştır: “Tenha olmak –yalnızlık- benim için sohbetten daha iyidir.” Hücvîrî yine uzlet-halvet kavramlarını da muhtelif yerlerde kullanmaktadır. Bu anlamda Hücvîrî, her iki tutumu tam bir zıtlıkla ele alır ve tavrını da net ortaya koyar: “Yalnızlık mürid için helâktir.”²⁹

12. *Haşyet-Mahabbet*: Bu iki kavram da klasiklerde zıt bir çift olarak kullanılmamıştır. Ancak, Kuşeyrî’nin Abdullah b. Mübârek’ten (öl. 181/797) bir nakli iki kavram arasında sûfîlerin bir zıtlık gördüklerini işaret etmektedir: “Bir kişiye bir parça mahabbet verilir ve onun misli olan haşyet verilmezse o kimse aldatılmıştır.” Bu rivâyet haşyetin, mahabbeti dengeleyecek bir zıtlıkla ele alındığını gösterebilir diye düşünüyoruz. Ayrıca, Serrâc’ın, “Haşyet ve işfâk iki bâtinî isimdir ve ikisi de kalbe ait amellerdir. Haşyet kalpte gizli bir sırdır. Ondan olan işfâk ondan daha gizlidir... Haşyet, devamlı Allah’ın huzurunda bulunmaktan doğan inkisârât-ı kalb’dir.” tanımlaması da kavramın mahabbete karşılık gelen latif anlamını ortaya koymaktadır.³⁰ Kelâbâzî’de ise *mahabbet* kavramı bir başlık olarak bulunurken, haşyet kavramına denk gelmedik. Hücvîrî de mahabbeti başlık olarak ele almış, haşyeti ise bir yerde, “Halka karşı riyaya haşyet adını veriyorlar.” şeklinde kullanmıştır.³¹

13. *Havf-Recâ*: Serrâc ve Kuşeyrî’de her ikisi de başlık, Kelâbâzî’de havf başlık olarak ve recâ da aynı başlık içinde kullanılmaktadır. Hücvîrî’de her iki kavram başlık olarak geçmezken hırka giyme bahsinde zıt kavram çifti olarak zikredilmektedir: “Hırka giymenin iki yanı havf ile recâdan oluşur.”³²

²⁹ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 127, 284-285, 499, 504.

³⁰ Serrâc, *el-Lüma*, 116; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 361.

³¹ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 12.

³² Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 76.

14. *Hayret-Sükûn/Sahv*: Bu kavramlar da karşılıklı zıtlıkla kullanılmamışlardır. Klasiklerde *hayret* kavramı marifet ile ilintili olarak manevî bir sarhoşluğu çağrıştıracak bir düzlemde kullanılmıştır. Örneğin, Semnûn b. Hamza'dan (öl. 298/911) Kuşeyrî'nin rivâyeti şöyledir: "Marifet ise hayret içinde temaşa ve heybet içinde fenâ halinde olmaktır."³³ Serrâc da hem *hayret* hem de *tahayyür* kavramını istilahları açıkladığı bahiste birlikte kullanır ve Vâsitî'den şu sözü nakleder: "Açık seçik bir hayret, hayretten uzak bir sükûndan daha değerlidir."³⁴ Hücvîrî'de aynı şekilde hayret kavramı marifet ile ilintili, marifet esnasında yaşanan bir hâl olarak kullanılmıştır: "Marifet devamlı hayrettir."³⁵ Kelâbâzî'nin Zünnûn Mısırî'den (öl. 245/859) rivâyeti ise kavramın derûnî boyutunu net bir şekilde göstermektedir. Zünnûn'a ârifin çıkacağı ilk derece sorulunca şöyle demiştir: "Önce hayret, sonra iftikâr, sonra ittisâl, sonra tahayyür. ... son hayret, tevhidin (o anlaşılması imkânsız olan) çıkmazlarında hayrettir."³⁶ Dolayısıyla, *sekr* kavramını andıran manasıyla hayretin zıddının *sükûn* ya da *sahv* olabileceğini söyleyebiliriz.

15. *Heybet-Üns*: Kuşeyrî ve Hücvîrî'de her ikisi başlık olarak, Serrâc ve Kelâbâzî'de ise yalnız *üns* başlık olarak geçmektedir. Lakin her iki müellif heybeti *üns* başlığında ele alırlar. Ayrıca Serrâc heybet kavramını, kalbin bâtinî amellerinden biri olarak zikretmektedir.³⁷

16. *Heyemân-Sekînet/Sükûn/Sahv*: Biz *heyemân* kavramına yalnız Serrâc'da denk geldik: "Sûfîlerden birine şevkten sorulunca şöyle demiştir: Mahbûb'un zikri esnasında kalbin heyemânıdır (Heymemânü'l-kalb)." Bu -klasiklerde görebildiğimiz- tek rivâyetteki mana, daha sonra Kâşânî'nin, "kendinden geçmek" tarifinin alt yapısını hazırlamış görünmektedir.³⁸ Bu haliyle terminolojide yerini alan kavramın zıddı olarak

³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 359.

³⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 421.

³⁵ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 403.

³⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 105.

³⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 44.

³⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 94; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 572.

ayıklığı ya da sakin kalmayı ifade eden kavramlar kullanılabilir zannediyoruz.

17. *Hüzün-Şevk/Sürûr/Vecd*: Serrâc, *şevki* başlık olarak kullanmasının yanında, *hüzün* ve *şevk* çiftini kalbin *bâtınî* amalleri arasında zikreder.³⁹ Kelâbâzî'de *hüzüne* denk gelmedik. Muhtelif yerlerde ise *şevk* ve *sürûr* kavramlarını kullanır.⁴⁰ Kuşeyrî'de *hüzün* ve *şevk* ayrı başlıklar halinde kullanılmıştır. Şu ifadeler ise, *sürûr* ile *hüznü* zıt olarak ele aldığını göstermektedir: "Varidat ise *sürûr* vâridi, *hüzün* vâridi, kabz vâridi, bast vâridi vb..."⁴¹ Hücvîrî'de ise zıtlık yelpazesi biraz daha geniştir. O, *hüzün* kavramına terminolojik manada bir karşılık olarak, Farsça *üzüntü*, *gam*, *keder* anlamına gelen *endûh* kavramını kullanır: "Üzüntünün hakikati fakd-ı mahbûb ve..." Yine aynı sayfada, kavram olarak "hüzün ve vecd arasındaki fark şudur ki.." şeklinde bir kullanıma gider ki, burada, *hüzne* zıt olarak *vecdi* kullandığını görüyoruz. Ayrıca, Abdullah b. Hubeyk'ten (öl. ?) nakille: "Kalpleri arzu ve şehvetten, havf ve şevkten başkası temizlemez. Havf ve şevk imanın iki kayimesidir." derken de *havf* ve *şevk* arasında zıtlık kurmaktadır. *Sürûr* da kavram olarak Hücvîrî tarafından kullanılmaktadır.⁴²

18. *İnfisâl-İttisâl*: Kavram çiftinde, yalnız Kelâbâzî *ittisâli* başlık olarak kullanmış, *infisâl* ise aynı bahiste fakat terminolojik olmayan bir manada fiil (infasale) şeklinde, Allah'tan başkasından ayrı olmak anlamında kullanılmıştır. Yine *yakîn* başlığında her iki kavram terminolojik olmayan bir anlamda geçmektedir: "Yakîn ayrılığın bitişmesi ve ayrılık arasındaki şeyin ayrılmasıdır."⁴³ Serrâc'da ise her iki kavram, terminolojik zıtlık olarak, *hâl* ile *sema'* yapan *havâss'*in vâridâtı sayılırken zikredilmiştir: "Kavuşma sevinci, ayrılma korkusu." Yine Serrâc'ın şu ifadeleri de aynı zıtlığa işaret eder: "(Senin) *ittisâlinin* sevinci, *infisâl* *hüznü* ile karşık-

³⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 44.

⁴⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 61, 72, 76.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 119.

⁴² Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 141, 224, 275, 325, 542, 549, 602.

⁴³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 73, 78.

tır.”⁴⁴ Kuşeyrî’de denk geldiğimiz tek yerde, Nasrabâzî’ye (öl. 367/978) ölümünden sonra şu şekilde hitap edilmiştir: “Yâ Eba’l-Kâsım! İttisâlden sonra infisâl mi?”⁴⁵ Hücvîrî’de *ittisâl* bir yerde “ittisâl ve temenni hakkın-da düşünmek” şeklinde kullanılmıştır. *İnfisâl* kavramının kullanımına ise Hücvîrî’de denk gelemedik.

19. *İstihlâk-İsbât*: *İstihlâk* kavramı Kuşeyrî ve Kelâbâzî’de geçmektedir. Kuşeyrî “Cem’u’l-cem’” bahsinde, *istihlâk* “külliye yok olmak” karşılığı kullanırken, marifet bahsinde, ârifin varlığının Hakk’ın varlığında silinmesi manasında kullanır.⁴⁶ Bu da esasen tasavvuftaki *mahv* kavramıyla çok yakın bir anlam içerir. Ayrıca, Kâşânî’nin, daha sonra *istihlâk* için verdiği “silinme”⁴⁷ manası ile de yakındır. Bu durumda, var kılmak, bir şeyi ikame etmek gibi manalar içeren *isbât* ile zıt anlamlı olabileceği akla gelmektedir. Yine Kelâbâzî’nin Ebû Abdillâh Nebâcî’den (öl.?) rivâyeti de aynı manayı işaret eder: “Mahabbet, mahlukta lezzet, Hâlık’ta *istihlâk*tır.” Kelâbâzî burada kavramı şöyle açıklamıştır: “İstihlâkın manası, sende bir hazzın kalmaması, mahabbetin için bir illet bulunmaması ve bir illetle kaim olmaması demektir.”⁴⁸ *İsbât* kavramı Serrâc’da ıstılahların açıklandığı bahiste fiil olarak ve terminolojik manada Şiblî’den (öl. 334-946) bir rivâyette, “Kimin reddi (cahd) *isbât*i değilse tevhidi sahih olmaz.” şeklinde geçmektedir.⁴⁹ *İsbât*, Kuşeyrî ve Hücvîrî’de ana başlık olarak kullanılmaktadır. Kavrama Kelâbâzî’de denk gelemedik.

20. *Kabz-Bast*: Kavram çifti Serrâc’da ıstılahların açıklandığı bahiste başlık,⁵⁰ Kuşeyrî ve Hücvîrî’de ana başlık olarak kullanılmaktadır. Kelâbâzî’de ise kavram çiftine denk gelemedik. Yalnız, Zünnûn’un üns tanımında, “Muhibbin Hakk katında sevinçli olması.”⁵¹ manasında *inbisât*

⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 284.

⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.

⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 101, 346.

⁴⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 58.

⁴⁸ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 79.

⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 53-54, 431.

⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, 419-420.

⁵¹ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 72.

şeklinde, iki yerde daha sözlük anlamıyla *uzatmak* (*bast*)⁵² ve *açmak* (*basata*)⁵³ şeklinde kullanılmıştır.

21. *Kahr-Lütf*: Zıt kavram çifti Hücûrî'de ana başlık olarak geçmektedir. Serrâc'da kavramlar, karşılıklı zıtlık olarak değil farklı mecralarda kullanılırlar: "Hareketin hükmü, ehline kahırdır.", "Lütuf lütuflla anlaşılır."⁵⁴ Kelâbâzî'de ise *kahr* bir şiirde, "aşırı mahabbetin kahredici tehlikesi" şeklinde geçmektedir. et-Ta'arrufta *letâif* muhtelif yerlerde geçmesine karşın, kahrın kaşıtı olan *lütf* kavramına denk gelmedik.⁵⁵ Kuşeyrî'de *lütf* Ebû Hamza Horasânî'den bir şiirde geçmektedir: "Lütuf lütuf ile idrak olunur... Lütfunla beni kendine yaklaştırdın." Bir başka yerde *kurb* Allah'ın lütfu olarak zikredilmiştir.⁵⁶ Kahr ise mahv ile birlikte terminolojik manada kullanılmıştır: "Hakikat sultanından alametler zuhur edince kahr ve mahv (subûr) olmak kulun sıfatı olur."⁵⁷

292

OMÜİFD

22. *Kalak-Sükûn/Sürûr*: Kalak da bizi tereddüde düşüren kavramlardan biridir. Serrâc'da kavram, sema' yapan havâssın vâridâtı sayılırken *zîkr-i kalak* şeklinde geçmektedir. Şiblî'ye bir sûfnin sorduğu soru ise bize kavramın terminolojik manasını verir: "Seni neden kalak halinde (sıkıntılı/üzgün) görüyorum. Sen O'nunlasın, O da seninle değil mi?"⁵⁸ Aynı rivâyeti Kuşeyrî'de de görürüz.⁵⁹ Hücûrî'de ise kavramın çeşitli şekilleri ile kullanımlarını görmek mümkündür. *Kalak-ı şevk*: "Cem'-i selâmet budur ki Hakk Teâlâ, galebe-i hâl, kuvve-i vecd ve kalak-ı şevkte kulu muhafaza eder...". *Cezbe-i şevk-i muklik*: "Endişe verici (zorlayıcı) bir şevk". *Şevk-i mukalkal*: Zorlayıcı bir şevk. *Haof-ı mukalkal*: Endişe verici, zorlayıcı bir korku.⁶⁰ Kelâbâzî'de kavrama denk gelemedik. Klasiklerdeki mevcut bu kullanımlar, daha sonra Herevî tarafından verilen, "şevki sabırsızlıkla

⁵² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 64.

⁵³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 119.

⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 383, 448.

⁵⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 80.

⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 115, 203-204.

⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 107.

⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 350, 432.

⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 109.

⁶⁰ Hücûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 379, 422, 471, 535.

harekete geçiren”, “mizâcı zorlayan, insanlardan uzaklaştıran”, “akla galip gelmeye çalışan, işitmeyi engelleyen”⁶¹; Kâşânî’nin verdiği “sıkıntı, şevkin sabırdan yoksun olması”⁶² gibi anlamları ortaya çıkarıyor gibidir. Sıkıntı, endişe, zorlama gibi hâllere işaret etmesi açısından, sükûn ya da sürûr kavramlarının, bu kavrama zıtlık teşkil ettiğini düşünüyoruz.

23. *Mahv/Mahk/Nefy-İsbât*: Kavram çifti Kuşeyrî’de “Mahv-İsbât” şeklinde ana başlık, Hücvîrî’de yine ana başlık şeklinde fakat “Nefy-İsbât” olarak kullanılmıştır. Hücvîrî *mahv* kavramını sahvın zıddı olarak da zikretmektedir: “Evliya öyle bir makâma ulaşır ki orada ne (...) sahv ne mahv kalır.”, “Mahabbet sevenin Allah’ın sıfatları ile mahvı ve Mahbûb’un zatı ile isbâtıdır.”⁶³ Serrâc, *mahvı* ıstılahların açıklanması bahsinde başlık olarak kullanmış, isbâtı ise aynı başlıkta Nûrî’den bir rivâyette zıtlıkla kullanmıştır: “Onların (kulların) üstün olanlarını Allah cezbederek fiillerinde kendi nefislerinden mahv eder ve (onları) kendi nefsinde isbât eder.” *Mahkı* ise mahv manasında ama ondan daha kapsamlı bir kavram olarak ele alır. Cüneyd ve Şiblî arasındaki bir konuşmadan da mahvın bir makâm olarak görüldüğünü anlıyoruz. Cüneyd Şiblî’ye şöyle demiştir: “Ya Ebâ Bekir, bu sorduğun soruda, sen ve insanların ekâbiri arasında on bin makâm var. Bunların ilki şu an sende başlayan mahvdır.”⁶⁴ Kelâbâzî’de *mahv*, iki şiiirde terminolojik anlamda kullanılmaktadır: “Onların cem’i şekle ait niteliklerinden mahv olmalarıdır.”; “Marifetin şartı her şeyin mahvolmasıdır.”⁶⁵

24. *Sekr-Sahv*: Serrâc’da ıstılahların açıklanması bahsinde olmak üzere dört eserde de kavram çifti başlık olarak kullanılmıştır.

25. *Setr/İstitâr-Tecellî*: Çift, Kuşeyrî’de “Setr ve Tecellî”, Kelâbâzî’de “İstitâr ve Tecellî” şeklinde başlık olarak kullanılmaktadır. Hücvîrî’de sûfîlerin kullandıkları ıstılahlar bölümünde *tecellî* madde başlığı olarak kulla-

⁶¹ Herevî, *Menâzil*, 122.

⁶² Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 456.

⁶³ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 80, 455.

⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 431, 487.

⁶⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 89, 105.

nılmakta ve aynı bölümde *setr* ile zıt olarak geçmektedir: “Tecellî üstüne *setr*.” Sema’ bahsinde ise *keşf* kavramının zıddı olarak da kullanılmıştır: “(Hakk’tan gelen) sema’ın semeresi keşf, ikincinin (nefsten gelenin) *setr* olur.”⁶⁶ Serrâc’da ıstılahların açıklanması babında *tecellî* geçmektedir. Nûrîden bir rivâyette ise zıt kavram çifti olarak görürüz: “Güzellikler O’nun tecellîsi ile olur ve güzelleşir, kötülükler de O’nun istitârî ile meydana gelir.”⁶⁷

26. *Vahşet-Üns/Sürûr*: Vahşet, oldukça dikkat çekici bir kavram olarak görünmektedir. Kavram sözlükte insanlardan uzak olan ya da onlara yakın olmayan her şeydir şeklinde tarif edilir. Yani bir şekilde yalnız ve yabancı kalmak kavrama nüfuz etmiş görünmektedir.⁶⁸ Tasavvufta da *vahşet* denilince yalnızlık, yabancılık, uzak olmak gibi bir takım anlamların iç içe kullanıldığını görüyoruz. Bu bakımdan kavramın yalnızlık anlamına üns, kişinin ruhundaki tedirginliğe denk gelen anlamına da sürûr kavramının zıtlık teşkil ettiğini düşündük. Serrâc’ın Semnûn’dan nakli ilk elden bize kavram hakkında bir fikir verecektir: “Sâdık fakîr, cahilin mevcûd ile ünsiyet kurduğu gibi mefkûd ile ünsiyet kurar ve cahilin mefkûddan vahşeti gibi mevcûddan vahşi olur.”⁶⁹ Başka bir ifade de üns ile ziddiyet net bir şekilde ortaya çıkmaktadır: “(Sebat ve sükûn ehlini) üns vahşetten, kurb da mesafeleri görmekten fânî kılmıştır.” Kelâbâzî’de ise vahşetin deruni boyutu görülür: “Kul Hakk’ın zuhurundan dolayı sırrından bir vahşetle vahşi olmadıkça tevhidî gerçekleştiremez.”⁷⁰ Kuşeyrî’de kavram üns ile irtibatlı olarak kullanılmıştır. Fakat buradaki kavramda uzak kalmakla alakalı bir olumsuzluk göze çarpar: “Gıpta edilen niceleri vardır ki hâlleri ters dönmüş, kötü amelleri arzulanmışlar; böylece üns halleri vahşete, huzûr halleri gaybete tebdil olmuştur.” Ebû Hamza Horasânî’den rivâyet edilen bir şîirde de vahşet ve ünsün zıt olarak kullanımını görürüz: “İçimde sana ait bir heybetten dolayı vahşet

⁶⁶ Hücûrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 566, 590.

⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, 59.

⁶⁸ Kavramla ilgili bk. Muhammed b. Mükerrer el-Afrîkî el-Mısri İbn Manzur, *Lisânü’l-arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), “vhş”, 6/368-371.

⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 151.

⁷⁰ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 77, 103, 224.

varken seni görüyorum ve sen lütfunla beni neşelendiriyorsun. Hüvcîrî’de de vahşet, üns ile zıtlık halinde kullanılmıştır: “İman Hakk ile üns ve O’nun gayrısından vahşettir.” Bunun dışında da Hüvcîrî muhtelif yerlerde üns ile zıt olarak kavramı kullanmaktadır.⁷¹

27. *Vecd/Vücûd/Mevcûd-Fakd/Mefkûd/’Adem/ Leysiyyet*: Zikredilen kavramların varlık-yokluk bağlamında bir zıtlıkla kullanıldığına şahit oluyoruz. Serrâc’ın şu ifadeleri bu görüşü destekler niteliktedir: “Mevcûd ve mefkûd iki zıt isimdir. Mevcûd ‘ademden vücûda çıkan, mefkûd da varlıktan yokluğa düşen şeydir. Zünnûn der ki: “Var olan kul için zikir olan mefkûda üzülme.” Aynı yerde Serrâc, ma’dûm kavramını da kullanır: “Vücûdu mümkün olmayan şeydir. Sen varlığı mümkün bir şeyi kaybettiğinde (‘ademte) o mefkûddur, ma’dûm değildir.” Bu tanımların tasavvufî bağlamı ise şu ibarelerde daha net ortaya çıkar: “Ârif mevcûdu ancak ‘adem ile tanır.”⁷² Yine *fakd* kavramı, klasiklerde, fenânın ileri dereceleri için de kullanılmaktadır. *Fakdü’l-fakd, fakdda fakdü’l-fakd ya da fakdda fakdın fakdı*.⁷³ *Leysiyyet* kavramına ise, Serrâc’ın Bistâmî’den bir rivâyetinde denk geldik ve varlık-yokluk zıtlığına uygunluğundan dolayı buraya aldık: “Yokluk meydanını (meydânü’l-leysiyyet) gözledim. On yıl boyunca orada uçtum. En sonunda o yokluktan, yokluğun içinde yoklukla oldum.” Cüneyd, bu sözü “fenâ içinde fenâ” barındıran anlamlara yormuştur. Akabindeki satırlarda da Serrâc, leysiyyeti fenâ ile irtibatlı ele almıştır.⁷⁴ Kelâbâzî de *vecd* ve *fakd* hâl olarak tanımlar: “Vecd ve fakd –kula ait olan ve Allah’la ilgisi olmayan- iki hâldir.” Yine bir şiirde, *cem’* ve *fark hâllerinin vecd ve fakd hâlini doğurduğundan bahsedilir: “Cem’ hâli onları yok etti (efkadahüm) ve fark hali onları var kıldı (evcedehüm).” Bu şiirin şerhinde ise Kelâbâzî, ‘adem (cem’ ‘adem hâlidir), vücûd (mine’l- ‘ademi ile’l-vücûd) kavramlarını da kullanmaktadır.⁷⁵ Kuşeyrî’de bahsi geçen manada zıtlık, Ebû Hasan Husrî’den (öl. 371/981) yapılan bir ri-*

⁷¹ Hüvcîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 196, 223-224, 362, 371, 400, 530.

⁷² Serrâc, *el-Lüma’*, 415-416.

⁷³ Serrâc, *el-Lüma’*, 424, 469.

⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 468-469.

⁷⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 89-90.

vâyette, vücûd ve 'adem kavramlarıyla ortaya çıkar: "Sûfî yokluğundan sonra var olmaz, varlığından sonra da yok olmaz."⁷⁶ Hücûvîrî'de de aynı zıtlıklar bulunur. Şu ifadeler zıtlığı göstermektedir: "Muvahhidin vakti ikidir. Biri fakd halinde diğeri vecd halinde. Biri visâl diğeri firâk makâmıdır.", "Fakr varlıksız bir yokluktur ('adem bilâ vücûd)." Yine Hücûvîrî yukarıda zikrettiğimiz Husrî'nin rivâyetini yorumlarken, kavramların sûfî açılımını da bizlere verir: "Beşeriyetten sıyrılarak cismani şahitler onun her şeyle alakasını keser, ya da beşeriyet bir kişide zâhir hale gelir ve dağınkılığı toplanır."⁷⁷

28. *Vecd/Vücûd/Tevûaciüd-Sahv*: Bir zıtlık halinde bulunmamakla beraber, bahsi geçen kavramlar, dört eserde de başlık halinde bulunurlar. Biz, vecdin salikte meydana gelen kendinden geçme haline istinaden, zıddını sahv olarak aldık.

296

OMÜİFD

29. *Zehâb-Huzûr*: Serrâc ıstılahların anlamları bahsinde *zehâbı* şöyle tanımlar: "Gaybet manasında fakat gaybetten daha kapsamlıdır. Müşahedenin tesiriyle kalbin duyulardan uzaklaşmasıdır. Sonra bu zehâb da gider ve zehâbdan zehâb olur." Serrâc yine Bistâmî'den, fenâ ile yan yana, *zehâb*, *zehâb ani'z-zehâb*, *zehâbü'z-zehâb* ibarelerini kullanmış ve kavramı şöyle tanımlamıştır: "Zehâb âriflerin kalbine bir uyarıdır."⁷⁸ Kelâbâzî'de ise zehâbın terminolojik tanımını Harrâz'ın ifadelerinde buluruz: "Fânînin alameti, Allah dışında, dünya ve ahiretten hazzının gitmesidir." Aynı sayfalarda Kelâbâzî, hazzın gitmesi *zehâbu hazz* tabirini tekraren kullanır.⁷⁹ Kavram Kuşeyrî'de, coşma vaktinin gitmesi olarak (*zehâbu vakt*) kullanılmaktadır.⁸⁰ Hücûvîrî'de de, "zehâbı olmayan huzûr", *bizehâbi hissihî*, *zehâb-ı hareket ve hiss*, *tab'ın zehâbı* (*zehâbu't-tab'i*) kullanımları mevcuttur.⁸¹ Bu manalarıyla biz kavramın zıddınının huzûr olabileceğini düşündük.

⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 315.

⁷⁷ Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 41, 55-56, 541.

⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 423, 470.

⁷⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 94-95-96.

⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 57.

⁸¹ Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 47, 414, 443.

3. Zıt Kavramların Anlamsal Zemini

Kanaatimize göre bahsi geçen zıt kavramların anlamsal zeminine dair bir makalenin ötesinde araştırmalar gerekmektedir. Çünkü zıt kavramların dünyasına kabaca baktığımızda bile, bu zıtlıkların kullanımı, sırf kavramsal gerekliliklerin daha ötesinde bir takım durumları işaret etmektedir. Sûfîlerin farklı ve hatta zıt karakter ve meşrepte olmaları, rûhî tekâmülün sistematik ve tedricî olarak inşa etme çabaları yahut kendi aralarındaki manevî hiyerarşiyi kurma yönündeki eğilimleri, rûhî tekâmül gerçekleş-tikçe zıtlıkların sûfîlerin dünyasında bilinenden farklı bir yönelim kazanarak bir uyuma dönüşme süreci gibi faktörler, bize göre ilk akla gelen ve önemli etkenlerdir. Şimdi bu etkenlere sırasıyla bakmayı deneyeceğiz.

3.1. Meşrep Farkı ve Zıt Kavramlar

Meşrep farkı ile biz sûfîler arasındaki farklı eğilimler, ruh halleri, dinî tutumlar gibi çeşitli ayrıştırıcı faktörlerin tümünü kastediyoruz. Zamana, coğrafyaya ve bizzat kişinin kendinden kaynaklı sebeplere bağlı olarak, sûfîler birbirlerinden farklı ve bazen de zıt tutumlar geliştirmişlerdir. Ve bu farklılık ya da zıtlık, bariz bir şekilde kullanılan kavramlara da yansımıştır.

Kanaatimize göre, zümreler seviyesinde ortaya çıkan meşrep farkının belirgin görüldüğü başlıklardan biri yaşanan coğrafyalardır. Genel bir çerçeve içinde söyleyecek olursak, coğrafyalar, sûfîlerin düşünce ve tasavvufî tutumlarında, farklı ağırlık merkezleri olarak belirginleşmiştir. Örneğin, Hücvirî eserinde, bir takım ekollerden ve bu ekollerin öne çıkan kavramlarından söz etmektedir. Tayfûriye sekr, Cüneydiye sahv, Harrâziye fenâ ve bekâ, Hafîfiye gaybet ve huzûr, Seyyâriye cem' ve tefrika ile anılıyorlardı.⁸² Bunlardan Bistâmî Horasan'ın Nişabur yolu üzerindeki Bistam, Harrâz Bağdat/Basra, Cüneyd Bağdat, İbn Hafîf Şiraz ve Ebû Abbas Seyyârî ise Merv'de faal idi. Bu durum bizi, tabii olarak kavram ve coğrafya arasında bir bağlantı olduğu, bazı akımların kendilerine

⁸² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 237-315.

has kavramlarla öne çıktıkları⁸³ ve klasiklerdeki kavram havuzunun farklı coğrafyaların kanallarıyla dolduğu fikrine götürmektedir.⁸⁴ Hücvîrî'nin açtığı yoldan ilerleyip klasiklerdeki coğrafya-kavram ilişkisine daha yakından baktığımızda da, -kesin ayrımlar, sayısal veriler olmamakla birlikte- belirgin bir dağılım görebiliyoruz. Bu bağlamda, dört klasik eserde, kavramların çıkış coğrafyalarını, iki büyük bölgeye indirgeyebiliriz: Bir yanda Merv, Nişabur, İran ve Horasan'ı, Büyük Horasan coğrafyasını⁸⁵ göz önüne alarak, tasavvufî yapının bir kanadı olarak kabul edebiliriz. Diğer yanda, aralarında kesin ayrım yapmanın zor olduğu Basra ile Bağdat'ı ve bu ekolün görüşlerini benimseyen sûfilere de diğer kanat şeklinde ayırabiliriz. Nitekim J. S. Trimmingham, tasavvufî yolları "Irak Geleneği" ve "Horasan Geleneği" olarak ikiye ayırırken de bu meşrep farklılığına

⁸³ Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 2.

⁸⁴ Kavramların coğrafi dağılımı meselesi, yalnız Hücvîrî'nin fırkaları anlattığı başlıkla sınırlı değildir. Bilakis, klasiklerde, farklı coğrafyalara ait ve zıt kavramları terminolojik bir zeminde kullanan pek çok sûfinin ismi geçmektedir. Biz ele aldığımız dört eserde, zıt kavramlarla doğrudan ilgili olduğunu düşündüğümüz çeşitli isimler tespit ettik. Bu isimler, farklı coğrafyalarda yaşayan ve tasavvufî düşüncesini ifade etmekte birbirine zıt kavramları tercih eden kimlikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada bu isimleri tek tek vermek makalemizin sınırlarını aşmaktadır fakat net bir şekilde söyleyebiliriz ki, farklı coğrafyaların sûfilere, farklı eğilimlere işaret eden birbirine zıt kavramlar tercih etmektedirler. Coğrafi farklılık konusuna değindiğimiz yerlerde bu bilgiyi dikkate alacağımızı belirtelim. Ayrıca, isimler ve bu isimlerin kullandıkları kavramların belirlendiği bir çalışma, tasavvufun terminolojik ve ilmi yapısını daha iyi anlamakta oldukça faydalı olacaktır diye düşünüyoruz. Bizim maksadımız bu noktada, sadece zıt kavramların coğrafyalara göre bir dağılım gösterdiğine işaret etmektir. Her bir coğrafyanın kendi içinde gösterdiği hususi etkenlerin bu kavramların doğuşundaki etkisi ise takdir edilecektir ki bir makalenin sınırlarını hayli aşacaktır. Elbette burada, Bağdat ve Basra'nın birbirine yakın karakterler sergilediklerini, Basra'nın biraz daha muhafazakâr olduğu, Horasan ve Nişabur civarının dinin zâhirinden ziyade bâtınına yöneldiği gibi genel hususları göz önünde bulundurmamak gerekir. Fakat bu hususların etkenleri ise daha kapsamlı bir konudur. Bu minvalde ilginç, zıt kavramların değişik coğrafyalarda ağırlık merkezi kazanarak tasavvuf terminolojisine dâhil olduğunu tespit ile sınırlı olduğunu belirtmek isteriz. Bu hususta şu eserlere bakılabilir. Mustafa Altunkaya, "Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 11/2 (2016), 136-145; "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. asırlar)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 17-23; Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 443-468; Alexander Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Kitap, 2020), 97-112.; Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmî Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtin", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 103-104.

⁸⁵ Altunkaya, "Horasân Tasavvuf Ekolü", 133.

dikkat çekmektedir.⁸⁶ Bu coğrafi ayırım ile uyumlu bir durum da kullanılan kavramların karakteridir. Abdullah Kartal da, sûfîlerin kullandıkları kavramlarla iki ana kola ayırdıklarını, bunlardan birinin *sekr*, diğerinin de *sahv* eksenli geliştiğini ifade etmektedir.⁸⁷ Denilebilir ki iki büyük coğrafyanın, farklı meşreplerle bir kavram havuzu oluşturmuşlardır. *Cem'-fark*, *hayret*, *hüzün*, *vahşet*, *bu'd-kurb*, *gaybet*, *sekr*, *zehâb*, *leysiyyett*, *kabz-bast* kavramları Horasan ekolü tarafından sıkça kullanılmıştır. Sürekli gelebe halinde gezen sûfîlerin kahir ekseriyeti de yine bu coğrafyanın sûfîleridir. Dikkat çekici bir unsur olarak, -ele aldığımız eserler özelinde- Horasan sûfîleri *bekâ* hakkında pek konuşmamışlar, *gınâyı fakra* üstün tutmamışlardır. Diğer taraftan Bağdat'a baktığımızda, *fenâ-bekâ*, *temkîn*, *üns*, *recâ*, *sükûn*, *sahv*, *sürûr* gibi daha çok sükûneti ifade eden kavramlarla konuştuklarını ya da örneğin fenâdan sonra bekâyı, sekrin yanına sahvı koyarak, Horasan meşrebinden bir kavramın devamını başka bir kavramla getirdiklerini görmekteyiz. Belirtelim ki, -elbette tasavvufî tanım ve gerekçelerle birlikte- gınâyı fakra üstün tutmak Bağdat ekolünün bir özelliğidir ki Bağdat ekolü, sahvı ya da daha temkinli bir tasavvufu önelemektedir. Bunun yanı sıra Bağdat'ın, kavramlara tasavvufun ilmî alt yapısını oluşturacak uzlaştırıcı tanımlar getirdiğini de görürüz. Fenâ kavramı Horasan taraflarını daya iyi tanımlarken, Bağdat, bekâ ile birlikte fenâyı, hem daha kabul edilebilir bir zemine çekmekte hem de karşıt bir kavramını ortaya koyarak bir şekilde denge sağlamak suretiyle terminolojik açıdan tasavvufun dilini de her iki hâl açısından inşa etme çabasına girişmektedir. Bu açıdan baktığımızda, Ebu'd-Derdâ zenginlerle düşüp kalkmaktansa bir köşkten düşüp parçalanmayı tercih ederken,⁸⁸ Bağdat'ın meşhur sûfî simaları, ya *fakr-gınâ* arasında tasavvufî bir uyum arıyorlar ve iki kavramı bütünleştiriyorlar, ya da gınâyı üstün tutabiliyorlardı.⁸⁹

⁸⁶ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, ts.), 30-31.

⁸⁷ Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l - Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 369.

⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.

⁸⁹ Cüneyd istiğnâ ve iftikârî birbirini tamamlayan iki halet olarak görmektedir. Ya da Kettânî, "Allah'a iftikâr sahih olunca, Allah ile gına da sahih olur." demektedir. Ruveym, Cerîrî, İbn

Genel tablo bu şekilde olmakla birlikte yetersizdir. Çünkü biz aynı coğrafya içerisinde de farklı meşreplerde sûfîlerin farklı kavramlara ağırlık verdiklerini görebiliyoruz.⁹⁰ Örneğin, Horasan’da melâmetiyye’nin temsilcisi Hamdûn Kassar’a ait bir menkıbede, Hamdûn ile Nuh adlı bir sûfînin, yamalı hırka giyme konusunda birbirlerinden farklı tavırlara sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁹¹ Yine aynı şekilde, Horasan ekolü ile farklı sayılacak bir tutumla Hamdûn, huzûru gaybetten önde tutmuştur. Hamdûn ve Ebû Hafs Haddâd halka vaazı şiddetle reddetse de Ebû Osman el-Hîrî vaaz taraftarıydı.⁹² Yahyâ b. Muâz da, hayatının çoğunu Nişabur’da geçirmiş bir sûfî idi ama onun görüşlerine baktığımızda, Bağdat ekolünün bir özelliği olan, kavramlara tasavvufî bir derinlik kazandırma eğilimini görebiliyoruz. Mesela fakrı tasavvufî bir derinlikle açıklayarak, kavramı bilindik fakirlikten, başka bir ruh halinin ifadesine getirmiştir: “Fakirlik fakirlikten korkmak, zenginlik ise Allah’a güvenmektir.”⁹³ Yahya b. Muâz’ın coğrafi yakınlığa rağmen, melâmî fikirlere karşı olması, Bağdat ekolüne yakın görünmesinde, acaba Cüneyd ile görüşmesinin bir etkisinin olup olmadığı ise şimdilik bir soru işaretidir. Fakat Muâz’da ortaya çıkan görünümün bize söylediği, coğrafyanın topyekûn bir meşrebi ifade için yetmediğidir.

300

OMÜİFD

Hücvîrî, gaybeti huzûrdan önde tutan bazı isimlerden bahsetmekte, Şirazlı bir sûfî olan Bündâr b. Hüseyin’in yanı sıra İbn Atâ, Hüseyin b. Mansûr, Şiblî, Ebû Hamza Bağdâdî gibi Bağdat’ta faal olan isimleri de gaybeti önceleyenler arasında zikretmedir. Oysa Cüneydî çizgide olan Hücvîrî, gaybette hicabın vahşetini, huzûrda ise keşfin rahatını görmekte

Atâ gibi isimlerin tanımları ise, kavramların felsefi tabanına doğru bir derinleşmenin olduğunu gösterir. Oysa Horasan ve civarının gınâya böyle bir vurgusunu göremiyoruz. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 67-68; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 304; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 119.

⁹⁰ Bu ayrım da, dinî-tasavvufî tutum, eğitim, farklı kültürel ortamlara ait olmak, sûfîlerin hayat hikâyelerinde özel durumlar ve görüşmeler gibi bir takım başlıklarda izah edilebilir. Biz burada sadece, meşrep farkını ifade eden durumlara değineceğiz. Bahsettiğimiz her bir sebebin ise ayrıca bir çalışma gerektirdiğini düşünüyoruz.

⁹¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 247.

⁹² Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, 108.

⁹³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.

ve Cüneyd çizgisine uygun olarak, huzûru önelemektedir.⁹⁴ Bağat ekolünün kendi içindeki bu ayrımlarını sıklıkla görmek mümkündür. Nitekim Cüneyd'in Şiblî'nin hâllerini son tahlilde sağlıklı bulmadığını şu ifadelerden anlayabiliyoruz: "Şiblî (sekr halinde) sermesttir. Sekr halinden ifakat bulup kendine gelse; ondan kendisinden istifade edilen bir imam meydana gelir."⁹⁵ Şiblî, Hüseyin en-Nûrî, Harrâz sıkça vecde gelen isimler iken, Cüneyd "İlmin ziyadeliği vecdin ziyadeliğinden daha iyidir." demektedir.⁹⁶ Cüneyd'in önde gelen müridlerinden Ebû Muhammed Cerîrî (öl. 321/933) ile Cüneyd arasındaki vecd diyalogu da meşrep farkının coğrafi faktörü aşan sebepleri ihtiva ettiğine dair iyi bir örnektir. Zira Cüneyd, vecd hâlini bir şekilde kontrol edebilirken, Cerîrî, kimsenin olmadığı zamanlarda vecdini salıverdiğini söylemektedir.⁹⁷ Bu örnekler, Cüneyd, Hallâc, Şiblî, Nûrî, Harrâz gibi isimler üzerinden çoğaltılabilir. Fakat anlaşılabilir ki, coğrafi bölgeler, zıt kavramların dağılımında bir ağırlık merkezi olarak görülüyor olsa da, sûfiler arasındaki meşrep farkını belirlemede eksiktir ve daha geniş çapta etkenlerin hesaba katıldığı bir tetkik çok daha faydalı ve açıklayıcı olacaktır. Çünkü klasiklere baktığımızda, sûfilerin ittifak halinde oldukları konuların yanı sıra, pek çok konuda da ihtilafa düştüklerini, meşreplerine ya da yaradılışlarına göre bir yol tuttıklarını⁹⁸ rahatlıkla görebiliriz.

Meşrep farkını doğuran etkenlerin çeşitliliği ile birlikte, bu farkın bariz bir kabul etmemeye varan ihtilaflar doğurduğu sonucunu da burada ifade etmek gerekir. Tabir caizse bu, meşrep farkının keskin ve reddiyeler içeren bir yönüdür. Birkaç örnek ile bu keskin farklılaşmayı izaha çalışalım. Nişabur-Horasan tasavvuf düşüncesinin yayılmasında önemli bir isim olan Ebû Osman el-Hîrî, Şah Şücâ Kirmânî'nin (öl. 270/883) sohbetinde bulunmak istediği zaman, Kirmânî onu, Yahyâ b. Muâz'ın sohbetinde bulunduğu gerekçesiyle meclisine almamış ve şöyle demişti: "Senin

⁹⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 312-313.

⁹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 381; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 468-469.

⁹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 379-381.

⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 97.

⁹⁸ Bu hususta Hücvirî şöyle der: "İmdi kulum bulmuş olduğu şey kendi meşrep ve zevkenden başka bir şey değildir." Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 468.

tabiatın recâ ve ümitle beslenmiştir. Yahya ile sohbet etmiş bulunuyor-
sun, o recâ makamına sahiptir, bir kime recâ meşrebini ele geçirse o ta-
savvuf yolunu benimseyemez.”⁹⁹ Zannediyoruz, Haddâd’ın da bir kere-
sinde Hîrî’yi meclisinden kovması,¹⁰⁰ onun sohbe olan düşkünlüğü ile
alakalı olabilir. Diğer taraftan Bağdat’ta da, Şiblî, Semnûn b. Hamza (öl.
298/911) ve Hüseyin en-Nûrî, mahabbet anlayışlarıyla sahvdan ziyade
sekr ekolünün özelliklerini andıracak bir şekilde vecde ve fenâyâ önem
vermeleri¹⁰¹ sebebiyle Bağdat’ta adeta küçük bir zümre haline gelmişler-
di.¹⁰² Cüneyd’in ise ilmin ziyadeliğini vecdin ziyadeliğinden öne koyan
tavrından onların bu durumunu pek de tasvip etmediğini anlıyoruz. Zira
Şiblî’ye bir keresinde şöyle demişti: “Ya Ebâ Bekir! Benim sana acıdığım
durum bu. Bu ızdırap, rahatsızlık, hiddet, şaşkınlık ve şatah mütemek-
kinlerin ahvali değildir. Bunlar bidayet ehline ait hâllerdir.”¹⁰³ Yine bir
gün Cüneyd, Şiblî’ye, “ne diyorsun?” diye sormuş, Şiblî de “Allah diyo-
rum.” deyince, “hadi git, Allah selamet versin!” demiştir. Serrâc Cü-
neyd’in bununla, Allah sana bu sözünden selamet vermezse halin çok
kötüdür demek istediğini ifade etmektedir.¹⁰⁴

302

OMÜİFD

Cüneyd’in talebesi Ebû Bekr Vâstî, üstü kapalı bir tasavvufî dil kul-
landığı için Bağdat’ta tutunamamış, önce Horasan’a ardından da Merv’e
gitmiştir. O bir yandan Bağdat’tan gitmek durumunda kalmış bir yandan
da Horasanlı sûfilerin terbiye metotlarını da benimsememiş ve bunu Mec-
cusilerin metodu olarak görmüştür. Bu keskin reddiye elbette ki Ebû Os-

⁹⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 197-198.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 65.

¹⁰¹ Şiblî ve Nûrî bu konuda iyi bir örnektirler. Şiblî süreklî heybet, galebe, kalak, mahv, vahşet hâllerinde bulunuyor, kaşlarını yoluyor, vecde kapılıyor ve bu tercrübelerin oluşturduğu lisanı sıklıkla kullanıyordu. Nûrî de bir gün vecde gelip bir kamışlığa koşunca, burada yaralanıp vefat etmişti. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 97, 432; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 77, 111; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 96, 109; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 433; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018), 100.

¹⁰² Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, 72.

¹⁰³ Serrâc, *el-Lüma’*, 488.

¹⁰⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 488.

man'ın talebelerini dehşete düşürmüştür. Fakat Vâsıtî bu sebeple mürîdlerini Horasan ziyaretleri hususunda uyarmıştır.¹⁰⁵

Son olarak, Tayfûrîler ve Cüneydîler arasında belirginleşen zıtlıkla bu bahsi noktalayalım. Tayfûrîler sahvı, beşeri bir sıfat olması dolayısıyla Allah ile insan arasındaki en büyük perde olarak görürler ki bu sahvı bir bakıma sûfiyâne meşrebin dışına iten bir yaklaşımdır. Cüneydîler ise sekri bir afet mahalli olarak görürler. Nitekim Cüneydî çizgide olan Hüc-vîrî'nin şeyhi, sekri çocukların oyun oynadıkları saha, sahvı ise erlerin fenâ bulduğu bir alan olarak düşünmektedir. Bu hususta Hüc-vîrî de şunları söyler: “Şu halde bir âfet olarak görülen bir sahv bile, âfetin ta kendisi olan bir sekrden daha iyidir.”¹⁰⁶

Coğrafi bir dağılımla kendini gösteren ve fakat aynı mecliste, aynı ekolde bulunan sûfilere dahi sirayet etmiş olan meşrep farkı, ilk elden onların birbirlerini redde varan bir tezat içermektedir ve bu da onların konuştuıkları, önem verdikleri ve hayatlarında uyguladıkları kavramların meşreplerine göre şekillenmesine –bir başka ifadeyle zıt kavramların oluşmasına- sebep olmuştur. Zamanla tasavvufî düşüncenin gösterdiği gelişim ve açılım, meşrep farkının da tesiriyle birlikte, doğrudan zıtlığı ya da kabul etmeme tepkisini aşarak sûfiler arasında manevî bir hiyerarşinin oluşumuna ve bu hiyerarşi içinde zıt kavramların, sûfinin bulunduğu mertebeye göre kullanılmasına da yol açmıştır. Bu bahiste bu konuya odaklanacağız.

3.2. Manevî Hiyerarşi, Tedricîlik ve Zıt Kavramlar

Zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişteki gelişim, aynı zamanda, zâhid karakterinin de sûfi ya da ârif karakterine dönüşümü anlamına gelmektedir. Öyle ki bu dönüşüm, sûfiler arasında konu edilmiş ve zâhidin mi sûfinin mi daha üstün olduğu tartışılmıştır. Bu durum, her iki karakterin manevî açıdan seviyesi ve rûhî olarak yönelimleri ile ilgilidir.

¹⁰⁵ Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 232-235; Hüc-vîrî, *Hakikat Bilgisi*, 217; Knsyh, *Tasavvuf Tarihi*, 111-112.

¹⁰⁶ Hüc-vîrî, *Hakikat Bilgisi*, 249-250.

Mesela Bistâmî'ye göre zâhid dünyada kerâmeti ahirette makâmı isterken, ârif himmetinin Hakk'a yönelmesinden dolayı dünyada imanın bekâsını ahirette ise affi ister.¹⁰⁷ Daha sonra Abdurrahmân Câmî, zâhidlerin cenneti istemelerini Allah ile aralarında bir perde olarak gördüğü için yalnız Allah'a yönelen sûfînin zâhiddan manevî mertebede üstün olduğunu bir kaide halinde belirtmiştir.¹⁰⁸ İlk elden, zâhid sûfî arasında ortaya çıkan bu mertebe ayrımını biz çalışmamızda *manevî hiyerarşi* olarak adlandırıyoruz. Daha sonraki dönemde, bu hiyerarşik yapı, zâhid ile sûfî arasındaki bir kıyaslamadan çıkıp, bizzat ta ilk başlardan itibaren kendi ilimlerini "seçkin ve üst" bir ilim olarak görme eğiliminde olan¹⁰⁹ sûfîler arasında da gözetilen bir sistem halini almıştır. Buradaki hiyerarşik yapı, sûfî ve zâhid gibi iki farklı karakterin ayrımı değil, sûfî yahut ârif olarak müşterek isimle anılan karakterler arasındaki bilinç düzeyi farkı ile ilgili olmalıdır. Bizi ilgilendiren ayrım noktası da daha çok burasıdır. Fakat belirtmek gerekir ki, zıt kavramlar söz konusu olduğunda, manevî hiyerarşinin herkes tarafından kabul edilen bir sistematığı yoktur; her zümre ya da sûfî kendi meşrebini daha üstün görebilir.

304

OMÜİFD

Esasında sûfîlerin tercih ettikleri kavramlar, bir bakıma onların bu kavramları manevî olarak daha üstün gördüklerine de bir delil olarak kabul edilebilir. Fakat her bir zıt kavram için bu nevi bir hiyerarşik yapı olduğunu da söylemek güçtür. Bu sebeple, sûfîlerin düşünce dünyasında, manevî hiyerarşi tesisini genel hatıyla ortaya koymak ve bu minvalde zıt kavramlara dair bir bakış açısı geliştirmek daha isabetli olacaktır. Biz en genel haliyle, manevî hiyerarşi için şu tanımla hareket edeceğiz: Bir sûfînin içinde bulunduğu hâlin yahut bir zümrenin benimsediği yöntemin veya kavramın, -bilinç düzeyi, tasavvufu yaşama biçimi, Hakk katındaki mertebesi vb. veçhesinden- diğer sûfî ve zümrelerden üstün kabul edilmesidir. Bu üstünlük, sûfî düşünce geliştikçe çeşitli mantık ve gerekçelerle dile getirilmiştir. Bu bağlamda biz manevî hiyerarşiyi, klasiklere kabaca baktığımızda bile görebiliriz. Örneğin, Serrâc, eserinde, bilhassa

¹⁰⁷ Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Kahire: Dârü'l-fikr, 1988), 10/37.

¹⁰⁸ Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (Kahire, 1989), 18.

¹⁰⁹ Demirli, "Tasavvuf'un Meşruyet Arayışı", 237.

makāmlar bahsinde, hemen her kavramı, bir takım manevî mertebeleri ve ilerleyişi dikkate alarak açıklar. Aynı durumu, diğer eserlerde de görmek mümkündür. Pek çok kavram, bünyesinde manevî bir hiyerarşiyi barındırmaktadır.¹¹⁰ Serrâc, *fakr* bahsinde, fukarayı, *mukarrebler*, *siddîkler ve kanaat ehli* olarak üçe ayırır. Yahut Kuşeyrî tevbe, bidayet ehlinin tevbesi olan tevbe, ortada bulunan için inâbe, nihayette olan için ise evbe olarak sınıflandırmıştır.¹¹¹ Bu yaklaşımın zıt kavramlarda da tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Buradaki fark, zıtlıklara konu olmayan ve tevbe, tevekkül gibi kavramlarda hiyerarşik yapı –görece- belirli iken, zıt kavramlarda, hiyerarşi meşrebe göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu durumu meşrep farklarının bir üstünlük anlayışına dönüşümü olarak da düşünebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz, Hücvîrî'nin şeyhinin sekri bir çocuk oyunu sahası, sahvı da er meydanı olarak görmesi, sahv sahiplerinin mertebe olarak daha üstte görüldüğüne iyi bir örnek teşkil etmektedir. Diğer yandan Tayfûrîler sahvı Allah ile arada perde olarak kabul etmişlerdi ki, onlara göre sekr sahibi bu perdeyi yırtmış ve daha yüksek menzillere yükselmiştir. Zira manevî hiyerarşik yapıya dair ibarelerin altında, adeta Tayfûrî-Cüneydî meşreplerin ya da sekr ve sahva taalluk eden kavramların mücadelesini görmekteyiz. Örneğin Cüneyd, Bistâmî'nin şatahatını yorumlarken, onun manevî olarak yüksek menzillerde bulunduğunu ve vecd denizinde müstağrak olduğunu, ancak anlattığı şeylerin ise *bidâyât* olduğunu söylemiştir. Burada Cüneyd, Bistâmî'yi kabul edip onu yüce makāmlarda görmekle beraber, bir manevî hiyerarşi mantığı içerisinde, muhtemelen kemale ermemiş bir mertebede olduğunu da düşünmektedir. Nihayet daha açık olarak da şunları söylemiştir: “Bâyezîd, hâlinin büyüklüğüne rağmen bidayet hâlinde çıkamamıştır. Ben ondan hâlinin kemal ve nihayete erdiğine dair bir kelime duymadım.”¹¹² Şiblî de aynı şekilde Bistâmî için, yanımızda olsa, bizden bir çocuğun eline teslim

¹¹⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 74-75.

¹¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 126; Ayrıca, sûfilerin, zıt bakış açılarının da tesiriyle, kendi aralarında yaptıkları sınıflandırmalar hakkında daha geniş bilgi için bk. Betül İzmirlî, “İslâm Düşünce Tarihinde Sûfler Hakkındaki Tasnif Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 453-473.

¹¹² Serrâc, *el-Lüma'*, 460, 479.

olurdu derken, Cüneyd de Şiblîye, “Seninle ekâbir arasında şu sorduğun soruda on bin makâm var, ilki de sende görülen mahvdır.” demiştir.¹¹³ Bu girift hiyerarşik yapıda, sekr eksenli kavramların temsilcisi Bistâmî, yine aynı eksenli kavramlarla konuşan Şiblî tarafından da manevî bir mertebe düşüklüğü ile anılırken, Cüneyd, her ikisinde de bir noksanlık görmektedir. Mesela, *mahv* kavramı, tabir caiz ise, merdiven basamaklarının ilkidir ki, Cüneyd’e göre aşılması gereken basamaklardan sonra ulaşılacak olan makbul ruh hali de *sahv* olsa gerektir.

Buna mukabil, Bağdat’ta bir grup Şiblî’yi görünce “bu mecnundur” demişlerdi. Şiblî ise onlara, deliliğinin mahabbetten, onların sıhhatinin ise gafletten olduğunu, bu meyanda divanelik *kurb*, sıhhat ya da *sahv* ise bu’d olduğu için, Allah benim deliliğimi, sizin de sıhhatinizi artırsın demiştir.¹¹⁴ Benzer bir rivâyet de Nûrî’den nakledilir. Nûrî Bağdat’lı olduğunu ve Ebû Hamza Bağdâdî’nin sohbetinde bulunduğunu söyleyen bir mürîde şöyle demiştir: “Bağdat’a dönünce Ebû Hamza’ya söyle, bizim kurbu’l-kurb dediğimiz bu’du’l-bu’d imiş.”¹¹⁵ Burada Nûrî mevcut bulunduğu menzilin bir öncekinden daha yüksek buluyor ve bunu da hala aynı makâmda olduğunu düşündüğü Ebû Hamza’ya haber veriyor olmalıdır.

Hücvîrî, kahr-lütf bahsinde Bağdatlı iki sûfiden bahsetmektedir. Biri kahr sahibi biri lütf sahibi olan bu iki sûfî, birbiri ile hâllerinin üstünlüğü konusunda mücadele içindedirler. Her biri, kendi hâlinin diğerine nazaran üstün olduğuna inanmaktadır.¹¹⁶ Bu rivâyetin arka planı, erken dönemde sûfîlerin belli kavramlara odaklanarak tasavvufî hayatlarını belirlediklerini ve benimsedikleri kavramların, zıddı olan kavramlara göre, manevî açıdan bir üstünlüğü olduğuna inandıklarını göstermesi açısından kayda değerdir.

¹¹³ Serrâc, *el-Lüma’*, 479, 487.

¹¹⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 218.

¹¹⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 85.

¹¹⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 435.

İsimler üzerinden yürütülen manevî hiyerarşi belirlemelerinin dışında, klasik eserlerde, konumuz olan kavramlara baktığımızda da, sûfî erbabın hangi hâlde daha üst bir mertebede olacağına dair pek çok ibareyi bulabiliriz. Birkaç örneği zikrelelim: Kuşeyrî, sûfîlerin en aşağı tabakasının tecellî hâlinde yaşadığını ve onlar için setrin bela olduğunu, havasın ise sekr ve sahv (tiş ile ayş) arasında bulunduğunu belirtir.¹¹⁷ Kelâbâzî, sahvı sekrden daha mükemmel görmektedir.¹¹⁸ Kuşeyrî de, tasavvufa yeni giren müntehi için havf ne ise ârif için kabzın; müntehi için recâ ne ise ârif için bastın o olduğunu dile getirir. Heybet ve üns ise kabz ve bastın üstünde iki derecedir. Hücvîrî de aynı ayrımı, ârif-mürîd olarak yapar.¹¹⁹ Serrâc'a göre ise kabz marifetten başka fazileti olmayan ârifin, bast ise Allah'ın genişlik verdiği ve hıfzı altına aldığı ârifin sıfatıdır.¹²⁰ Yine Serrâc, sekr ve sahvın, gaybet ve huzûrun üstünde, daha kâmil hâller olduğunu söyler.¹²¹ Saîd İbn Arabî'den bir rivâyet ise, zıt kavramlarda zikrettiğimiz vahşetin, kurtulunması gereken bir hâl olduğunu ve onun makbul olan mukabilinin ne olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: "Allah seni kurb ile mesafeden, üns ile vahşetten fânî kılsın." Aynı sûfî, vecdde sükûn ve temkînin daha faziletli ve kâmil olduğunu belirtmiştir. İbn Atâ ise, farklı kavramlarla Arabî'ye zıt bir fikirdedir ki ona göre huzûrdan gaybete geçmeyen Hakk şahidi ile olmaz.¹²² Benzer bir görüşü de Abdullah b. Mübârek dile getirir: "Onun dostlarının kalbi sükûn bulmaz, zira sükûn onlar için haramdır."¹²³ Manevî bir hiyerarşinin sûfîler tarafından gözetildiğine dair bu örnekler klasiklerde oldukça fazladır. Tarihi süreçte oluşan zıt kavramların, sûfîlerin buldukları rûhî mertebelerle irtibatlı olarak ele alındıkları bu rivâyetlerde ortaya çıkmaktadır. Bir sûfînin hakkında konuştuğu ve tecrübe ettiği kavram, zıt bir kavramla aşılmış, diğer

¹¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 110.

¹¹⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 86.

¹¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 94; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 433.

¹²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 419.

¹²¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 419.

¹²² Serrâc, *el-Lüma'*, 285, 315, 383.

¹²³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 164.

kavram ise ya aşılması ya da temkinli yaklaşılmaması gereken bir hâl olarak alt bir mertebede kalmıştır.

Bize göre bu durum, örnek olarak aldığımız dört eserde, teorik bir yapının kurulması adına da olsa gerek, kavramların –manevî hiyerarşiden farklı ve hiyerarşi düşüncesini aşmış olarak- *tedricî* bir yapıya bürünmesi ve böylece, zıt da olsa, her bir kavramın, tasavvufun terminolojik havuzunda yerini alması sonucunu da doğurmuştur. Buradaki durum, bir sūfînin mertebesi ile mutabık olarak ve fakat ilerlemeye dayalı bir *tedricî*liklidir. Hâl başlığında Kelâbâzî, bu durumu, her makâmın bir başlangıç ve bitiş noktası olduğu ve her makâmda da kabul ya da reddedilen hususlar bulunduğu, bu yüzden bir makâm için kabul edilen bir şeyin başka bir makâmda reddedilebileceği şeklinde formüle etmiştir.¹²⁴ Yani bir sonraki makâm ile bir önceki makâm aynı kabulde olmayabilir. Fakat ifade etmek gerekir ki Kelâbâzî’de hiyerarşik yapıda izah etmeye çalıştığımız yapıdan farklı olarak, tesis edilmiş bir ilerlemenin ilkesel ifadesi vardır. Hiyerarşide, tercihlere dayalı olarak bir kavramı yaşamak, buna göre rûhî bir mertebede yer almak ve bunun üstünlüğüne vurgu varken, *tedricî* yapıda, kavramların tasavvufun teorik yapısı gereğince, bir diğerine zemin hazırlaması vardır. Denilebilir ki, sekr yahut sahv kavramlarının mensuplarınca benimsenmesi ve manevî hiyerarşide üst bir menzilde görülmesi ile örneğin bir Kelâbâzî’de değerlendirilmesi farklılık arz eder. Kelâbâzî, her iki tarafın fikri yapısını tasavvufun bütününe taşımakta ve kavramları *tedricî* ve sistematik bir yapıya dâhil etmektedir. Yani *tedricî* düşünce, zıtlıkları bu kez bir ilerlemenin unsuru olarak ele almış görünmektedir. Sözelimi klasiklerde, sekr ve sahv kavramları birlikte kullanılmıştır. Oysa bu zıt çift, bir teorisyenin, iki farklı durumu izah etmek isteği üzerine ortaya çıkmamıştır. Hatta kavramların çıkış coğrafyalarına ve zamanlarına baktığımızda da bir uzaklık görürüz. Farklı düşünce mekanizmalarını ve meşrepleri ifade eden bu kavramlar, klasiklerde ise, bir arada ve adeta, ruhun tabii birer görünümü ve hâli olarak, teorik bir düzleme, *tedricî* bir kıvama taşınmıştır.

¹²⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 60.

Biz bu yapının bariz örneklerini Serrâc'da bulabiliriz. *el-Lüma'*da her bahsin sonunda, o kavramın takipçisi olan kavramın hangisi olduğu ifade edilir. Zıt kavramlar özelinde konuya baktığımızda kurb havf hâlini gerektirirken, havf da recâ haline bağlıdır. Ve recâ da şevki gerekli kılar. Fenâ ilminin evveli ise bekâ hakikatlerine ermektir. Yahut kabza göre bast bir derece üsttedir.¹²⁵ Bu, tasavvufun aslı olan manevî ilerleyişin de usulüdür. Kelâbâzî'ye göre, sekrden sonra sahv, gaybetten sonra şuhûd, cem'den sonra tefrika, fenâdan sonra bekâ gelir.¹²⁶ Bu sonradan geliş, tedricî olarak ilerleyen bir sistemattikten kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî de tedricî bakışla kavramlara yaklaşmaktadır. Heybet ve üns kabz ve bastın üstünde olmalarına karşın, yine de eksiktirler ve temkîn ehli olanlar bu değişken hâlleri aşmışlardır. Kabz ve bast da sakınılması gereken hâllerdir, zira daha üstteki bir hâl olan istihlâke göre bu ikisi de mahrumiyettir. Tevâcüd vecd hâlinin başlangıcı, vücûd ise vecd hâlini aşanların yükseldiği mertebedir. Vücûd sahibinin sürekli bir sahv ve mahv hâli vardır ve bunlar daima birbirini izlemektedir. Hakk ile sahvı galip olunca da kul, Rabbi ile hareket eder. Cem'u'l-cem', cem'den sonra gelir ve ondan üstündür. Fakat bundan sonra da fark-ı sâni gelir ki bu da kulun sahv hâline dönüşüdür. Aynı minvalde fenâdan sonra bekâ, gaybetten sonra huzûr, sekrden sonra sahv, telvînden sonra temkîn, bu'ddan sonra kurb gelir.¹²⁷ Hücvîrî'ye göre de, sekrin nihayeti, sahvın bidayetidir; gaybetin devamı huzûr ve nefyin takipçisi isbâttir. Temkîn ise telvînin ortadan kalkmasıdır. Hücvîrî, Cüneyd ile çöldeki bir gencin hikâyesini nakleder. Cüneyd, gence neden orada oturduğunu sorunca genç, bir vaktinin olduğunu ve orada kaybettiğini, on iki yıldır orada bu kaybın üzüntüsünü çektiğini söyler. Cüneyd'in duasıyla genç vaktini bulur fakat Cüneyd genci yine aynı yerde görür ve neden hala orada olduğunu sorar. Genç de, vahşet ve sıkıntı hâlinde iken bile orada karar kıldığını, şimdi ise sürûr¹²⁸ ve üns bulduğu bir yeri terk edemeyeceğini söyler.¹²⁹ İlginçtir ki

¹²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 85-93, 275, 419.

¹²⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 86-88, 96.

¹²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 95-99, 101, 104, 105-106, 113, 115.

¹²⁸ Çeviride neşe olan kavram, orijinal metinde *sürûr* olarak geçmektedir. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 542.

derviş aynı yerdedir ama ilk bulunduğu vahşet, sıkıntı hâli, Cüneyd'in himmetiyle sürûr ve ünse doğru tedricî bir ilerleme göstermiştir. Bir alt mertebedeki hâline karşılık vahşet kullanılmış iken, ilerleme sonucu ulaşılan kavram, sürûr ve üns olmuştur.

Sûfiler arası ilişkilerde ortaya çıkan manevî hiyerarşi düşüncesi, öyle görünüyor ki, klasiklerin tedvini ile birlikte tedricî bir yapının parçasına dönüşmüştür. Ele aldığımız eserlerden aynı döneme ait olan *el-Lüma'* ve *et-Ta'arruf*'un bile, tahmini olarak Cüneyd-i Bağdâdî'den otuz-kırk sene sonra yazıldığı göz önüne alınacak olursa, vaktiyle zümreler arası tercih-lere konu olan zıtlıkların teorik bir zemine taşındığını ve tam bu noktada, Cüneydî ekolün sahv eksenli kavramlarının klasiklerde baskın bir şekilde hâkimiyet kurduklarını söylemek mümkündür. Bunun sebepleri de ayrıca tartışılabilir ama Cüneydî çizgi ile ortaya çıkan kavramların daha kâmil hâlleri öne sürmeleri, dengeleyici bir fonksiyon icra etmeleri ve klasiklerin, tasavvufî kavramları dinin sınırlarında tutma eğilimlerinde sahv eksenli kavramların oldukça önemli bir işleve sahip olmaları ilk akla gelen etkenlerdir. Nihayetinde diyebiliriz ki, klasikler, evvelki sûfilerin kullanmış oldukları kavramları ve oluşan zıtlıkları, bir sistematîği ve bütünü oluşturan elzem unsurlar haline getirmeyi başarmışlardır. Elbette burada, her kavram için geçerli bir tedricîlikten bahsedemeyiz. Bu durum, sûfilerin, sübjektif düşüncelerine, bireysel tecrübelerine göre şekillenmektedir. Bu açıdan, biz, bahsi geçen bu yapıyı, tasavvuf düşüncesinin kendi sistematîği dâhilinde düşünülmesi ve genellemelere karşı temkinli yaklaşılması gerektiğine inanıyoruz.

3.3. Zıtlıkların Uyumunu

Yukarıda değindiğimiz teorik yapı içerisinde, zıtlıklar aynı zamanda bir uyum ve ahengin de iki boyutu olacak şekilde klasiklerde anlamsal bir muhteva kazanmaktadır. Burada zıtlık ile uyum arasında bir çelişki var gibi görünebilir. Fakat klasiklerin düşünce yapısına göre, zıt kavramlar esasen, aynı hedefe giden farklı yollar gibidir. Dolayısıyla, görünür olan

¹²⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 251, 312, 428, 431, 437.

çelişki, daha yakından bakınca tekâmül için elzem olan bir uyuma dönüşür. Bu uyumun sağlanabilmesi için zıtların karşıtı ile var olması gerekir.¹³⁰ Sûfî teorisyenler bu uyumu çeşitli faktörleri göz önüne alarak ortaya koymuşlardır. Her şeyden önce sûfîler, insanın muhtelif ruh hâlleri ile mevcut bir varlık olduğu hakikatini kabul etmişler ve hâllerindeki farklılık ve zıtlıkların bir yanını da bu yaradılış özelliğinin oluşturduğunu hesaba katmışlardır. Yani sadece, farklı mecralarda ortaya çıkan, manevî hiyerarşi çerçevesinde düşünülen bir zıtlık, tasavvufî terminolojiyi bu anlamda tam olarak karşılamamaktadır. Bütün kavramların tecrübe edicisi olan insanın bizzat kendisinin de bu zıtlığa imkân sağladığı fikri, tasavvufun ilmî açılımında yerini almıştır. Kuşeyrî kalbe gelen vârid esnasında hâlin değişmesini yahut sükûn hâlinde kalabilmeyi, bir yandan vâridin gücüne bağlarken, bir taraftan da sûfînin rûhî kuvvetlerinin durumuna bağlar. Eğer sûfî zayıfsa, vârid ondaki hâlleri değiştirir, güçlü ise sûfî sükûn hâlinde kalır.¹³¹ Hücvîrî, “erbâb-ı ahvâl”in bir cem’ biri de tefrika olmak üzere farklı hâllerde namazlarının kemâle erdiğini belirtmiştir. Hücvîrî, burada, kitabında genelde yaptığı üzere farklı meşreplerin tercihlerine dayalı olarak bir seçimden değil, sûfîlerde muhtelif ruh hallerinin baskın olabileceği ilkesinden hareketle bu ayrımı yapmıştır. Hatta farklı ruh haline göre kavramın ağır basması aynı sûfîde de cereyan edebilir. Hücvîrî, Hasan b. Şem’ûn’un bekâ ile ilgili bir keşf hâlinde iken fakrı safvete, fenâ ile ilgili bir keşf hâlinde iken de safveti fakra tercih ettiğini ifade etmektedir. Zannediyoruz bu durumun sebebi, Mansûr b. Ammâr’ın (öl. 225/840) insan ruhuna dair yaptığı tanımda saklıdır: “Yaratmış olduğu kalplere gelince, tüm kalplerden her birine muhtelif bir manâ başka bir irade ve farklı bir arzu tevdi etmiştir.”¹³² Dolayısıyla muhtelif ruh hallerinin varlığı muhtelif yöntemleri de gerekli kılar sabitesinden hareketle, zıtlıklar, esasında aynı amaca yönelik olmaları dolayısıyla bir uyum ve ahengin parçaları olmaktadır. Bu uyum ve ahenk iki şe-

¹³⁰ Nitekim Izutsu’ya göre, bu tarz aynı sistemin parçası olan kavramlar, zıtları ile daha iyi anlaşılabilirler. Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 105-106.

¹³¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 114.

¹³² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 119,190, 364.

kilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi, her iki kavramın, esasında yekdiğeri ile derinde aynı olduğunun kabulüdür. Vaktiyle bir ayrışmaya tabi olan kavramlar, klasiklerin teorik bakış açısıyla, zıtlığın, derinlerdeki aynılığı ile birbirine kaynaşmaktadırlar. Klasiklere baktığımızda, bazı zıt kavram çiftlerinde bu düşüncenin yansımalarını görebiliriz. Kelâbâzî, fenâ-bekâ bahsinde, kavramları tedricî olarak ele almakla beraber, diğer yandan, onların buluştukları anlamsal zemini de ortaya koyar. Kulun, Allah'ı tazîm ile bâkî olması demek, aynı zamanda, O'nun dışındaki şeylerin tazîminden de fânî olması anlamına gelir. Bir yanıyla maddeden fenâ, Allah ile bekâ demektir. Bu bakış açısıyla kavramlar birleşir ki Kelâbâzî aynı bahiste bu mantığı diğer kavramlara da uygular. Bazı sûflilere göre, cem'-tefrika, fenâ-bekâ, gaybet-şuhûd, sekr-sahv gibi zıtlar aynıdır. Mesele fenâ aslında bekâdır ve diğerleri de birbirleri için öyledir. Kendinden fânî olan Hakk ile bâkî olur, cem' hâlinde bulunan esasen madde ile tefrika hâlinindedir.¹³³ Kuşeyrî de fenâ-bekâ, mahv-isbât, kurb-bu'd zıt çiftlerini aynı mantıkla değerlendirmiştir. Birinde kulun kendinden fenâsı Hakk ile bekâsı anlamına gelirken, diğerinde yerilen fiillerin mahvı ile yerine övülen fiillerin konulması olan isbâtın aynılığı vardır. Yine halktan bu'd, Hakk ile kurb anlamına gelir.¹³⁴ Hücûvîrî ise cem' ve tefrikayı, birbirine zıttır ve ikisi bir arada olmaz diye izah eden bir sûfînin görüşünü kabul etmemiş ve tıpkı ışığın güneşten ayrı olmadığı gibi, cem' ve tefrikanın birbirinden ayrı olmadığını belirtmiştir. Çünkü bunlar birbirlerini tarif eden ve aynı zamanda birbirlerini gerekli kılan kavramlardır. O da, diğer müellifler gibi, fenâ-bekâyı bu bağlamda izah etmiş ve bir aynılık görmüştür. Örneğin, nefsinden gaip olan kul Hakk'ın huzûrunda bulunur.¹³⁵

İkinci faktör ise, zıt kavramların uyumunda bir yandan bu aynılık varken, aynı zamanda bazı zıt çiftlerin de mutlaka bir arada bulunması gerektiği fikridir. Bir bakıma kavram zıddını tamamlamakta, eksikliği diğerinin de eksik kalmasına sebep olmaktadır. Adeta sûfînin rûhî yükselişi bu zıtların her birinin varlığıyla mümkün olmaktadır. Bütün zıt çift-

¹³³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 94, 96.

¹³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 104, 108, 115.

¹³⁵ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 305, 308, 312.

lerde bu mantığı göremeyiz ama uyumu sağlayan unsurlardan biri de kavramların bu tamamlayıcı özelliğidir. Serrâc'ın Ebû Bekir Vâsıtî'den şu rivâyeti bu hususta iyi bir örnektir: "Recâsı olmayan havf afet doludur. Havfı olmayan recâ da öyledir." Buna göre, iki kavram "bir amelin iki kanadı gibidir"¹³⁶ ki biri olmadan kuş uçamaz. Bu hem insanın hem de tabiatın dengesinde var olan bir hakikatin anlatımıdır. Vâsıtî'ye göre, nasıl ki kâinatın düzeni gece ve gündüzün varlığında ise, gündüzün ışığı gecenin karanlığı sayesinde anlaşılırsa, kalp de bazen havfın karanlığına düşer ve oradan da recâ ile emin olur. Yine Serrâc'ın Ebû Bekir Verrâk'tan (öl. 280/893) aynı kavramlar hakkındaki rivâyeti de uyumun başka bir yönüne işaret etmektedir. Verrâk'a göre recâ, havfın ağırlığı karşısında kulun kalbine Allah'tan gelen bir ferahlıktır ki, eğer bu olmasa, kul havfa dayanamaz ve helak olur.¹³⁷ İlkinde kavramın biri diğerini dengelerken ikinci tanımında, recâ adeta diğer hâlin yaşanılır kılınmasını sağlayan bir unsur olarak görülmüştür. Kelâbâzî'nin kavra ile ilgili bir rivâyeti de dikkate şayandır: "Allah'a iftikâr sahih olunca, Allah ile gnâ da sahih olur, çünkü o ikisi, biri olmadan diğeri tamamlanamayan iki hâldir."¹³⁸ Kuşeyri cem'-fark bahsinde iki kavram için böyle bir gereklilik görmekte ve bir kul için her ikisini de şart koşmaktadır. Çünkü tefrika olmayınca kulluk hâli, cem' olmayınca da Hakk'a dair marifet bulunmaz. Böylece kul, ancak bu zıt kavramlarla kemâle erebilir.¹³⁹ Nitekim Hücvirî'ye göre de, huzûru olmayan bir gaybet ancak cinnettir.¹⁴⁰

Bu bahiste son olarak, zıtlıkların uyum halinde bulunabildiği sûfî karaktere, ya da sûfînin kemâle erdiği mertebenin zıtlıkları uyum içinde barındırabildiği fikrine değinmek istiyoruz. Zıtlıklar, sûfî karakterde bir uyum içindedir. Bu uyum, bir yandan Allah'ın sûfî üzerindeki tasarrufuna bağlıyken, diğer yönüyle sûfînin kemâle erme derecesi ile ilgilidir.

¹³⁶ Kuşeyrî'de bu söz, Ebû Ali Rûzbârî'den (öl. 322/934) , "Havf ve recâ kuşun iki kanadı gibidir. Eğer ikisi birbirine eşit olursa kuşun uçuşu düzgün olur. Eğer birinden biri noksan olursa onda bir noksanlık bulunur." şeklinde geçmektedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 163.

¹³⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 91-93.

¹³⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 67.

¹³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 100.

¹⁴⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 312.

Sûfîler *hâl*, *vakt* gibi kavramlarla, kulun dahil olmadan, Allah'ın kullarına verdiği ve kulu idaresi altına alan durumları kastetmişlerdir. Kuşeyrî *hâl* kavramını bu anlamda değerlendirir ve hüzün-neşe, şevk-dert, heybet-heyecân gibi kavramları bu tanımında zikreder.¹⁴¹ Bu noktada, bizim için temel kıstas, kula bu hâllerin doğrudan Allah'tan geldiği ve üzüntü sevinç gibi zıt tezahürlerinin olduğu ilkesidir. Sûfîler bu anlamda, zıt kavramları, kaynağı Allah olan tecellîler olarak görürler. Cüneyd şöyle demiştir: "Allah beni havf ile kabz ettiğinde beni kendimden fânî kılar; recâ ile basta erdirince de beni kendime döndürür. Beni hakikatle cem' eylediğinde beni (huzurunda) hazır eylemekte; beni fark hâline getirince bana eşyayı göstermekte, kendini benden örtmektedir. Beni (sabit) tutmayıp hareket veren, üns olmadan vahşet hâlinde bulunduran Allah'tır."¹⁴² Bu bir nevi, hâller söz konusu olduğunda, hem celâlî hem de cemâlî tecellîler ile ilgilidir.¹⁴³ Gelen, kulun dahil olmadan geldiği gibi, aynı zamanda, farklı yönlerden de gelmektedir. Kelâbâzî eserinde şöyle bir şiir rivâyet etmektedir: "*O'nunla cem' oldum ve O'nunla tefrika hâlindeyim; Bir vuslat iki sayı (vuslatım cem' ve tefrika) iledir.*"¹⁴⁴ O halde biz burada Allah'ın, zıt hâller ile kulun kalbine tecellî ettiğini, bu anlamda zıt çiftlerin her birinin ilahi kaynaklı olduğunu da söyleyebiliriz. Kabz ve bastın her biri Allah'tan gelmekte,¹⁴⁵ Allah ile olan cem' hâli sûfîyi yok (fakd) kılmakta, fark hâli ise onu var (vücûd) kılmaktadır.¹⁴⁶ Kuşeyrî'nin, bir şiirde Allah'ın kuluna hitabını zikretmesi de aynı minvaldedir: "*Hitabımdan (dolayı) sahvın külliyyen vuslattır; temaşam ile sekrin ise sana şüübü mübah kılıyor.*"¹⁴⁷

Bu anlamların doğrudan Allah'tan gelmesi, kulun bunda dahlinin olmaması ve hâllerdeki zıtlık/çeşitlilik, yukarıda da gördüğümüz gibi,

¹⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 91-93.

¹⁴² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 95.

¹⁴³ Konu ile ilgili bk. Erginli, "Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", 191.

¹⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 95.

¹⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 419-420.

¹⁴⁶ Harrâz'ın cem' ile ilgili sözü de hem zıtlığın kaynağını hem de farklı tezahürünü göstermesi açısından önemlidir: "Cem' odur ki, Allah kendini onların kendilerinde var etti (evcedehüm) ve onların varlıklarını kendilerinde yok etti (a' demehüm). Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 89-90.

¹⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 106.

tarihi süreçte farklı eğilimler ile kendini göstermiştir. Yani, bu durum cereyan ettiğiinde, bir sūfî, kendisine gelen anlamlarda, meşrebine, eğilimlerine yahut kudretine göre zıtlığın bir tarafında kalabilmektedir. Örneğin bazıları sürekli galebe hâlinde geziyorlar, bazıları gaybeti huzûra önceliyorlar bazıları da tam tersi tavır takınabiliyorlardı. Bunun bir sonraki aşaması ise, bilhassa Cüneyd-i Bağdâdî gibi bir ismin ağırlığını koyması ile de olsa gerek, zıtlıkların tedricî olarak yükselmesi görüşünü doğurmuştur. Bu kavramsal yükselme, aynı zamanda sūfînin manevî olarak derecesini de göstermekte idi. Fakat nihai noktada, sūfî düşünce, bütün bunların üzerinde bir durum tayin etmiş ve hakiki manada sūfî için elzem olanı belirlemiştir: Bütün zıtlıkların sūfînin ruhundan silinip gitmesi. Nasıl ki, zıt durumlar Allah'tan tecellî ediyorsa ve bu zıtlıkların ilahi bir kaynağı varsa, Allah'ın sıfatlarıyla mücehhez olan sūfî de bu zıtlıkları bünyesinde uyum içinde barındırabilir ki bunun esası ise sūfînin Allah'ın huzurunda, bütün bu kayıtlardan kurtulmuş olmasıdır. Cüneyd'in tevhid bahsinde, kulun sonunun evveli gibi olması, yani olmadan önce olduğu hale dönmesi¹⁴⁸ şeklinde yaptığı tanım, sūfînin son mertebesini göstermesi açısından oldukça mühimdir. Zira olmadan evvelki gibi olmak, salt Allah'ın huzurunda bulunmak olduğundan, kişinin Allah'a olan yakınlığını ifade eden diğer bütün kavramların bir bakıma hükmünü yitirmesi anlamına gelmektedir. Elbette buradaki esas mesele, elest bezminde tecrübe edilen bu yakınlığın bu güne, bu dünyaya taşınabilmesidir. İşte sūfî bu yakınlığı hayatına taşımıştır. Klasiklerde bu karakter kimi zaman sūfî, kimi zaman ârif olarak zikredilir. Bu isme mazhar olanların en büyük özelliği, bahsi geçen kavramsal bağlardan kurtulabilmiş olmalarıdır. Bu kurtuluş, bir yandan onlardaki hâllerin değişken olabilirliliğine işaret iken bir yandan da, her hâllerinde elest misakındaki bilinçte olduklarının göstergesidir. Örneğin Yahyâ b. Muâz, kendisine âriften sorulunca, şöyle demiştir: “(Kişi ârif olunca) ona şöyle denilir: İster ihtiyâr et istersen ihtiyârı terk et. Seçersen bizim ihtiyârımızla, seçmeyi terk edersen de bizim

¹⁴⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 333. Bu tanımın bir benzeri, Kelâbâzî tarafından Zünnûn'dan rivâyet edilmiştir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 105.

ihtiyârımızla. Sen, ihtiyârda da, ihtiyârın terkinde de bizimlesin.”¹⁴⁹ Bu seviyeye gelmiş olan sûfî için hâlden hâle geçiş, bir ayağının sabitede oluşunun getirdiği bir değişimdir esasen. Cüneyd, ârif için, suyun rengi kabın rengidir, o (yani ârif) her vakitte evla olan hangisi ise o hâlin içindedir, bundan dolayı da hâli deyişkendir der.¹⁵⁰ Fakat ulaşılan makâm için deyişimin tabir caizse bir ehemmiyeti yoktur. Çünkü içinde bulunulan hâlin oldurucusu Allah’tır ve bundan daha ötede, sûfî bunun bilincindedir. Cüneyd, bizim cem’imiz de fark hâlimiz de bir takım manalar içindir derken, sanıyoruz makâm ve hâllerin kaydı dışında, deyişkenliğin sabit noktasına işaret etmiştir.¹⁵¹

Hücvîrî, evliyanın ulaştığı bu makâmı, ne zevkin ne kahrın, ne sahvın ne de mahvın kalmadığı bir mahal olarak tanımlamıştır. Bu menzile erişen sûfîlerin havassı, makâm kaydı ve hâllerin deyişmesi vaziyetinden kurtulmuşlar, meşrep de onlardan sakıt olmuştur. Böylece ârif için ne bu’d ne kurb, ne sahv ne sekr, ne firâk ne visâl kalmıştır.¹⁵² Bu kulun Allah’ı tanıdığı noktada başlayan kavramlar üstü bir hâldir. Kelâbazî, Allah bir kula kendini tanıttınca onu mahabbet, havf, recâ, fakr, gınâ gibi kula ait sıfatları göremeyeceği bir mahalde durdurmaktadır der.¹⁵³ Böylece kul zaviyesinden, Allah’a en yakın olunan mahal, geride kalan bütün kavramsal sınıflamaların da dışında kalır. Allah’ın tecellilerine mazhar olunan bu noktada, zıt kavramların tarafları da kalmamaktadır. Kuşeyrî’de zikredilen şu şiir zannediyoruz bu durumu veciz bir şekilde ifade etmektedir: “Sabah şarap kadehi doğunca; sarhoş (sekrân) ve ayık (sâh) aynı olur.”¹⁵⁴

Sonuç

Sûfîler, bilhassa hicrî ikinci asırdan sonra, tasavvufa has bir terminolojik dille konuşmaya başlamışlar ve zamanla geniş bir kavram havzası oluş-

¹⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 61.

¹⁵⁰ Kelâbazî, *et-Ta’arruf*, 106. “Suyun rengi kabının rengidir” rivâyeti, Serrâc’da da çok yakın ibarelerle Bistâmî’den nakledilmiştir. Serrâc, *el-Lüma’*, 57.

¹⁵¹ Serrâc, *el-Lüma’*, 283.

¹⁵² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 118, 305, 307.

¹⁵³ Kelâbazî, *et-Ta’arruf*, 102.

¹⁵⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 107.

turmuşlardır. İşte oluşan bu geniş kavram havzasının içerisinde biz, bazı kavramların birbirlerine zıt olduklarını görmekteyiz. Zıt kavramların tasavvufî düşünce açısından ne ifade ettiklerine dair anlamsal bir analiz yapıldığında bazı başlıkların ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Sûflerin geniş bir coğrafyada faal olduklarını göz önüne alırsak, zıt kavramların coğrafya ile yakın ilişkisine tanık oluruz. Bahsi geçen dört eserde biz bunu açık bir şekilde görebiliyoruz. Elbette, her bir sûfinin özel hayat hikâyesindeki etkenler, yolculuklar, kurdukları dostluklar, aldıkları eğitim, rûhî eğilimleri gibi faktörler, coğrafi dağılımın tek biz çizgide olmasını engellemektedir. Fakat zıt kavramlar ile coğrafyalar arasında bir irtibat da bariz bir şekilde görülmektedir. Yine pek çok faktörün bir araya gelmesiyle açıklanabilecek meşrep farkları da, bu noktada zıtlığın önemli sebeplerinden biri olarak ön plana çıkmaktadır. Zıt kavramların tarihi süreçteki erken dönem aşamasında, fikir ve tutum farklarına tekebül eden hatta reddiyeler içeren bir ayrışımından bahsedilebilir. Fakat klasik eserlerde, zıtlıkların başka bir takım anlamsal bağlarla yeniden yorumlandığını da belirtmek istiyoruz. Klasiklerle şekillenen tasavvufun teorik yapısında zıt kavramlar, tarihi süreçte beliren coğrafi ağırlık noktaları, meşrep farkları gibi daha çok doğrudan bir karşı duruşu andıran sebeplerin yanı sıra, tasavvufun bir takım ilmî ilkeleriyle izah edilerek yani bir bütünün parçaları gibi düşünülerek yan yana kullanılmış, tabir caizse zıtlıklar tasavvuf çatısı altında birleştirilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu birleştirme ameliyesi birkaç şekilde yapılmıştır. Bunlardan ilkinin, zâhidlikten sûfliğe/ârifliğe geçiş yapan karakterin manevî mertebelerinin tayininde zıt kavramların belirleyici bir rol üstlenmeleri olarak zikredebiliriz. Bir yandan sûfî karakter gelişim gösterirken, bir yandan da sûfî karakteri tanımlayan kavramlar da tedricî olarak ilerlemiştir ve zıt kavramların –en azından- bir kısmı bu tedricî yapıya dâhil edilmiştir. Zıt kavramları birleştiren bir diğer usul ise zıtlıkların birbirlerini tamamlayıcı oluşudur. Öyle ki, biri olmadan, manevî yolda ilerleyen sûfinin de kemâle ermesine imkân yoktur. Böylece evvela ayrılığa konu olan bir kavram, artık tasavvufî düşünce içerisinde zıddının tamamlayıcısı ve büyük yapının vazgeçilmez bir parçası olmaktadır. İşte bu ilmî yapının

öngördüğü ilkelerle yoğrulan sūfî de kendi ruhunda manevî gelişimini tamamlamakta ve onun bünyesinde artık ya zıtlıklar aynı anda ve uyum içinde bulunabilmekte yahut o, bütün bunların üzerine çıkmakta ve bütün farklılıkları geride bırakmaktadır. Bu mertebe, zıtlıkların işlevlerini tamamladıkları mahal olarak da kabul edilebilir.

Son olarak ifade etmek isteriz ki, zıt kavramlar bize tasavvufî düşüncenin ulaşılması güç geniş ufuklarını işaret etmektedirler. Biz, giriş mahiyetindeki bu çalışmamızda gördük ki, zıt kavramların tetkiki, sūfî meşrepleri, sūfiler arası ilişkileri, tasavvuf düşüncesindeki çeşitliliğin genişliğini, coğrafi ve sosyal sebeplerin tasavvufun teorik yapısına tesirlerini ve insan tabiatının anlaşılması güç zıt hallerini izahta yol gösterici özellikler sergilemektedirler. Bu sebeple zıt kavramların daha geniş ve kapsamlı araştırmaları hak ettiğini düşünüyüyoruz.

Kaynakça

318
OMÜİFD

- Abdürrezzak Kâşânî. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Altunkaya, Mustafa. "Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 11/2 (2016), 127-148.
- Başer, Hacı Bayram. "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 101-119.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. Kahire, 1989.
- Demirli, Ekrem. "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 223-236.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Erginli, Zafer. "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 153-198.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Ulu- dağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Hücvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. Mahmud Âbidî. Tahran: Sürûş, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısrî. *Lisânü'l-Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-fikr, 1988.
- İzmirli, Betül. "İslâm Düşünce Tarihinde Sûfiler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 449-476.
- Kartal, Abdullah. "Kuşeyrî' de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf". *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü (Sempozyum)*. haz. H. Basri Öcalan. 3/89-100, 2004.
- Kartal, Abdullah. "'Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l - Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 357-372.
- Kartal, Abdullah. "Tasavvufî Tercübe Aktarılabılır mi?" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 97-120.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbu't-ta'arruf lîmezhebi ehl-i't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arbery. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Knsyh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Kitap, 2020.
- Konur, Himmet. "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. asırlar)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 3-27.
- Konur, Himmet. "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci". *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 313-317.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Dâru Cevâmî'l-Kilem, ts.
- Meier, Fritz. "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu". çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 443-468.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Âdâbu'n-nüffûs*. thk. Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdalbâkî Sürûr. Mısır: Dârü'l-Mektebeti'l-Hadîs, 1960.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, ts.



KULLUK BİLİNCİ İNŞASINDA DUA
DEĞERİNİN ROLÜ
THE ROLE OF PRAYER VALUE IN BUILDING
CONSCIOUSNESS OF WORSIPPING

HATİCE ŞAHİN AYNUR

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Anabilim Dalı,
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Department of Recitation of Qur'an and Qırâ'ât
haticesaahin@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-5214-7547>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Kasım / November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 321-362

Atıf/Cite as Aynur, Hatice Şahin. "Kulluk Bilinci İnşasında Dua Değerinin Rolü- The Role Of Prayer Value in Building Consciousness Of Worsipping". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (Haziran-June 2021): 321-362. <https://10.17120/omuifd.820986>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Kulluk Bilinci İnşasında Dua Değerinin Rolü

Öz: Bu makalede dua etmenin kulluk bilincine etkisi incelenecektir. Kelime anlamı olarak isteme ve talep etme manalarına gelen dua, esasında kulluk bilincini inşa edebilen Mü'min için bir irade beyanıdır. Kulluk bilincini oluşturamayan kul için dua, normal koşullar dışında beşer olmanın sınırlarına katıldığı her ciddi sorunda, fitratına uygun olarak yaratıcıyı hatırlama ve çözüm odaklı anımsamadır. Sürecin kendi aleyhine işlemesi sebebiyle çözüm odaklı yapılan bu dua çeşidi, bilinç sağlamada hiçbir etkiye sahip olmayıp sorunun çözülmesiyle sona ermektedir. Oysa irade beyanı seviyesinde yapılan dua, insanın içinde bulunduğu hal ile Allah'ın istediği hal arasındaki mesafenin bilincinde gerçekleşmekte ve hedef olarak Allah'ın iradesine erişme çabasını içermektedir. Dolayısıyla dua, salt bir talepte bulunmanın aksine zihni ve amelî manada değişim için sergilenen gayrettir. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'in nüzülü döneminde de bir taraftan zihinsel bağlamda Allah inancı inşa edilirken aynı anda dua anlayışı da şekillendirilmekteydi. Nihayetinde amaç, Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği gibi insanı değerli kılan bilinçli ubûdiyet ve duaya ulaşılmasıdır.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, Kulluk, Dua, Bilinç, Değer.

322

OMÜİFD



The Role of Prayer Value in Building Consciousness of Worshipping

Abstract: In this paper, the effect of praying on consciousness of being the slave of Allah will be investigated. Prayer, literally means asking and claiming, in fact is a declaration of intention for the Believer (Mü'min) who can build consciousness of being the slave of Allah. For the "worshipper" who can not build such a consciousness, prayer is a remembrance of the Creator and a solution oriented recalling of Him in every serious problem that comes through the border of being human under non-standard circumstances, which is concordant to his / her nature. This type of solution oriented prayer has no effect on building consciousness and it ends when the problem is solved because of the process operating against it. However, prayer that is made on the level of declaration of intention occurs within the awareness of the distance between the current situation of the person and the situation that is the will of Allah, and this prayer includes the struggle for reaching the intention of Allah as the target. Thus, on the contrary of being a sole demand, prayer is an effort exhibited for a change in the mental and the functional sense. For this reason, also in revelation period of the Glorious Qur'an, on one hand, belief in Allah in the mental context was being built while on the other hand, sense of prayer was being shaped. Ultimately, aim is to reach conscious worshipping and prayer that dignifies humans as mentioned in the Glorious Qur'an.

Keywords: Tafseer, Worshipping, Prayer, Consciousness, Value.



Giriş

İnsanlık tarihi boyunca herhangi bir dine mensup olduğunu söyleyen insanlar, şekil ve muhteva açısından birbirinden farklı olsa da dua etmektedirler. Dünyada çeşitli zorluk ve endişe verici durumlarla karşılaşan insan, sınırsız istek ve arzularına karşın sınırlı yetenek ve imkânlarla sahiptir. İşte bu noktada dua, sınırlı ve aciz insanın sınırsız ve her şeye gücü yeten bir varlığın merhametine dayanıp O'ndan yardım talep etmesini karşılamaktadır.

Avrupa'da aydınlanma dönemi ile başlayan ve sekülerleşmeyi temel alan ideolojik yaklaşımlar, dünya ölçeğinde gelişen teknoloji, bilgi edinme yöntemleri ve bilginin epistemolojisi, bilgi çağını medeniyete dönüştürememiş, aksine dünyayı doğal ve beşerî boyutlarından uzaklaştırmış, insanları yaratıcı ve aşkın varlık fikrinden soyutlayarak başta Allah/Tanrı inancı olmak üzere pek çok değeri etkilemiştir. Böylece dînî değerler, ya sekülerlikle dejenere olmuş veya neredeyse tamamen yok olmuşlardır. Değerlerin yozlaşması aşamasında zarar gören kıymetlerden birisi de şüphesiz duadır. Esasen el-Ankebût suresi 65., Lokmân suresi 32. ve el-İsrâ suresi 67. âyetlerde de belirtildiği üzere dua, geçmişte de zaman zaman çıkar amaçlı sergilenen bir duruş olsa da modern dönemde davranışların aslî hüviyeti olma niteliğini kazanmış ve bu dejenerasyonda dua, talep belirtme ve menfaat odaklı bir ilişkiye dönüşmüştür. Oysa dua, kul ile yaratıcı arasında gerçekleşen en ilginç lakin oldukça zarif ve olağanüstü iletişim şeklidir. Dolayısıyla duanın öncelikle bir bilinç ve şuur eseri olduğunu belirterek kişinin bilinç yenilenmesini beraberinde getirdiğini vurgulamak gerekmektedir. Yani dua, bir yandan bir bilincin ürünüyken diğer yandan da bir zihniyet oluşturduğundan hem dua edilen varlığa imanın göstergesidir hem de inanılan varlık duayı şekillendirmektedir.

Dua konusunda birçok araştırma yapılmış ve araştırmaların çoğu duanın bir başa çıkma yöntemi, dua-umut-umutsuzluk ve psikolojik te-

davi yöntemlerine yoğunlaşmıştır. Duanın psikoterapik etkilerinin yanında çeşitli yaş ve gruplara göre din eğitimindeki yeri de çokça işlenen konular arasındadır. İlgili araştırmalarda dua daha ziyade mevcut olumsuzluklarla bir başa çıkma yöntemi olarak sunulmaktadır. Bu durum, duanın dışında bir şey değildir lakin duanın sadece bir yönünü ortaya koymaktadır. Oysa dua temelde insanın kulluk bilincine ulaşabilme yetisidir. Zira kul sadece hastalıkta değil her daim acizdir, duada amaç da insanın bu acizliğini her an ve durumda zihninde, yaşantısında hissedebilmesi ve ona uygun yaşayabilmesidir.

Günümüzde yapılan bazı araştırmalarda Kur'ân'da geçen dualar ve analizlerinin yanı sıra duanın bazı bilim dallarının özel kavramlarıyla ilişkileri de incelenen konular arasındadır. Ayrıca bazı çalışmalarda araştırmamıza yakın olarak şahsiyet inşası bağlamında dua ve duanın değerler eğitimine katkıları ele alınmıştır. Bizim çalışmamızın bunlardan farkı ise spesifik olarak ubûdiyet açısından duanın incelenmesinin yanında kulluk bilinci inşasında duanın bir değer olarak etkilerine vurgu yapmaktır. Bu meyanda zihinsel süreç başta olmak üzere duanın davranışsal yansımalarını etkin bir şekilde sağlayabilmek için duanın kulluk bilinci inşasında hayatın her evresini içine alarak doğru konumlandırılmasının önemine dikkat çekilecektir. Yine insanın duası ve bunun kulluk bilincine etkisi, sırasıyla çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık evreleri halinde incelenecektir. Söz konusu safhaların her birinden diğerine geçişte insan-öğlü başta fizyolojik ve psikolojik olmak üzere ekonomik, sosyolojik, kültürel gelişim ve değişimler yaşamaktadır. Bu değişimler esnasında insan, dayanabilecek bir güç veya varlığa ihtiyaç hissetmektedir. Tevhîd inancı bağlamında bu dayanağı edinebilen şahıs, dua ile her evrede Yüce Allah'la bağ kurabilmekte ve problemleriyle baş edebilmektedir. Bu meydana özellikle belirtmek gerekir ki bir insanın ergenlikte kulluk bilincini oluşturabilecek düzeyde Yüce Allah'la iletişim kurabilmesi için çocuklukta; yetişkinlikte bağ kurabilmesi için çocukluk ve ergenlikte; yaşlılıkta bağ kurabilmesi için de çocukluk, ergenlik ve yetişkinlikte sağlam bir alt yapıya sahip olması gerekmektedir. Zira hayatın tüm yönleri gibi dinî hayatın da temelleri çocukluk döneminde atıldığından, kulluk bilincinin

gelişebilmesi için duanın sistemli ve bilinçli bir şekilde çocukluktan itibaren ebeveyn ve öğretmenler tarafından verilmesi gerekmektedir. Bu durum çocuğun küçük yaşta Yüce Allah'la tanışmasına ve O'nu hissetmesine olanak sağlamakta, Yüce Allah'la hakiki bir iletişim kurabilmenin omurgasını oluşturmaktadır. Ebeveyn, inanç ve duanın ilk verildiği mercii olduğunu unutmadan bu temel fonksiyonunu yeniden keşfetmelidir. Çünkü geç kalındığında bireye dua dâhil manevî bir alışkanlık kazandırmak oldukça zordur. Bu çalışmada ayrıca modern algıların etkisinde duanın bir değer olmaktan ziyade bencilce çıkar sağlama aracına dönüşürülmesinin yanlışlığına da değinilecektir.

1. Dua Kavramının Tanımları ve Boyutları

دعو (d.'a.v.) kökünden türeyen دعاء (dua) kelimesi, دعا fiilinin mastarıdır. Sözlükte nidâ, çağırma, istemek, seslenmek¹ ve davet etmek² gibi manalara gelmektedir. İlk sözlük kitabı yazarlarından Halil b. Ahmed (ö.175/791) duanın anlamını davet kelimesinin etrafında konumlandırmıştır.³ İbn Fâris'in (ö.395/1004) tespitine göre ise "bir söz veya bir ses ile herhangi bir şeyi kendine cezbetmek"⁴ دعو (d.'a.v.)'nin kök manasıdır. İbn Sîde (ö.458/1066) de bunun, Allah'a rağbet manasındaki duadan geldiğini ifade etmektedir. Böylece anlam, "Allah'a dua ettim, bir ihtiyacım için yakardım, O'nun katında bulunan hayrı kendim için O'ndan talep ettim",⁵ olmaktadır. Dua kelimesi Arapça'da kullanıldığı edatlara göre de çeşitli anlamlar kazanmaktadır. Söz gelimi "li" harf-i cerri ile "birinin iyiliğini, hayrını ve mutluluğunu istemek"; "alâ" harf-i cerri ile "birinin kötülüğünü ve belâsını istemek"; "bâ" harf-i cerri ile kullanıldığında ise "isimlendirmek" gibi manalar içermektedir.⁶

¹ Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, "D'av", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, t.y.), 4:359-360.

² Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, "D'av", *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (y.y.: Matbaatu Mustafâ el-bâbî el-Halebî, 1979), 3:339.

³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "D'av", *Kitabu'l-'ayn* (Beyrût: Müessesü'l-alemî li'l-matbûat, 1988), 2:31.

⁴ İbn Fâris, "D'av", *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 3:339.

⁵ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas* (Beyrût: Mektebetü't-ticârî, t.y.), 13:88.

⁶ İbn Manzûr, "D'av", *Lisânü'l-'Arab*, 4:359-360.

Duanın ıstılah manası, özet olarak kulun kendi zillet ve acizliğini bilmesini; kulun kendi aciziyetiyle, Yüce Allah'ın yüceliğinin farkındalığında Yüce Allah'ı ta'zim etmesini ve muhabbetle O'ndan yardım dilemesini ifade etmektedir.⁷ İslâm kültür tarihinde de dua İslâm âlimleri tarafından benzer bağlamlarda tanımlanmıştır. Örneğin hadis ve lügat âlimi Hattâbî (ö.388/998) duayı, kulun Rabbinden yardım ve inayet talebinde bulunması olarak tanımlamış, duanın hakikati, kulun Yüce Allah'ın önünde fakirliğini izhar etmesidir, demiştir. Böylece kul Rabbinin müstağni oluşunu, kendisinin ise güç ve kuvvetten uzak olduğunu itiraf etmekte, kendi beşerî zilletinin farkına varmaktadır.⁸ Kuşeyrî'ye (ö.465/1072) göre dua, kulun ubûdiyetle ilgili fakr ve ihtiyaç halinin izharıdır.⁹ Müfessir Fahreddin Râzî'ye (ö.606/1210) göre dua, kulun tüm benliğiyle Yüce Allah'a yönelerek kendi inkisar, zillet ve ubûdiyetini O'na bildirmesidir.¹⁰ İbn Hacer (ö.852/1449) ise duayı, kulun nihayetsiz acizliği ve fakirliğini Yüce Allah'a bildirmesi olarak tanımlamaktadır.¹¹ Binaenaleyh dua insana, kendisinin ilâhî kudret ve izzet karşısında zillet ve sefaletin bilincinde olma değerini kazandırmaktadır. Bunun sonucunda kişi Yüce Allah'ın azametini her şeyden üstün tutmakta ve O'na sonsuz hürmet etmektedir.¹² İlgili tanımlardan anlaşılacağı ve aşağıda da ayrıntılı bir şekilde aktarılacağı gibi Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetler bağlamında¹³ dua, kulluk bilincinin somutlaşmış göstergesi ve Hz. Peygamber'in ifadesiyle

⁷ İbn Manzûr, "D'av", *Lisânü'l-'Arab*, 4:360.

⁸ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el- Hattâbî, *Şe'ni'd-du'â'* (Kahire: y.y., 1992), 4.

⁹ Ebü'l-Kâsım Zeynulislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 431.

¹⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2013), 5:86.

¹¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987), 11:95.

¹² Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Kitâbu 'uyûni'l-ahbâr* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 277-280; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî, *Âdâbu'ş-şer'iyye* (Kâhire: Müessesetu Kurtuba, t.y.), 2:272-275; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 351-355.

¹³ Bk. Furkân 25/77.

“ibadetin özüdür.”¹⁴ Dolayısıyla dua, Yüce Allah’la kul arasındaki özel iletişimidir. Bu iletişimin gerçekleşmesi için öncelikle Allah kullarını varlığından haberdar etmiştir. İnsan da ulaşma şerefine erdiği tevhd inancı vasıtasıyla bu yüce kudrete saygısını ifade etmek, O’na halini arz edip O’na niyazda bulunmak amacıyla O’nunla irtibata geçmeyi istemektedir. Böylece dua, bir taraftan insanın kendi eksikliğinin ve aciziyetinin telafisi olurken, diğer taraftan mükemmele ulaşmasını hedefleyen bir iletişim aracı olmuştur. Mamafih dua sınırlı, sonlu ve aciz olan varlığın sınırsız ve sonsuz kudret sahibiyile köprü kurması¹⁵ ve niyazda bulunmasıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de دعو (d.‘a.v.) kökü türevleriyle birlikte 55 surede, 212 kez geçmektedir. Dua kelimesi 20 defa kullanılmakta¹⁶ ve 100’den fazla yerde peygamberlerin, salihlerin ve toplulukların dualarından bahsedilmektedir.¹⁷ Dua kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bulunduğu konuma göre, farklı manalarda da kullanılmaktadır. Mesela en meşhur manaları olan istek ve talebin yanında temenni, ibadet, söz, isti’ane/yardım isteme, namaz, ibtihal/niyaz ve nidâ¹⁸ gibi anlamlarda da geçmektedir.¹⁹ Dua ile ilgili âyetlerin bir kısmında ise duanın usul ve tesirleri üzerinde durulmakta; ayrıca insanların Yüce Allah’a dua etmeleri emredilmektedir.²⁰ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de kulluk bilinci açısından “*Rabbimize alçakgönüllüce ve için için dua edin*”,²¹ “*En güzel isimler Allah’ındır. Öyleyse O’na o güzel isimleriyle yalvarın*”,²² “*Rabbini içinden yalvararak ve korkarak yüksek olmayan*

¹⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, t.y.), “De’avât”, 1.

¹⁵ Osman Cilacı, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9:529.

¹⁶ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres* (Kahire: Dâru’l-hadis, 1996), 316-320.

¹⁷ Bk. İbrâhîm 14/35-41; el-Enbiyâ 21/83-84.

¹⁸ Ebu’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetu’l-a’yûn* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1987), 292.

¹⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de dua üslubu, kalıpları ve diğer anlamları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Süheyb Süleyman, *Âyetlerde Dua Üslubu* (Yüksek Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi, 2017), 10-39.

²⁰ Bk. el-Bakara 2/186; el-Mü’min 40/60.

²¹ el-A’râf 7/55.

²² el-A’râf 7/180.

sesle sabah-akşam an, gafillerden olma",²³ "Rabbiniz buyurdu ki bana dua edin, duanıza karşılık vereyim"²⁴ ayetleri başta olmak üzere çeşitli ayetlerde dua etmenin şekil, içerik ve zamanlama ile ilgili bilgileri öğretilmekte ve kullar bu konuda eğitilmektedir. İlaveten Kur'ân-ı Kerîm'de duanın sahipleri bakımından, kavli,²⁵ fiili,²⁶ îtikâdî²⁷ ve hâlî;²⁸ dua edilen kişi bakımından, kişisel,²⁹ genel,³⁰ şahsın kendisi ve başkası için³¹ yapılanı; bizzat kendisi açısından da makbul olan³² ve olmayanı,³³ leyhte³⁴ ve aleyhte olanı³⁵ bulunmaktadır.

Duanın tevhîd inancı bağlamında ibadetle de yakından ilişkisi vardır. Dua ve ibadet esasen birbirinden ayrılmayan iki kavramdır. Mecerret manada düşünüldüğünde dua, kulun ihtiyaçlarını Allah'a arz etmesi ve O'ndan inayet talep etmesidir. İbadet ise Allah'ın kulları için takdir ettiği görevleri takdir ettiği zamanda ve şekillerde gerçekleştirmektir.³⁶ Dua eden kul Yüce Allah'a yaklaşmaktadır ve Yüce Allah'la yakın ilişki kurabilmektedir. Zaten ibadetlerin genel amacı da Yüce Allah'a yakınlaşabilmede aracı olmalarıdır. Fakat duanın diğer ibadetlerden farkı, herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmaması, zaman, mekân, biçim vb. şartlara bağlanmamasıdır.³⁷

Dua denildiğinde basit mantıkla sadece Yüce Allah'tan talepte bulunmak anlaşılrsa da esasen dua daha geniş bir anlamı muhtevîdir. Dua

²³ el-A'râf 7/205.

²⁴ el-Mü'mîn 40/60.

²⁵ Bk. el-Fâtîha 1/1-7; el-Bakara 2/126-129.

²⁶ Bk. el-Bakara 2/60.

²⁷ Bk. el-İsrâ 17/44; el-Enbiyâ 21/20,79; en-Nûr 24/41; Sâd 38/18.

²⁸ Bk. el-Bakara 2/144.

²⁹ Âl-i İmrân 3/38-47; el-İsrâ 17/80.

³⁰ el-Fâtîha 1/1-7; el-Bakara 2/127-128, 200-201, 250, 285-286; Âl-i İmrân 3/7-9, 16, 53, 147, 191, 194.

³¹ el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35, 36, 40; el-İsrâ 17/24.

³² Âl-i İmrân 3/195; Yûnus 10/89; Yûsuf 12/34.

³³ Hûd 11/45-46; et-Tevbe 9/80; el-Münâfikûn 63/6.

³⁴ İbrâhîm 14/35, 40, 41; el-Bakara 2/126.

³⁵ el-Ankebût 29/30, 65; Nûh 71/26; Yûnus 10/22; Lokmân 31/32; es-Secde 32/16; el-Enbiyâ 21/90.

³⁶ Şahin Doğan, *Duanın Birey Eğitimindeki Rolü* (Yüksek Lisans Tezi: Selçuk Üniversitesi, 2003), 7.

³⁷ Alexis Carrel- Ali Şeriatî, *Dua*, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983), 24.

kavramının İslâm'la birlikte yeniden ihdas edilen semantik alan içinde dinî duygu ve yönelişi ifade eden birbirine komşu birçok kavramla yakından ilişkisi bulunmaktadır.³⁸ Duanın diğer değerlerle arasındaki ilişki birkaç örnek cümleyle şöyle açıklanabilir: İnsan içinde bulunduğu zor durumlardan kurtulmak için Yüce Allah'ı hatırlamakta, O'na acziyetini, güçsüzlüğünü ve kusurlarını ihlâsla ifade ederek O'ndan yardım istemektedir (zikir, isti'âze, isti'âne). İşlediği bir kusur, onu pişman olmaya ve kalbini temizlemeye sevk etmekte böylece Allah'a istiğfar ederek, O'nu tenzih etmekte ve af dileyerek yüceltmektedir (zikir, hamd, senâ, tevbe, istiğfar). Kul, Yüce Allah'ın duasına icabet etmesi durumunda bu sıkıntıdan kurtulduğu için, nimet ve rahata kavuşmanın minnettarlığını göstermek istemektedir (hamd, senâ, şükür). Yine dua bazen insanın tabiatının kemâli, düzeni ve estetiği karşılığında hayret ve hayranlık duygularını ifade etmek için de yapılmaktadır (zikir, tesbih, tekbir, tehlîl).³⁹ Dua kavramı, esasen tüm Kur'ânî kavramların etrafında dizildiği Allah kavramını merkeze almakta, Allah kavramı ile doğrudan ve son derece güçlü bir şekilde bağlantı kurmaktadır. Bu durumda dua kavramı, birçok kavram gibi çift yönlü anlam kazanmakta ve dua yukarıdan aşağıya değil aşağıdan yukarıya bir niyaz olarak, mahlûktan Hâlik'e doğru yapılmaktadır. İlâveten nasıl vahiy yukarıdan aşağıya olağanüstü koşullarda gerçekleşmişse dua da bu koşullara haizdir. Çünkü kul ile Allah arasında ontolojik farklılık yatay iletişime engel olmaktadır. Lakin Allah Teâlâ, rahmetiyle kullarına cevap vererek bu duaları kabul etmek istediğinde yukarıdan aşağıya bir yön oluşturmakta ve bu yön Yüce Allah'ın kulunun duasını kabul etmesi şeklinde gerçekleşmektedir.

Kul ile yaratıcı arasındaki fark, sadece ontolojik değil, güç, kuvvet, ilim, hikmet ve sayılamayacak pek çok haslet açısındandır. Dolayısıyla kul her cihetten Yüce Allah'a muhtaçtır ve Kur'ân-ı Kerîm'deki örneklerle-

³⁸ Selahattin Parlador, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:531; Ayrıca bk. Mahmut Öztürk, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Dualarının İnsanın Temel İhtiyaçları Bağlamında Değerlendirilmesi", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 2:66.

³⁹ Selahattin Parlador, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:531.

rine bakıldığında dua, peygamberler dâhil olmak üzere tüm insanların muhtaç olduğu bir değerdir. Bu meyanda duaların içerik ve boyutlarına bakmak gerekirse şöyle özetlenebilir: Her peygamberin kendisine özel, dünyevî ve uhrevî, tebliği ile ilgili, davette bulunduğu kavim ve kendisine tabi olanlara ayrı, olmayanlara ayrı duaları bulunmaktadır.⁴⁰ Bunun yanında genel olarak insanların darda kalınca Yüce Allah'a sığınmaları,⁴¹ ölüm anında yakarmaları,⁴² af ve mağfiret istemeleri,⁴³ hayrı ister gibi şerri istemeleri,⁴⁴ sırf dünyayı⁴⁵ ve dünyayla birlikte ahreti istemeleri,⁴⁶ anne babanın evlatlarına duaları⁴⁷ ve hayırlı evlat talepleri,⁴⁸ evlatların anne babaya duaları,⁴⁹ mü'minlerin her işe sıdk ile girip çıkabilmeyi ummaları,⁵⁰ şeytanın vesvesesinden istiâze⁵¹ ve "muavezeteyn" adıyla bilinen Felek ve Nâs sûrelerinin okunmak suretiyle şeytanla birlikte her türlü şerden korunmak amacıyla Yüce Allah'a sığınmaları, ilim konusunda talepkar olmaları,⁵² azaba uğrama ihtimaline karşı talepte bulunmaları,⁵³ âhirette cehennem ehlinin yalvarmaları,⁵⁴ cennettekilerin dua etmeleri⁵⁵ ve mü'minlerin özellikle her namazda ve günde kırk kez zikrettikleri en

⁴⁰ Bk. Âl-i İmrân 3/26; el-A'râf 7/23; el-Mü'minûn 23/93, 94, 97, 98; peygamber duaları hakkında geniş bilgi için bk. Esra Turan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber Dualarının İçeriği ve Boyutları* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 52-212; Necmettin Şahinler, *Kur'ân'da Peygamber Duaları* (İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.), 9-140; Ali Soylu, "Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in Dualarındaki Evrensel Prensipler", *Uluslararası Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu* (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 2:172-194; Ali Yılmaz, "Kur'ân'daki Peygamber Dualarının Psiko-sosyal Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 51-80.

⁴¹ Yûnus 10/12.

⁴² el-Mü'minûn 23/100.

⁴³ el-Mü'minûn 23/118.

⁴⁴ el-İsrâ 17/11.

⁴⁵ el-Bakara 2/200.

⁴⁶ el-Bakara 2/201.

⁴⁷ el-Furkân 25/74.

⁴⁸ el-Ahkâf 46/15.

⁴⁹ el-İsrâ 17/23-24.

⁵⁰ el-İsrâ 17/80.

⁵¹ el-A'râf 7/200; el-Mü'minûn 23/97-98.

⁵² Tâhâ 20/114.

⁵³ el-Mü'minûn 23/93-94.

⁵⁴ el-A'râf 7/38; İbrâhîm 14/44-45; el-Mü'minûn 23/105-111; es-Secde 32/12; el-Ahzâb 33/66-68; Fâtır 35/37; Sâd 38/61-62; el-Mü'min 40/11.

⁵⁵ Yûnus 10/10.

güzel dua örneği Fâtiha'yı okumaları,⁵⁶ İblisin dahi Yüce Allah'tan istekte bulunması⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen dua çeşitlerinden bazılarıdır. Ayrıca dualar genel olarak, O'na övgüde bulunma; Yüce Allah'tan dünyevî menfaatlerden uzak uhrevî taleplerde bulunma (af ve mağfiret dilemek gibi) ve Yüce Allah'tan dünveyî menfaatler isteme şeklindedir ve bu dua çeşitleri, Hz. Peygamber'in uygulamalarının örnekliğinde tek duada birleştirilerek, öncelikle Yüce Allah'a hamd ve senâ, sonrasında af ve mağfiret, cennet nimetleri gibi uhrevî talepler ve akabinde de günlük nimet ve ihtiyaçları isteme şeklinde biçimlendirilmiştir.⁵⁸ Görüldüğü üzere dua ya sıkıntı veya meşakkat içinde Yüce Allah'ın inayetini talep ederek niyazda bulunmak veya sevinçli anlarda hamd ve şükürü Yüce Allah'a sunma ve yahut af/mağfiret ile âhret nimetlerini talep şeklinde gerçekleşmektedir. İslâm hepsini makbul kabul etmiştir. Çünkü hepsinde de kulun kulluğunun farkındalığı ve Yüce Allah'ı ta'zim bulunmaktadır. İlâveten bu dualar pek çok boyutu bulunan zihnî ve fiilî süreçlerdir ve bunların her biri kulun acziyetinin başka bir ifadesidir. Bu sebeple dua, zihinde oluşturduğu reaksiyondan davranıştaki sonuçlarına kadar birçok açıdan insanın durumunu ortaya koymaktadır.

دعو (d.'a.v.) kökü, Kur'ân-ı Kerîm'de kullanımlarının yanında hadislerde de çokça yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de duanın nasıllığı konusunda bilgiler verilmektedir. Lakin duanın niceliği, şekli, adabı ve metin itibarıyla nasıl olacağı ile ilgili detaylı bilgiler daha ziyade Hz. Peygamber'in uygulamaları ve hadislerinde yer almaktadır. Bu meyanda Hz. Peygamber: "Allah gafil kalp ile yapılan duayı kabul etmez"⁵⁹ hadisiyle son derece samimi ve bilinçli dua etmeye, "...Ey dua sahibi, duanı amin diyerek tamamla ve gözün aydın olsun"⁶⁰ buyurarak duanın bitiminde amin demeye vurgu yapmakta ve ümmetine yol göstermektedir.

⁵⁶ el-Fâtiha 1/1-7.

⁵⁷ el-Hicr 15/36-40.

⁵⁸ İbn Manzûr, "D'av", *Lisânu'l-'Arab*, 4:360.

⁵⁹ Tirmizî, "De'avât", 65.

⁶⁰ Süleymân b. Eşas b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1971), "Sâlat", 172.

Bunun yanında “Dua ibadetin özüdür”⁶¹ hadisi başta olmak üzere “Allah katında duadan daha değerli bir şey yoktur”⁶² hadisleri duanın kıymetini göstermesi açısından önemlidir ve hadis kitaplarında duayla ilgili hadisler “Kitâbu’l-De’avât” gibi özel başlıklar altında aktarılmaktadır. Ayrıca hadislerdeki detaylara bakıldığında da Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımlarına paralel olarak duanın; uhrevî dua, dünyevî dua,⁶³ kendisi veya başkası için dua,⁶⁴ lehte ve aleyhte dua,⁶⁵ ibadetlerle ilgili dualar,⁶⁶ cihatla ilgili dualar,⁶⁷ yolculukla ilgili dualar,⁶⁸ günlük hayatı içeren dualar⁶⁹ ve sosyal münasebetlerle ilgili dualar⁷⁰ gibi kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Mafih duanın insana değer kazandırma, onu eğitime ve kulluk bilinci inşa etmedeki rolü, hadislerdeki yoğunluğundan ve makbuliyetinin şartlarına kadar detaylarının verilmesinden de anlaşılabilir. Ayrıca hadislerde duanın makbuliyeti bakımından, secde hali, seher vakti, cuma saati gibi zamanlarda; Kâbe ve Arafat gibi mekânlarda yapılması vurgulanmaktadır. İlaveten hadislerde abdestli, kibleye yönelerek, elleri kaldırmak, tevazu-yakarış içinde, alçak sesle, taşkınlık ve yüksek perdede ko-

⁶¹ Tirmizî, “De’avât”, 1.

⁶² Tirmizî, “De’avât”, 1.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Beyrût: Dâru’l-Erkâm, ts.) “De’avât”, 12, 28, 31, 36, 39, 40, 47, 48; “İstiskâ”, 2, 3, 6-8, 12-25; Ebul-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1992), “Selâm”, 46-68; “De’avât”, 23, 24, 50, 60, 76; “Eşribe”, 146; “Zikir ve Dua”, 34, 35, 49-55, 71-76, 96; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 20, 21; “Et’ime”, 53; “Edeb”, 113; Tirmizî, “De’avât”, 20, 21, 66, 79, 84, 93, 105.

⁶⁴ Buhârî, “De’avât”, 53, 59, 62; “Cenâiz”, 85, 86; Müslim, “Eşribe”, 146; “Cenâiz”, 71, 85, 86; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23, 29; “Cenâiz”, 54, 55; Tirmizî, “De’avât”, 109; “Cenâiz”, 38.

⁶⁵ Buhârî, “De’avât”, 30; “Edeb”, 44; Müslim, “Zikir ve Dua”, 23-24.

⁶⁶ Buhârî, “Ezan”, 8, 89, 117, 123, 125, 126, 148-150; “De’avât”, 17, 18, 49; “Hac”, 26, 27, 142; Müslim, “Salât”, 52, 55, 60, 65, 66, 71, 202-206, 215-223; “Mesâcid”, 135-150; “Menâsik”, 26, 45; “Tahâre”, 17; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118-120, 139, 140, 147-149, 178, 179; “Tahâre”, 3, 65; Tirmizî, “De’avât”, 30, 32, 112, 122; “Hac”, 13, 53; “Menâsik”, 15, 17, 32, 56; “Tahâre”, 41.

⁶⁷ Buhârî, “Cihad”, 33, 34, 58, 74, 75, 89; “De’avât”, 58; Müslim, “Cihad”, 19-23, 78, 79, 107-109, 126-130; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 90, 162; Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 1; “De’avât”, 43, 121.

⁶⁸ Buhârî, “De’avât”, 50-52, 67; Müslim, “Hac”, 425, 427, 429, “De’avât”, 44-47, 54, 55; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 74.

⁶⁹ Buhârî, “Et’ime”, 2, 3, 54; “De’avât”, 7, 10-13, 16; Müslim, “Eşribe”, 102, 103, 108, 143; “Zikir ve Dua”, 89; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 16, 53, 55; “Eşribe”, 20, 21; “Edeb”, 107-110; Tirmizî, “Et’ime”, 18, 47; “Libas”, 29; “De’avât”, 55, 56.

⁷⁰ Buhârî, “De’avât”, 48, 53; “Teheccüd”, 25; “Tevhîd”, 10; Müslim, “Hac”, 402; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 23; Edeb, 106; “Cenâiz”, 21; Tirmizî, “De’avât”, 86; “Kader”, 15.

nuşmaktan kaçınarak dua etmek, duanın belli başlı adapları olarak zikredilmektedir.⁷¹

2. Duanın Âyetlerdeki Konumu ve Günümüzde Algılanış Biçimi

İnsan hayatındaki talep ve ihtiyaçların bir sınırı bulunmamaktadır ve insan dünyaya geldiği andan itibaren kendisini sonu gelmeyen ihtiyaçların içinde bulmaktadır. Oysa insanın sınırsız arzularına karşılık yetenek ve imkânlarının sınırlı olması onun pek çok endişe verici durumla karşı karşıya gelmesine sebebiyet vermekte ve bu ihtiyaçların çoğunluğuyla fert olarak baş edemeyeceği için neredeyse her koşulda yardım talep etmektedir.⁷² İnsanın yaratıcısı olan Allah Teâlâ ise kullarının bu durumunu en iyi bilen olduğu için Kur'ân-ı Kerîm'de onlara dua etmelerini ve kendisinin de bu çağrıya çok yakinen cevap vereceğini bildirmektedir: *“Kullarım beni senden sorarlarsa (bilsinler ki) gerçekten ben (onlara çok) yakınum. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O halde doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana imân etsinler.”*⁷³

Âyetin başlangıç ifadeleri nüzûlü için bir sebep gerçekleşmiş îmâsı vermektedir. Taberî'nin (ö.310/923) aktarımına göre, sahabîlerden bir kısmı *“Rabbimiz nerededir?”* diye veya *“Rabbimiz bize yakın mıdır? O'na gizlice yalvaralım. Yoksa uzak mıdır? O'na yüksek sesle dua edelim”* şeklinde soru sormuş, bunun üzerine A'râf sûresi 55. âyet⁷⁴ nazil olmuş; sonrasında da yine bir kısım sahabî *“Rabbimize ne zaman dua edelim?”* diye sorunca Bakara sûresinin 186. âyeti nazil olmuştur.⁷⁵ Bunların yanında farklı nüzûl sebeplerinden bahsedilmekle birlikte, ashabın

⁷¹ Tirmizî, *“De'avât”*, 114.

⁷² Hayati Hökekleli, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2008), 80; ayrıca bk. Kula Sedat- Bekir Çakar, *“Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki”*, *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 6/12 (2015), 194.

⁷³ El-Bakara 2/186.

⁷⁴ *“Rabbimize alçak gönüllüce ve için için/gizlice dua edin...”*

⁷⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1999), 2:216; ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrût: Mektebu'l-İslâmî, 1987), 1:177; Nâsuriddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1:106.

Hız. Peygamber'e Allah Teâlâ hakkında soru sormuş olmaları muhtemeldir. Bu şartlarda ilgili soru Yüce Allah'ın zâtı, sıfatları veya fiilleriyle ilgili olmalı ki Allah Teâlâ, kendisini sanki somut bir varlık olarak düşünüp de zâtının mesafesini merak eden bu kişilere çok yakın olduğunu bildirmektedir. Mâturîdî (ö.333/944), bu yakınlığı değerlendirirken burada dolaylı bir ifadenin bulunduğunu ve Yüce Allah'ın sanki şöyle buyurduğunu ifade etmektedir: Kullarım yakarış ve dualarına olumlu karşılık vermem bakımından beni soracak olurlarsa, de ki: 'Ben kendilerine oldukça yakınım' Allah'ın kuluna yakınlığı ise iki cihettir. İlk olarak Allah'a itâat eden için, lütuf, vefakârlık ve ihsanla; ikincisi ilim açısından yakarışlara cevap verme konusunda yakınım, şeklinde olabilir.⁷⁶

Allah Teâlâ burada kuluna kurbiyetini ifade ederek kendisini kuluna tanıtmakta ve onun üzerindeki yükümlülükleri hafifletmekte, ne zaman, nerede ve nasıl yapılırsa yapılsın dua edenin duasını müspet karşılayacağına söz vermekte, lakin bunun dışında ibadetlerin veya başka şeylerin kabulüne söz vermemektedir. Âyetin devamındaki "o halde doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana imân etsinler" ifadesinin sona bırakılması da Allah'ın kuluna ben senin duanı reddetmeyerek sana karşılık vermekteyim; o halde sen de benim çağrılarıma duyarsız kalma, demesi anlamını taşımakta⁷⁷ ve kulluk bilincini inşa etmektedir. Diğer bir deyişle Allah Teâlâ, kullarına ben sizin Rabbiniz olup size muhtaç olmadığım halde sizin dualarınızı kabul ediyorum, öyleyse sizin bana muhtaçlığınız zorunlu olduğundan davetime icabet edip imânda ve ubûdiyette sebat ediniz, demektedir.⁷⁸ Yüce Allah'ın kuluna yakınlığını vurgulamak ve O'nun sıfatlarının güçlülüğüne dikkat çekmek açısından bu konu hadislerde de yer almaktadır. Seslerini yükseltmeleri durumunda Hz. Peygamber, ashabına "Sizler sağır olan ve burada bulunmayan bir kimseye dua etmiyorsunuz; siz ancak her şeyi duyan ve size yakın olan bir Rabbe

⁷⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sunne* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1:154; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1:89.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1:90.

⁷⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, (Beyrût: Dâru'l-fikr, 2001), 1:116.

dua ediyorsunuz.”⁷⁹ uyarısında bulunmaktadır. Diğer yandan âyet fiilî manada Allah’ın kulun duasına cevap verip vermeyeceğini merak edenlere, icâbet edeceğini haber vermektedir. Âyette geçen اٰجِيب (ucîbu) kelimesi geniş zamanda kullanımıyla “duayı muhakkak kabul edeceğim, şimdi olmazsa gelecekte; dünyada olmazsa âhirette karşılık vereceğim” manasında olabilir.

Yüce Allah’ın duaya icabetini hemen ve kulun istediği cihetten gerçekleşeceği şeklinde değerlendirmek Allah’ın ilahlığına ve dünyaya hâkimiyetine aykırı bir düşüncedir. Zira her dua, anında kabul gördüğünde herkesin kendi menfaatine uygun dileği gerçekleşecek, lakin bu dileklerin kabulünün diğer insan ve tabiatı nasıl etkileyeceği göz önünde bulundurulamayacaktır. Bu da Allah’ın kâinatı idaresindeki ilim ve hikmetine aykırı bir durumdur. Bu meyanda dua ve onun kabulünün modern dönemdeki en problemlili konulardan birisi olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Zira kişi istediğinin istediği cihetten olması için her türlü yolu meşru görmekte ve istediği kendisine verilmediğinde en nazik deyişle Allah’a sitem etme hakkını kendisinde görmektedir. Böyle bir anlayış duanın mantığındaki kulun aciziyetine tamamen ters durmakta ve duanın kulluk bilincini inşa etmesine imkân tanımamaktadır. Zira Allah’ın kulun ağzından çıkan her isteği yerine getirdiğini düşünmek, en hafif tabiriyle O’na İlâh değil, istekleri yerine getiren bir memur muamelesi yapmak anlamına gelmektedir. Bu ise Kur’ân-ı Kerîm’in Allah tanımına ters olduğu gibi kulluk anlayışına da tamamen zıttır. Oysa duanın mantığı, duanın kabulü için Yüce Allah’ı değiştirmeye zorlamak değil, dua aracılığıyla kişinin kendinin değişmesine imkân sağlamaktır⁸⁰ ve kulun istekleri ancak Yüce Allah’ın ilim ve hikmetine uygunluk arz ettiğinde kulun istediği cihetten gerçekleşebilecektir. Bu sebeple âyette de “Allah’a korkarak ve umarak dua edin”⁸¹ buyrulmaktadır. Aradaki dengeyi sağlaya-

⁷⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 9; Müslim, “Zikir”, 44.

⁸⁰ Shelia Cassidy, “Dar Zamanda Dua” (Çev. Rifat Atay), *Harran Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/23 (2010), 139.

⁸¹ el-A’râf 7/56.

bilmek adına tefsîr müktesebatında kulun duasının kabul edilme şekillerini anlatan birçok detaylı bilgi bulunmaktadır.

Bakara sûresi 186. âyetteki bir başka incelik ve kulluk bilinci eğitimi ise âyetin başında Yüce Allah'ın hitap olarak 'kullarım' ifadesini kullanmasıdır. Kendisinin yakınlığı ifade etmesi de sanki benden kuluma hayır dışında bir şey gelmez, manasını taşımaktadır. Ayrıca 'kulum bana yakındır' demek yerine "*ben kuluma yakınum*" ifadesi tercih edilmektedir. İlâveten kişinin sorduğu soru kendi durumunu da ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki "*sana dağları sorarlar*",⁸² "*sana ruh hakkında sorarlar*",⁸³ "*sana içki ve kumarı sorarlar*"⁸⁴ âyetlerindeki soruları sormak yerine sahabîler Allah'ı sormayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple Allah Teâlâ, sanki Hz. Peygamber'e: Her ne kadar sen bizimle yarattıklarımız arasında elçi olsan da bu sorunun cevabını ben üstlenirim, demek istemiştir. Cevaben Allah Teâlâ, "*yakınum*" buyurarak kendisi dışındaki bütün vasıtaları aradan kaldırmakta sonra da bu yakınlığın niteliğini açıklayarak "*dua edenin duasını kabul ederim*" buyurmaktadır.⁸⁵ Burada kula kulluğunu öğretmede mükemmel bir değer eğitimi yatmaktadır. Zira kul mahlûk ve mümkün bir varlıktır. Yüce Allah'ın izni olmadan onun Allah'a yaklaşması söz konusu olmamaktadır. Lakin Allah Teâlâ rahmeti ve keremiyle kullarına yaklaştırmaya kadirdir.⁸⁶ Allah Teâlâ, her şeyin dizgini kendi elinde olan,⁸⁷ her şeyin anahtarına sahip olan,⁸⁸ her şeyi kendi emriyle halleden⁸⁹ ganî/zengin⁹⁰ olduğundan, kulun Yüce Allah'a sığınması⁹¹ fakir olan insan⁹² için en doğru ve sağlam sığınaktır. Yüce Allah'ın duaya icabet etmesi de kulluk bilincini oluşturmada oldukça önemli bir ilâhî ahlâktır.

⁸² Tâhâ 20/105.

⁸³ el-İsrâ 17/85.

⁸⁴ el-Bakara 2/219.

⁸⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1:90.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5:84-86.

⁸⁷ Hûd 11/56.

⁸⁸ eş-Şûrâ 42/12.

⁸⁹ Yâsîn 36/82.

⁹⁰ Fâtır 35/15.

⁹¹ ez-Zâriyât 47/50.

⁹² Fâtır 35/15.

Duanın kabul çeşitleri sayısız olmakla beraber Allah Teâlâ, kulun göğsüne genişlik verme, kalbine sukûnet indirme, yardım istediği konuda onun mücadele ve sabır gücünü artırma şekillerinde de duasına karşılık verebilmektedir. Aksi takdirde yukarıda da zikredildiği gibi kulun her duası kendi istediği cihetten kabul olmuş olur ve bu Allah'ın kendi iradesi ve hikmetinin devreye girmemesi manasına gelebilir. Yani bu durumda kul, kendi dünyasını ve belki başkalarının hayatını kendi istediği gibi yönetmiş olur. İlâhî gücü ve hikmeti yok sayabilecek böyle bir yaklaşım, hem Yüce Allah'ın iradesine müdahale hem de dünyanın imtihan mahalli olmasının anlamsızlığına sebebiyet verebilmektedir. Ayrıca kulun her istediğinin olması durumunda da cennet ile dünya arasında hiçbir fark kalmayacağı için dünya ve içindekiler yaratılış amaçlarını yitirecektir. Bu ise aşırı tüketim ve lüks ile dünyayı cennete çevirebileceğini düşünen modern dönemin algı yanılgısıdır. İlaveten Allah, duada kula, kulluğunu hatırlatmaktadır. Zira her istediği gerçekleşen birey gerçek yönetici ve hükümdarı unutarak kendi nefsinin kibir ve enaniyet duygularıyla Allah Teâlâ ile arasındaki bağı koparıp kendini ilahlaştırmaya temayüllüdür. Oysa Allah karşısında insan, korkusunun büyüklüğü ve ümidinin enginliğiyle dolu olmalı ve havf ve reca arasında dengeyi tutturabilmelidir. İlaveten duanın kulun istediği gibi kabul görmemesi, onun sabır ve tahammül gibi çok kıymetli değerleri de öğrenmesine vesile olabilmektedir.

Esasen duanın kabulü "*Hayır! (Bu durumda) yalnız O'na dua edersiniz, O da dilerse dua ettiğiniz sıkıntıyı giderir...*"⁹³ âyetiyle Yüce Allah'ın iradesine bağlamaktadır. Yukarıda zikredilen ve bu âyetin telifi ise ancak duanın kabul şeklinin ele alınmasıyla mümkün olabilir. Her durumda duanın kabulünün Allah'ın iradesine bağlı olduğunu belirtmekle birlikte kulun kendi ihtiyaç ve arzuları doğrultusunda talepte bulunması şâyet ilâhî iradenin takdirine uygunsu bu dua kulun istediği cihetten yani talep ettiği ihtiyaçlarının giderilmesi yönünden gerçekleşmektedir. Bunun yanın-

⁹³ el-En'âm 6/41.

da kulun isteği, ilâhî hikmet ve kadere uygun değilse bu duanın karşılığı kulun istediği cihetten değil, farklı açılardan kabul görmektedir.⁹⁴

Burada aktarılanlar, kulun duasının hiç kabul edilmediği manasını değil, kabul yönünün farklı olmasına vurgu yapmak amacını taşımaktadır. Zaten Hz. Peygamber de Müslüman'ın duasının günah ve sıla-ı rahmi koparmaması koşuluyla üç şekilden birisiyle kabul olacağına işaret etmektedir. Bunlar ya dünyada istediğinin peşinen verilmesi yahut onun için mükâfatın âhirete saklanması veyahut yaptığı dua karşılığında kendisinden bir bela veya musibetin def edilmesi şekliyle olmaktadır.⁹⁵ Zaten âyetlerde de insana dünya ve âhiret için iyilik ve güzellik istemesi öğretilmektedir.⁹⁶ Duaya yukarıdaki karşılıklardan birinin verilmesi için, kabul edileceğine inanarak dua etmek, ihlâslı, şuurlu ve samimi olmak, küfür, haram veya şer olan bir şeyi istememek, aceleci ve sabırsız olmak, kadere razı olmak, Allah'tan kendisi için hayırlısını vermesini dilemek ve haram rızıktan sakınmak gibi hususlar gerekmektedir.⁹⁷

338

OMÜİFD

Duanın ne kadar önemli bir değer olduğunu anlamak için Kur'ân-ı Kerîm'in dua ile başlayıp dua ile bittiğine bakmak bile yeterlidir. İlaveten dua etme, Kur'ân-ı Kerîm'de en önemli değerler arasında zikredilmektedir. "(Ey Muhammed) De ki: 'Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin...'"⁹⁸ Âyetteki dua kelimesi müfessirler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır: İlk olarak مايعبدون ifadesinin, به ما عبأ ifadesindeki gibi 'onun varlığı ile yokluğu benim için müsavidir', manasında veya ifadenin anlamı 'sizin Rabbiniz katında zerre ağırlığınız yoktur' manasında olabilir, çünkü العبد kelimesi Arapça'da ağırlık manası taşımaktadır.⁹⁹

İbnu'l-Cevzî (ö.597) ise duanız olmasa ifadesi ile ilgili özetle; imânınız olmasa, ibadetiniz olmasa, ibadet maksadıyla duanız olmasa ve O'nu

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5:87.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 18; ayrıca bk. Tirmizî, "De'avât", 60.

⁹⁶ Bk. el-Bakara 2/201; en-Nahl 16/122.

⁹⁷ Muhammed b. Alî b. Muhammed İbn Allan, *el-Fütuhâtü'r-Rabbâniye*, (y.y.: Mektebetu'l-İslâmiyye, t.y.), 7:236-243.

⁹⁸ el-Furkân 25/77.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24:101-102.

bilmeseydiniz şeklinde dört yorum yapmaktadır.¹⁰⁰ Burada dua ibadet ve kulluk manasında da kullanılmış olabilir ki dua da bir ibadettir. Bunun yanında âyette dua ile birlikte yardım ve himaye amacıyla Yüce Allah'a dua edilmediği durumda O'nun katında kişinin hiçbir değer ve önemini olmayacağı; Yüce Allah'ın insanlardan müstağnî olduğu ve hiçbir şekilde yardıma muhtaç olmadığı vurgusu yapılmaktadır. Denilebilir ki insan duasını yapıp Yüce Allah'tan yardım talep etmezse diğer yaratıklardan bir farkı kalmamaktadır.¹⁰¹ Bu da insanın kulluk bilincinde duanın ne kadar büyük bir değer taşıdığını göstermektedir.

Âyetteki "(Ey Muhammed) De ki: 'Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin...'" Hz. Peygamber'in hitabının mü'minlere mi yoksa kâfirlere mi olacağı konusunda iki görüş bulunmaktadır. "Mü'minlere hitaptır" şeklinde düşünenlerin yorumları aktarılmıştı. Fakat âyetin siyaki ve "Siz yalanladınız. Öyle ise azap yakanızı bırakmayacak" ifadelerinden hareketle Mü'minlere değil kâfirlere hitaptır görüşünde olan müfessirler de bulunmaktadır. İbnu'l-Cevzî, İbn Kuteybe'den (ö.276) naklen âyette zikredilmeyen kelimelerin bulunduğunu ve âyetin takdirinin: 'Eğer O'na ortak ve evlat isnat etmeseydiniz, size azap etmezdi' şeklinde olduğunu belirtmektedir.¹⁰² Kuşeyrî de benzer bir şekilde yorumlayarak âyetin siyakından ve aynı âyetin devamından hareketle, âyetin müşriklerle ilgili olduğunu belirterek âyete, 'eğer putları çağırmanız olmasa, Rabbim sizi ne diye umursasın' manasını vermektedir. Bu durumda âyetten eğer putlara tapmasaydınız ve onları tapılmaya layık görüp ilâh olarak adlandırmaysaydınız, Allah Teâlâ sizi neden cehennemle cezalandırsın manası çıkmaktadır.¹⁰³ Bu iki görüşü birleştiren Beydâvî (ö.685), Mü'min kâfir ayrımını yapmadan hitap tüm insanlığadır, zira içlerinde inananlar da inkâr edenler de vardır,¹⁰⁴ demektedir.

¹⁰⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 6:113.

¹⁰¹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (Çev. Komisyon), (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3:543.

¹⁰² İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 6:113.

¹⁰³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2:395.

¹⁰⁴ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2:148.

Özetle Furkân sûresinde; Allah Teâlâ kullarının kulluğunu anlatmakta, salih amel ve iyiliklerini sıralayıp onları överek cennetteki yüksek makamları vaat etmekte, sonra da kullarla neden ilgilediğini, neden övdüğünü, kendilerine cennetle ilgili yaptığı vaatlerin sebebi olan değeri açıklayarak bu değerlerin onların duası olduğunu belirtmektedir. İlâveten Hz. Peygamber'den de bunu duyurmasını istemekte, kulların Rabpleri katındaki değerlerinin başka sebepten değil dualarından ötürü olduğunu söylemesini istemektedir.¹⁰⁵

Duayla ilgili modern dönemde ortaya çıkan sorunlardan birisi de duayı parçalamak olmuştur. Batı karşısındaki mağlubiyeti anlamlandırma arayışları “fiilî dua” kavramını oluşturmuştur. Böylece kavli ve hâlî duaya fiilî dua da eklenmiştir.¹⁰⁶ Dua vetiresinde elinden gelen tüm gayreti sarf etmek¹⁰⁷ manasındaki fiilî dua, tek başına zihinlerdeki Allah tasavvurundan ayrı düşünüldüğünde dua edenin Allah ile kurduğu bağın göz ardı edilmesi manasını taşımaktadır. Esasen hâlî dua/lisâni isti'dâd ile fiilî dua arasında bir bağ kurmak ve ikisinin aynı şey olduğunu söylemek mümkün gibi görünmektedir. Lakin hâlî dua, kavli duaya eşlik etmektedir ve onun ayrılmaz parçası olarak eylemlerin bilinçli davranışlar halini almasıyla hâle yansımaya ifade etmektedir. Yani kavli dua ve hâlî dua birbirinden bağımsız değil, aksine birbirinin mütemmimidir ve bu birliktelikte sonuç her daim Allah'a aittir. Hâlbuki fiilî dua eylem ağırlıklıdır ve fiil kelimesi de her durumda bilinçli davranışları barındırmaktadır. Zaten İslâmî terminolojide bilinçli eylemlerin hâle yansımaları anlatım için “amel” kavramı kullanılmaktadır. Bu durumda hâlî duanın/lisâni isti'dâdın varlığına rağmen yeni bir ifadeye (fiilî dua) gerek olmadığı gibi aynı anlamı da barındırmadıkları dikkatlerden kaçmamalıdır. İlâveten fiilî duaya yüklenen anlamda gereği yapıldığında her duanın kabul edilmesi gerektiği inancının kapıları da aralanmaktadır. Oysa böyle

¹⁰⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğivâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 3:279.

¹⁰⁶ Derya Güney, *Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua*, (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi, 2018), 6.

¹⁰⁷ Resul Ertuğrul, “Kur'an'da Fiilî Dua”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4/4 (2015), 896.

bir beklenti insanı Rabbine yaklaştırmamakta, aksine dua eden, sözünü tutmadığı inancıyla Allah'a olan güvenini kaybetmekte böylece duadan ve Yüce Allah'tan uzaklaşabilmektedir. Hâlbuki dua, taleplerin gerçekleşmesi için Yüce Allah'a dilekte bulunmaktan öte Yüce Allah'la ve O'nun yol gösterimiyle O'nun var ettiği bütün mahlûkatla kurulan ilişki biçimi ve kulluk bilincidir. Bu sebeple Allah müşriklerin Allah tasavvurunu değiştiren eş zamanlı olarak dua algılarını da değiştirmiştir. Allah inancındaki bu değişim kişiyi şirkten tevhide ulaştırırken, dua algısındaki dönüşüm de tevhid inancını merkeze alan bir kulluk bilinciyle bireysel ve toplumsal hayatı şekillendirmektedir.¹⁰⁸ Özetlemek gerekirse kulluk hukukuna zarar vermeyip, acziyetin farkında olarak ve Allah'ın dilemesi durumunda istenilen cihetten duanın kabul olunacağını lakin Allah'ın kendi istediği cihetten duayı kabul etmesinin de muhakkak hayır olacağını bilerek ve inanarak dua etmek, Allah'la kurbiyet ve kulluk bilinci için temel etkenlerdendir. Çünkü kul, zihnen sadece Allah'la meşgul olmadıkça sadece Allah'tan istemesi mümkün olmamaktadır. Eğer kul, zihnen buna hazır ise ve sadece Allah'tan isteyebiliyorsa, duanın değerinin farkına varabilmiş ve aradaki engelleri kaldırabilmiştir. Bu makamda olduğunda, Allah'la yakınlığı sağlayabilmekte ve kulluk bilinci meydana gelebilmektedir.¹⁰⁹

Yukarıda zikredilen hususların gerçekleşebilmesi için duanın içeriği de muhakkak önemlidir. Bu meyanda âyette belirtildiği üzere “*Ey Rabbimiz bize bu dünyada ver*”¹¹⁰ diyenlerin âhirette nasibi yoktur, lakin muvazene gözetenler “...*Ey Rabbimiz, bize bu dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ver...*” şeklinde dua etmektedirler. Mamafih mü'minlerin duada edeb sahibi olmaları için en kemal dua içeriğine sahip âyet topluluklarından birisi şüphesiz Fâtiha'dır ve Mü'minler bunu günde kırk kez okumaktadırlar. Bunun yanında Hz. Peygamber, dua etmede nasıl bir yol

¹⁰⁸ Derya Güney, *Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua*, 7; duanın toplumsal hayata etkisi için bk. Elif Özcan, *Sosyal Bütünleşme ve Dua* (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2019), 32vd.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5:81-83.

¹¹⁰ el-Bakara 2/200.

izleneceğini de belirtmektedir: “Sıkıntılar ve belalar anında duasının Allah indinde kabul olunması kimi sevindirirse o bolluk anında da dua etsin.”¹¹¹ buyurarak duayı günümüzdeki gibi menfaat ve sırf çıkarıcı yaklaşıma odaklı olmaktan uzaklaştırmaktadır. İlaveten “Genişlik vaktinde dua etmek kadar Allah’a sevimli gelen bir şey yoktur.”¹¹² buyurarak duanın her daim Mü’minin dilinde olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel (ö. 241) ve Müslim’in (ö. 261) müşterek rivâyet ettikleri bir kutsî hadiste, Allah Rasûlü, kullarının Allah’tan, hidâyet, rızık, giyim-kuşam,¹¹³ mağfîret dilemelerini tavsiye etmekte ve bütün bunların Allah’tan hiçbir şey eksiltmeyeceğini vurgulayarak hayra ulaştıklarında şükretmelerini ve şer başlarına geldiğinde de kendi nefislerini ayıplamalarını öğütleyerek¹¹⁴ duanın adab ve tarzını öğretmektedir.

3. Duanın Kulluk Bilinci İnşasına Katkıları

342

3.1. Kulluk Bilincinin Zihinsel Süreç İnşasında Dua

OMÜİFD

Duanın kulluk bilinci inşasına katkılarını incelemek için öncelikle duanın kulun zihnî sürecine etkisine bakmak gerekmektedir. Dünyada mevcut olan din ve inançların varlık felsefeleri ve buna bağlı şekilde insanı konumlandırış biçimleri, dünya görüşleri, söz konusu dinlerin duaya yükledikleri anlamı ve dua ifadelerini şekillendirmektedir. Dolayısıyla burada çift taraflı bir etkileşimden söz edilebilir. Yani dua anlayışı, arkasındaki zihniyetin bir ürünü olabildiği gibi sahip olunan zihniyet de duaya etkide bulunmaktadır ve bunlar çoğu zaman birbirlerini biçimlendirmektedirler. Diğer bir deyişle dua bir zihniyetin oluşumunda belirleyici rol oynayabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında özünde inançtan bağımsız bir duadan söz etmek imkânsız olduğundan dua, bir inanç göstergesidir ve dua edilen güç, iman edilen varlıktır.¹¹⁵

¹¹¹ Tirmizî, “De’avât”, 8.

¹¹² İbn Mâce, “Duâ”, 1; Tirmizî, “De’avât”, 118.

¹¹³ Kur’ân ve Sünnet ekseninde Müslüman erkek ve kadınların giyim-kuşamlarının nasıl olması gerektiği noktasında bir değerlendirme için bk. Mustafa Kara, “Kur’ân-ı Kerim’in Tesettüre Bakışı”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 684-717.

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 160; Müslim, “Birr”, 55.

¹¹⁵ Derya Güney, *Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur’ân’da Dua*, 1.

Kur'ân, vahyolunduğunda müşriklerin parçalanmış zihinlerinin ürettiği ilah ve dua anlayışlarını hedef almakta, onların günlük hayatlarındaki tutumlarından örnekler vererek bir yandan onların tutarsızlıklarını gözler önüne sermekte diğer yandan da yaptığı tashihlerde yeni bir Allah tasavvuru ve kulluk bilinci inşa etmekteydi. Böylece Kur'ân, süreç içerisinde Allah inancıyla birlikte şekillendirdiği dua algısıyla aslında bir kulluk bilinci inşa etmekte ve iman iddiasında bulunan kişiyi Müslüman şahsiyete dönüştürerek zihinsel olarak yeniden yapılandırmaktadır. Binaenaleyh duanın, öncelikle Allah tasavvurunun oturduğu zemini belirleyen önemli bir değer olduğunu belirtmek gerekmektedir.¹¹⁶

Duanın iman ile ilişkisi Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* isimli eserinde de ifade edilen bir husustur. Buhârî (ö.256), “*De ki: duanız olmasa Rabbim size neden değer versin?*”¹¹⁷ ayetinin tefsirinde ayette geçen dua kelimesini “imân” anlamında¹¹⁸ yorumlamaktadır.¹¹⁹ Çünkü Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde müşrikler, yalnızca Allah’tan istenebilecek şeyleri duayla putlardan istiyorlardı. “*Onlar Allah’ı bırakıp ancak putları çağırıyorlar/ yarıdım istiyorlar*”¹²⁰ ayeti ve farklı ayetler de¹²¹ bu hususa dikkat çekilmektedir. Konuya imân-amel açısından yaklaşıldığında amelin imânın tezahürü olduğu şüphesizdir. Yani dua eden kişi öncelikle Allah’ın varlığı ve birliğini, Hz. Peygamber’in O’ndan alıp insanlara tebliğ ettiği hususları şekten uzaklaştırarak kesin bir inançla kabul ettiğinde şirkten arınıp Allah’a yönelmiş olmaktadır. Böylece dua ve iman arasındaki ilişkide dualar putlara değil Allah’a yapılmaktadır. Bu meyanda Kur’ân-ı Kerîm’in

¹¹⁶ Derya Güney, *Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur’ân’da Dua*, 2; ayrıca bk. Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açından Kur’ân ve Şefaât* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 30; Neda Armaner, “Şahsiyet Terbiyesinde Dinî Kültürün Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 143; Hasan Kayıklık, “Kur’ândaki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), ss. 135- 160.

¹¹⁷ el-Furkân 25/77.

¹¹⁸ Buhârî, “Kitâbu’l-İmân”, 2.

¹¹⁹ Buhârî’nin bu açıklaması, eserin bazı nüshalarında yer almamaktadır. Ayrıca yazar duanın neden imân anlamına geleceği ile ilgili de bir açıklama yapmamaktadır. Geniş bilgi için bk. Mirza Tokpınar, “Buhârî’nin Sahîh’inde Kavram Olarak Dua ve İman İlişkisi Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013), 7-25.

¹²⁰ en-Nisâ 4/117.

¹²¹ Bk. el-Mü’min 40/60- 65; ayrıca bk. el-A’râf 7/54-56.

bütünüyle bir dua olup Fâtiha suresi ile başlaması ve Nas suresi ile tamamlanması önemlidir. Öyle ki Fâtiha suresi ilk üç âyeti Allah'ı ta'zimi içeren dualar, son üç âyeti kulu ilgilendiren dualar ve ortadaki âyeti de Allah'la kul arasındaki diyalogu ifade etmektedir.¹²² Fâtiha'dan sonra devam eden surelerde Allah'tan başkasına dua etmeyip sadece Allah'a dua edilmesinin emredildiği ayetlerin tekrar edilmesi ve önderler olarak peygamberlerin örnek dualarına sıklıkla yer verilmesi de duanın iman ile yan yana durduğuna işaret eden diğer unsurlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in duaya başlamadan önce Allah'a imânını dile getirmesi, O'nun güzel isimlerini zikrettikten sonra dua etmesi de dua imân ilişkisinin güçlü olduğunun göstergesidir.¹²³ Ezcümle dua, genel olarak anlaşıldığı gibi sadece Allah'tan bir şeyler istenmesini değil, bununla birlikte aslında kulun, Allah'a imânını ve tevhîdin ikrarını ve Allah'ı Rab edinmesini, O'na rağbet etmesini, O'nu senâ etmesini, O'ndan mağfiret dileyerek rahmetine sığınmasını karşılamaktadır. Yani dua, dua sahibi(dua edilen) ile tanımlanabilir ve bu da imânın neye olduğunu göstermektedir.

Dua etmek, kulluk bilinci açısından Kur'ân-ı Kerîm'de özel bir yere sahiptir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de kullardan sadece dua etmeleri istenmemekte *"Hiç olmazsa onlara azabımız geldiği zaman yakarıp tevbe etselerdi ya..."*¹²⁴ âyetinde olduğu gibi Allah'a dua edilmeyip kendisinden bir şey istenmemesi Allah'ın gazabına sebebiyet vermektedir. Bu husus da duanın kullukta önemli bir değer olduğuna delalet etmektedir ve dua, ubûdiyetin içerisinde değerlendirilmektedir. Esasen ubûdiyet, parçalanmaz bir bütündür ve dua da bu bütünün özel bir bölümü olarak tevhîd üzere ubûdiyetin göstergesidir. Duanın tevhîd üzere konumlandırılışı hakikate uygunluğunu ifade ederken tevhîd dışındaki tüm dualar batıl bir konumlandırmaya işaret etmektedir. Bu sebeple tevhîd merkezli olmayan dualar, suya doğru elini uzatan ve onun kendisine ulaşacağını

¹²² Murat Oral, "Kur'ân'a Göre Dua ve Duanın Âdâbı: Fâtiha Sûresi Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/38 (2017), 182.

¹²³ Mirza Tokpınar, "Buhârî'nin Sahîh'inde Kavram Olarak Dua ve İman İlişkisi Üzerine", 17, 23, 25.

¹²⁴ el-En'âm 6/43.

zanneden kişinin durumuna benzemektedir ki, bu su asla elini uzatana ulaşmayacaktır.¹²⁵

Hz. Peygamber de ubûdiyette duanın önemine vurgu yapmakta ve “dua ibadetin özüdür”¹²⁶ buyurmaktadır. Duanın ibadetin özü sayılması, insanın Allah karşısında kul olmayı iştihakla kabul etmesi sebebiyle olabilir. Zira dua, kişinin kendisini kul, Allah’ı Rab olarak derinden hissettiği en özel zaman dilimlerinden birisidir¹²⁷ ve kulluk konsantrasyonunun en yoğun sağlandığı zaman dilimidir. Duanın kulun hayatında yer alması gerektiği, Allah’ın duadan daha çok önem verdiği herhangi bir şeyin bulunmadığı,¹²⁸ kendisine dua edenleri sevdiği ve dua etmeyenlerden ise razı olmadığı¹²⁹ gibi hususlar da hadislerde ayrıca vurgulanmaktadır.

3.2. Kulluk Bilinci Açısından Duanın Davranışa Yerleşim Aşamaları

Duanın sadece zihinsel bir fonksiyon olarak bilişsel düzeyde gerçekleştiğini söylemek eksik bir tespit olacaktır. Zihinde başlayan süreç ile kişi, 345
problemi fark eder, gündemine alır ve düşünce yoğunluğu sonrasında onu çözmek için çaba sarf eder. Dolayısıyla dua pasif bir istek değil, aynı zamanda davranış gerektirmektedir. Duanın kulluk bilincine katkısı esasen Kur’ân-ı Kerîm’de dua eden Mü’minlerin özelliklerinin tasviriyle ortaya konulmaktadır. Bu tasvirler tam bir Mü’min prototipini sunmaktadır. Bunlar, tevhîd inancına sadık dolayısıyla sadece Allah’tan talepte bulunan,¹³⁰ yanlışında ısrar etmeyip af ve mağfiretle yanlıştan dönebilen,¹³¹ nimetlere nankörlük etmeyip şükreden,¹³² ilmi talep eden ve onunla

¹²⁵ Bk. er-Ra’d 13/14.

¹²⁶ Tirmizî, “De’avât”, 1.

¹²⁷ Mahmut Öztürk, “Hz. İbrâhîm’in (a.s.) Dualarının İnsanın Temel İhtiyaçları Bağlamında Değerlendirilmesi”, 2:66, 76.

¹²⁸ Tirmizî, “De’avât”, 1; Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*, (Halep: Mektebe matbaatü’l-İslâmiyye, t.y.), 1:490.

¹²⁹ Tirmizî, “De’avât”, 2.

¹³⁰ el-Bakara 2/250; Âl-i İmrân 3/53; Yûsuf 12/33.

¹³¹ el-Bakara 2/128; el-Mümtehine 70/5.

¹³² el-İsrâ 17/3; el-Kasas 28/17.

meşgul olan,¹³³ hayırlı nesiller yetiştiren,¹³⁴ adaletin tesisine çalışan,¹³⁵ cenneti talep edip cehennemden Allah'a sığınan¹³⁶ kişilerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'in tanımladığı bu modelde insanın yetişmesi için elbette sağlam bir İslâmî eğitiminin verilmesi gerekmektedir. Malum olduğu üzere insan, doğumundan ölümüne kadar gelişimini sırasıyla çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık olarak belirli evreler halinde sürdürmektedir. Söz konusu safhaların her birinden diğerine geçişçe fizyolojik ve psikolojik değişim başta olmak üzere ekonomik, sosyolojik ve kültürel gelişim ve değişimler yaşamaktadır. Bu değişimler esnasında insan, tevhid inancı bağlamında Allah'a dayanıp bağ kurabilirse ancak problemleriyle baş edebilir.¹³⁷ Bu meyanda özellikle belirtmek gerekir ki bir insanın ergenlikte kulluk bilincini oluşturabilecek düzeyde Allah'la iletişim kurabilmesi için çocuklukta; yetişkinlikte bağ kurabilmesi için çocukluk ve ergenlikte; yaşlılıkta bağ kurabilmesi için de çocukluk, ergenlik ve yetişkinlikte sağlam bir bağ kurabilmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla dinî hayatın temelleri çocukluk döneminde atıldığından, kulluk bilincinin gelişebilmesi için dua etme davranışının sistemli ve bilinçli bir şekilde çocukluktan itibaren ebeveyn ve öğretmenler tarafından verilmesi gerekmektedir. Gazzâlî'nin *Bidâyetü'l-hidâye* isimli eserinde dikkat çektiği gibi insanın fizikî gelişimi ile ahlâkî gelişimi arasında ilişki bulunduğu bedensel gelişimle orantılı olarak ahlâkî değerlerin de kişiye kazandırılması gerekmektedir. Çünkü biyolojik olarak gelişen bedene karşılık maneviyât gelişmemişse bu durum insanın Allah'tan uzaklaşmasıyla sonuçlanacaktır.¹³⁸

¹³³ Tâhâ 20/114.

¹³⁴ es-Sâffât 37/100.

¹³⁵ el-Enbiyâ 21/112.

¹³⁶ et-Tahrîm 66/11; Kur'ân'da dua eden insan modeli hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Nurullah Aktaş, "Kur'ânî Dualarda Model İnsanın Nitelikleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2018), 563- 584.

¹³⁷ Mahmut Dündar, "Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018/2), 455.

¹³⁸ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Bidâyetü'l-hidâye ve ihyâ* (Kâhire: Mektebetü't-tevfikiyye, 2004), 75.

İslâmî eğitimde bu hususa dikkat edilmekte ve çocuğun varlığının ilk anından itibaren eğitilmesi önemsenmektedir. Esasen insan hayatının her evresinde o döneme özel gelişimler bulunmaktadır ve bu, bir dönemin diğer dönemden daha önemli olduğu anlamına gelmese de çocukluk dönemi şahsiyetin oluşumu için temel sayılabileceğinden diğer dönemlere oranla daha önemlidir. Varlığının ilk anından itibaren altı yaşına kadar olan bölüm, çocukların zihinsel ve duyuşsal gelişimleri açısından işlem öncesi dönem ve somut işlemler evresine geçişin olduğu, psikososyal açıdan aile ve aile dışı sosyal çevreyle irtibat kurduğu ve zeka gelişimi açısından üst noktalara ulaşmaya başladığı çağ olarak bilinmektedir. Bu sayılan gelişimlere paralel olarak dini gelişimin temelleri de bu yaşlarda atılmakta ve sonraki yaşların ilk deneyim omurgaları oluşturulmaktadır.¹³⁹

Fitrî bir özellik olan duanın insan hayatına nasıl yerleştirileceği noktasında öncelikle Hz. Peygamber'in hayatı incelenmeli ve O'nun hayatında çocuk ve duanın bir bütün olduğu ve kendisine bir çocuk getirildiğinde ona muhakkak dua ettiği unutulmamalıdır.¹⁴⁰ Çocuğun duaya konu olması Kur'ân-ı Kerîm'de de çocuk henüz hiç devrede değilken dahi "göz aydınlığı"¹⁴¹, "temiz"¹⁴², "şirkten uzak"¹⁴³ ve "namazda devamlı olan"¹⁴⁴ gibi hususiyetlerle dile getirilmektedir. Bu aşamalar eksik bırakıldığında fitrî olan dua, günlük hayatta değil, en sıkıntılı ve en sevinçli anlarda bilinçli veya bilinçsiz olarak duaya yönelmeyle ortaya çıkmaktadır. Bazı ayetlerde de bu duruma dikkat çekilmekte ve dua yönelişinin belirgin veya zayıf hale geldiği anlar aktarılmaktadır. Ayetlerin ifadesiyle insan ciddi bir tehlike veya sıkıntıya düşüp gerçekten Allah'tan başkasının bu vaziyete çözüm üretemeyeceğini anlayınca, bütün samimiyetiyle sadece

¹³⁹ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 71-73; M. Doğan Karacoşkun, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 122.

¹⁴⁰ Bk. Buhârî, "Edebu'l-mufred", 24.

¹⁴¹ el-Furkân 25/74.

¹⁴² Âl-i İmrân 3/38.

¹⁴³ İbrâhîm 14/35.

¹⁴⁴ İbrâhîm 14/40.

Allah'tan yardım talep etmekte, her şart ve koşulda bıkmadan ısrarla dua etmektedir.¹⁴⁵ Bunun yanında bahsi geçen ayetler ve diğer ayetlerde tehlike geçip emniyete kavuştuğunda aynı insanın fitratını bozmayı başardığı, olumsuz iradesini devreye sokup Allah'tan yüz çevirdiği, kendi güç ve yeterliliğini abartıp gözünde büyüterek bencil ve nankör davrandığı ve böylece bir zalime dönüştüğü de vurgulanmaktadır.¹⁴⁶

Aktarılan olumsuzluklara mahal vermemek için çocuklarda mümkün olan en erken yaşta dil gelişimlerine bağlı olarak dua eğitimine başlanmalıdır. Onları öncelikle Allah lafzı, kelime-i tevhîd, kelime-i şehâdet ve maşallah, inşaallah gibi kavramlarla ve “Allah korusun gibi” ufak dua kalıplarıyla tanıştırmak gerekmektedir. Acele etmeden küçük dualar ve şükür cümlelerinin öğretilmesi zihinlerinde Allah inancı ve ona bağlı pek çok kavramın beslenip gelişmesine zemin hazırlamaktadır.¹⁴⁷ Gelişim seyrindeki çocuk kendisini çok güçsüz ve yardıma muhtaç hissetmekte, isteme, güvenme, yönelme, niyazda bulunma ve övme gibi duyguları zaten kendisinde barındırmaktadır. Onun varlığını devam ettirebilmesi ve toplumdaki yerini edinebilmesi için yetişkinlerin yardımına ihtiyacı bulunmaktadır. Çocuk da bunun bilincindedir ve zamanla bunu daha yakından hissetmektedir. Etrafındaki insanların da gücünün sınırlı olduğunu öğrendikçe zamanla onların da yetersiz olduklarını kavrayabilecektir. Böylece çocuk dua sayesinde en kuvvetli sayılan insanların hatta anne-babasının bile yapamayacaklarını yapabilen bir yardımcıyla iletişim kurabilecektir. Sonsuz kudret sahibi Allah'la tanışmak ve O'na inanmak çocuğun kendisini güçlü ve emniyette hissetmesini sağlamaktadır. Böylece rahatlatıcı, sakinleştirici, güven verici, umutlandırıcı bir inançla Allah'a bağlanmış olmaktadır ve çocuğun zaten ruhunda mevcut olan inanma, bağlanma ve güvenme ihtiyacı dua etmeyi öğretme ile pekiştirilmiş olmaktadır. Esasen burada dua başlangıçta çocuğun sadece ihtiyaçlarını karşılamak için başvurduğu bir araç iken sonraki yaşlarda daha samimi

¹⁴⁵ Bk. Yûnus 10/12; el-İsrâ 17/11; Lokmân 31/32; Fussilet 41/49.

¹⁴⁶ el-İsrâ 17/67; Lokmân 31/32; ez-Zümer 39/8; Fussilet 41/51.

¹⁴⁷ Esra Türk, “Din Eğitimi Açısından Çocukluk Döneminde Dua Kavramının Önemi”, 461.

ve ihlâsla yapılacak bir ibadete dönüşebilecek, Allah'la kul arasındaki gerçek iletişim işlevini görebilecektir.¹⁴⁸

Çocuklar, genellikle çok iyi tanıdıkları biri ile konuşur gibi içten, kısa, samimi ve tabii bir şekilde dua etmektedirler. Bu sebeple basit ve anlaşılır kısa cümlelerle içlerinden geldiği gibi dua etme imkânı çocuklara tanınmalıdır. Terimlerin uzaması ve karmaşıklaşması çocuğu usandırmakta ve duygularının gelişmesini engelleyebilmektedir. Kalıp ve ezberlenmiş dualar da ilk dönemlerde kullanılabilir. Temelinde taklit ve tekrar olsa bile bu dua etme şekli, çocukta içsel bir karşılık bulmakta ve onun kendini gerçekleştirmesine yardımcı olmaktadır. Esasen hem ezberlenilecek dualar hem de özgür dualar zaman zaman bir araya getirilmelidir. Söz gelimi yemek sonrasında, yatarken, kalkarken, bir işe başlarken kalıp veya özgür dualar öğretilmeli ve bunlar sürekli tekrar ettirilmelidir. Çocuk inancın uygulanış halini ve onun davranışlara yansıyan boyutunu ilk olarak ailede görmektedir. Bu aşamada çocukların beyin işleyişini bir kaset gibi düşünüp her verileni kaydedebilecekleri hesaplanmalıdır. Bir süre ezberlenmiş dualarla devam eden çocuk daha sonrasında basit cümlelerle içlerinden geldiği gibi dua edebilmektedirler. Böylece bu alana ilgileri artmakta ve akılları erdiğince konuşabilme ve dua edebilme ile olgun bir ibadet hayatına hazırlık yapmaktadırlar.¹⁴⁹

Çocukların dua etmeye teşvik edilmesi oldukça önemlidir. Lakin burada yanlış sonuçlara varılmaması için bazı hususlara dikkat etmek gerekmektedir. Bunlardan birisi öncelikle serbestiyet kuralıdır. Çocukların dua etmesi, zorunluluk değil tercih olabilmeli ve dua etmenin zamanı da çocuğun uygun ortam ve uygun ruh haliyle gerçekleştirilmelidir. Dua eğitiminde bir diğer önemli husus devamlılıktır. Ebeveynini jest ve mimiklerine kadar taklit edebilen çocuklar için ebeveynin sürekli yaptığı işler çok daha dikkat çekici ve taklide açıktır. Yukarıda da aktarıldığı gibi dua eğitimindeki diğer bir husus da sadelik ve anlaşılabilirliktir. Aksi çocuk

¹⁴⁸ Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1983), 129-135; Esra Türk, "Din Eğitimi Açısından Çocukluk Döneminde Dua Kavramının Önemi", 455.

¹⁴⁹ Şahin Doğan, *Duanın Birey Eğitimiindeki Rolü*, 30; ayrıca bk. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2001), 25.

için bıkkınlık oluşturabilir. Diğer bir husus duanın sadece faydacı anlayışa dayalı olmamasıdır. Duada amaçlananlardan en önemlisi kulluk bilincini oluşturmak olduğu için sürekli kendi faydasına dua eden bir çocuğun istenilen düzeyde kulluk bilincini oluşturamayacağı açıktır. Bu sebeple dualarda muhakkak imân, güven ve Allah sevgisi başta olmak üzere sevgi, sabır, affetme, af dileyebilme, dürüstlük, iffet, şükür, samimiyet, yardımlaşma ve paylaşabilme, fedakârlık, çalışkanlık, adalet, temizlik, cesaret gibi pek çok değere yer verilmeli ve başkaları adına da çocukların dua edebilmeleri sağlanmalıdır. Dualarda özen gösterilecek diğer bir husus, çocukların bir problem ile karşılaştıklarında Allah'ın yardımı ile bununla baş edebileceklerinin öğretilmesidir. Dünyada karşılaşılabilecek her türlü imtihan ve musibete karşılık dua ile teselli, güven ve yardım alınabileceği kavratılmalıdır.¹⁵⁰ Dolayısıyla küçük yaştan itibaren öğretilen ve yaşam tarzı içinde yerini bulan bu dualar, kul için bir hayat boyu kalıcılığını koruyacak, dua ettiğinde kendisini gören, dinleyen ve sözlerine kulak veren, nimetlendiren ve her durumda muhafaza eden bir yaratıcının varlığını içselleştirecektir.

350

OMÜİFD

Çocukları dua etmeye teşvik ve özendirme kadar önemli başka bir husus vardır ki bu da dua ettiklerinde bu duaların bazılarının somut manada karşılık bulamayacağını anlamalarını sağlamaktır. Zira çocuklar bu yaşlarda çoğunlukla maddi isteklerde bulunmakta ve bu isteklerini kesin olarak gönderecek bir Allah'a inanmaktadırlar. Unutulmamalıdır ki çocuğa öğretilen dua biçimi, Allah inancını ve algısını dolayısıyla kulluk bilincini etkilemektedir. Fakat Allah'ı her isteği kabul edecek bir büyücü veya masal kahramanı gibi göstermemek gerekmektedir.¹⁵¹ Bu yaklaşım, çocuğun kendi güç ve sınırlılıklarını keşfetmesini engelleyecek bir sonuca yol açabilir. Bu durumda birey olma yolunda kendi yeti ve güçlerini, yeterlilik ve güçsüzlüklerini keşfetme imkânı olmayabilir. İlaveten sırf çıkar beklentisiyle dua etmek, çocuğun ahlâkî ve psikososyal gelişimi

¹⁵⁰ Fatih Malakçı, *Dua Eğitimi ve Öğretimi* (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2006), 59-68.

¹⁵¹ Arthur T. Jelsild, *Çocuk Psikolojisi* (Çev. Gülseren Günçe), (Ankara: A. Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979), 612.

açısında da problemler oluşturacaktır. Bu sürecin yönetiminde Allah güçlü bir varlık olarak algılatılmalı, kendi gücünü ortaya koyduğu noktada yardım talep etmesi öğretilmeli ve bu ilişki sevgi bağlamında gerçekleştirilmelidir.¹⁵² Yüce Allah'ın her duayı kabul edeceği anlayışı da insanın kendi emeği ve gücünü sıfırlayabilir. Böylece atıl ve çıkar düşkünü bir birey yetişebilir. Elbette duaların bir kısmının karşılıksız kalacağını anlatırken çocuğun dua etmeye iştiyakı zedelenmemelidir. Çocuklara Yüce Allah'ın dileyene dileği kadar vereceği gerçeğinin yavaş yavaş öğretilmesi gerektiği gibi istenileni istenildiği gibi vermese dahi başka şekillerde ve kimi zaman daha iyi şekillerde verebileceği, daha da önemlisi her durumda dua etmenin Yüce Allah'ın çok sevdiği bir durum olduğu ve bunun Yüce Allah'ın bize olan sevgisini artıracığı hususları bilhassa vurgulanmalıdır.¹⁵³ Bu sağlam yaklaşım, çocuklara fizikî beklentilerinin dışında yaratıcıya sığınmanın, sıkıntılı anlarında hiç kimseye paylaşamayacakları şeyleri dahi sadece O'nunla paylaşma fırsatının kapılarını da aralanmaktadır.

Çocuklara Allah inancı anlatıldığında ve dua edilmesi gerektiği aktarıldığında verebilecekleri diğer bir tepki Yüce Allah'ın her şeyi biliyor olmasına rağmen neden taleplerin kul tarafından bizzat kendisine yeniden aktarılıyor olmasıdır. Elbette burada Yüce Allah'ın ilmi değil kulun eksiklikleri üzerinden hareket etmek gerekmektedir. Yani taleplerin aktarılmasının sebebi Yüce Allah'ın bilmemesi değil, kulun kendi eksikliklerinin farkına varabilmesidir. Bu, hem çocuğun çocukluktan itibaren kendini iyi tanıyabilmesi, eksikliklerinin farkında olarak Yüce Allah'ın yüceliğini idrak edebilmesi ve mevcut eksiklikleri tamamlayabilmek için de çaba sarf etmesinin ilk adımı olan içsel enerjiyi niyete dönüştürebilmesidir. Bu, modern dünyanın bir dayatması olarak çocukları mükemmel yetiştirme iddiasının aksine insanî özelliklerle mükemmel yaratılmış olmakla birlikte Yüce Kudrete karşı son derece aciz ve zavallı olduğunun fehminde olmayı çocuğa öğretebilmektir. Çünkü mükemmel olmak sade-

¹⁵² M. Doğan Karacoşkun, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua", 106.

¹⁵³ Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 85; Şahin Doğan, *Duanın Birey Eğitimindeki Rolü*, 37.

ce Yüce Allah'a aittir ve insan için imkânsızdır, dolayısıyla beşerî gücün acziyete düşmesi son derece normaldir ve bu noktada mükemmel olandan yardım istenmesi çocuk terbiyesinde hayatî öneme sahiptir.

Çocukluk dönemi dışında insan hayatındaki diğer önemli bir aşama ergenliktir. Ergenlik dönemi çocukluk döneminin bitiminden yetişkinlik evresinin başlamasına kadar uzanan ve yaş sınırlarının fiziksel ve sosyal çevreye göre değişiklik gösterdiği karmaşık bir evredir. Dinî eğilim açısından ergenlik aileden gelen değer yargularının sorgulanmadan kabul edildiği çocukluk döneminin aksine dinî tutum ve davranışların yeni bir kişilikle yeniden değerlendirilmesidir. Bu sürece paralel olarak dua ediş amacı ve biçimi de değişime uğramaktadır. Lakin unutmamak gerekir ki ergen, çocukluk çağındaki dinî tecrübelerinden fazlasıyla etkilenmektedir. Çocuklukta dua eden bir birey, ergenlikte dua etme alışkanlık ve davranışına duanın nesnesini değiştirerek devam edebilmektedir.¹⁵⁴

352

OMÜİFD

İlk yaşlardan itibaren sağlam bir dinî eğitim ve dua bilinciyle yetişmiş ergen, bu çağında da zihnî bunalım ve duygusal karışıklıkla baş edebilmekte, dua ile iradî bir canlanma yaşarak benliğine ait tepkileri aşabilmektedir. Genel manada Allah inancı ve özelde dua ile ergen, ölüm, yaşamın amacı, evrenin varoluşu gibi derin soruları anlamlandırabilmekte ve kendi içinde sığınabileceği güvenli alan oluşturabilmektedir. Bu yönüyle ergenlik, çocuklukta temelleri atılan değerlerin yavaş yavaş biçimlenmeye ve şekil almaya başladığı çağdır. Böylece dua ile ergen zihnî, manevî ve ahlâkî dinamiklerini daha iyi kullanabilmekte, stres ve kaygıdan uzaklaşabilmektedir. Aksi durumda ergenlerin zihinlerinde ve çevrelerinde destek olacak, güven verecek birilerinin olmaması yaşadıkları problemlerin derinleşmesine neden olmakla birlikte bunların üstesinden gelemedikleri için problemler kişiliklerine yerleşebilmektedir.¹⁵⁵ Duanın temelinde güven olduğu için Allah'a güvenme ve dayanmayla ergenlik dönemini atlatamayan bir birey gelecek yaşamında da zor zamanlarında duaya sığınamayacaktır. Buna karşılık ergen yetiştirme tarzına bağlı olarak

¹⁵⁴ Mahmut Dündar, "Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi", 471-475.

¹⁵⁵ Hayati Hökekleli, *Psikolojiye Giriş*, 41.

duayı alışkanlık haline getirebilmişse¹⁵⁶ dua artık karakterini şekillendiren bir unsur olabilmekte ve dua ile kulluk bilincini daha derinden hissederek sorumluluklarının farkına varabilmektedir.¹⁵⁷ Böylece çocuklukta taklit düzeyinde olan dua etme durumunu içselleştirerek davranışa dönüştürebilmektedir.

Gelişim psikolojisine göre çocukluk ve ergenlik sonrası dönem, yetişkinlik dönemidir.¹⁵⁸ Yetişkinliğin ilk dönemleri olan üniversite yıllarında dua etme ve psikolojik iyi olma arasındaki orantı çeşitli çalışmalarda ele alınmakta ve sonuç olumlu bulunmaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla ilk yetişkinlikte dua etme ile psikolojik iyi olma arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ve dua etme tutumu arttıkça psikolojik iyi olma düzeyi de artmaktadır. Öğrencilerin dua tutumları arttıkça bireysel gelişim düzeyleri de artmakta, diğer insanlarla olumlu ilişkiler kurabilmekte ve özerklik düzeyleri de yükselmektedir.¹⁶⁰ Çünkü yetişkinlik, ergenlikte yaşanan

¹⁵⁶ Hiç şüphesiz ergenlik evresinin duayla geçebilmesi de çocukluktan itibaren duayla ilişkiyle doğru orantılıdır. Mamafih, ebeveyn dindarlığı ve çocuğun yetiştirme koşullarının onun dua etmesine etkisini araştıran anketlere göre ebeveyni dua eden ergenlerin tamamı dua ettiklerini belirtmekte ve %100'ü duayı Allah'tan yardım dilemek şeklinde tanımlamaktadırlar. Aynı grup "Allah'a yakın olmak için dua ederim" seçeneğini de %95 oranında seçmiştir. Bunun zıddında annelerinin çok fazla dinî duyarlılığının olmadığı söyleyen ergenlerin ise %60'ı dua etmektedir ve %66'sı duayı Allah'tan yardım dilemek olarak tanımlamaktadır. Aynı grup "Allah'a yakın olmak için dua ederim" seçeneğini ise %46 oranında tercih etmiştir. "Anne dindarlığı" değişkeni ile "duanın faydasına inanç" karşılaştırıldığında ise annesini çok dindar tanımlayan grubun tamamı dua ettikten sonra içinde bir huzur hissettiğini ve dua sonrasında problemlerle baş edebildiğini belirtmektedir. Bu verilere paralel olarak bu grubun duasının kabul olacağına inancı %96'dır. Annesini dinle pek ilgilenmeyen şekilde tanımlayan grubun ise sadece %40 bu sorulara olumlu cevap vermiştir ve duasının kabul olacağına inancına olumlu cevapları ise %33 oranında kalmıştır. Bk. Emine Küçük, *Ergenlerin Duasına Psikolojik Yaklaşım (Edirne/ Keşan Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi, 2010), 116-128.

¹⁵⁷ Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 382; Akif Hayta, "İlahiyat Öğrencilerinde İbadet ve Ruh Sağlığı", *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 488.

¹⁵⁸ Hayati Kayıklık, *Orta yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, (Adana: Baki Kitabevi, 2003), 36.

¹⁵⁹ Bk. Beyazıt Yaşar Seyhan, "Dua Tutumu ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), ss. 157- 183.

¹⁶⁰ Bk. Ayşegül Turgut, *İlk Yetişkinlerde Dua Tutumları-Psikolojik İyi Olma İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017), 107-110; Nurten Ünal, *Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi, 1997), 161; Gülşan Göcen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine

şüphe, karamsarlık ve tutarsızlık gibi hususların yerini denge ve düzene bırakması ve çocuklukta atılan temellerin daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Yetişkinlik dönemi, kendi ve toplumun zaafalarını ve eksikliklerini kabul etme, bunların telafisi için Allah'a samimi bir yöneliş için elverişli bir safhadır. Çocukluk döneminden itibaren duanın mahiyetini anlayan yetişkin, kendi iç tutarlılığını sağlamakta, Allah ile irtibatını sağlam zemine ve kulluk bilince oturtabilmektedir.¹⁶¹ Ezcümle bir yetişkine her durum ve şartta dua etmesini tavsiye etmek yerinde olmakla birlikte bunun yetişkinde kulluk bilinci çerçevesinde karşılık bulması yetişkinlik öncesiyle rabitalıdır. İnsan hayatının son dönemlerini kapsayan yaşlılıkta ise insanlar, ölüme yaklaştıkları için öncesine ait pişmanlıklar hissetmektedirler. Bu durum, yaşlıların Allah'a sığınma ve dua etmeyi bir umut kaynağı olarak görmelerini sağlamaktadır. Doğal olarak yaşlılıkta dua etme oranı da artmaktadır.

354

OMÜİFD

3.3. Kulluk Bilinci ve İnsan Sağlığında Umud ve Motivasyon Kaynağı Olarak Duanın Makes Bulması

Dua esnasında insanın yaşadığı psikolojik süreçler oldukça karmaşık olmasına rağmen genel manada şu şekilde özetlenebilir: İnsan dua esnasında öncelikle tüm dikkatleri kendi üzerine çekmektedir. Yani Allah ile münasebet O'nun dışındaki tüm uyanları etkisiz kılacak bir yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Böylece dua eden kişi benliğini kontrol altına alarak kendinde sukûneti gerçekleştirip zihin duruluğu sağlamaktadır. Bu durumda insan, kendi bütünlüğü içerisinde bizzat kendisiyle yüzleşmekte kendi kulluğunun farkına vararak kendinden çok daha güçlü bir Benlik (Allah) ile mahrem bir iletişime girmektedir. Artık insan, tam bir dikkat yoğunlaşmasıyla kendisini yaratıcıya teslim etmekte ve sonrasında

Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/13 (2013), ss. 97-130; Feim Gashi, "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2) ss. 1-29.

¹⁶¹ Mahmut Dündar, "Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi", 475-476.

istekte bulunma gücü devreye girmektedir.¹⁶² Bu bağlamda dua, insanın sevgi ve muhabbet hissiyle Allah'a yaklaşması ve O'ndan talepte bulunmasıdır. Hz. Peygamber'in dua örneklerinde de Allah sevgisi, Allah'ın kulunu sevmesi, Allah'a yaklaştıracak amel sevgisi, imân sevgisi¹⁶³ gibi bizzat sevginin istendiği dualar bulunmaktadır.¹⁶⁴ Sevginin yeşertbildiği umut insanın geleceğe dair hedeflerini gerçekleştirebilmesi için psikolojik güç kaynağı işlevini görmektedir. Umudu olan bireyler hedeflerine doğru ilerleyebilirken onu kaybedenler yaşamın anlamını da kaybetmektedirler. Dua ise mutlak umut anlamını taşımaktadır. Zira durum ne kadar vahim olursa olsun Allah her türlü imkânsızlığı imkâna çevirebilendir. Böylece dua ümitsizliğin panzeri olmaktadır. Ezcümle dua ile umutsuzluk arasında negatif bir korelasyon bulunmaktadır. Dua yükseldikçe umutsuzluk azalmakta, dua azaldıkça umutsuzluk yükselmektedir.

Duanın psikolojik etkileri ise sayılamayacak kadar çoktur. Zira dua bir çeşit konuşma eylemidir ve duanın psikolojik işleyiş mekanizmasında muhatap yaratıcı olmaktadır. Yaratıcı ile konuşmaya çalışan insan, kelime ve cümleleri bir anlam ifade edecek şekilde zamansal sıralamayla dile getirmektedir. Böylece bireyin duygu ve düşünceleri aydınlığa kavuşarak düzenlenmektedir.¹⁶⁵ Ayrıca dua insanın yalnız olmadığının göstergesidir. Bu, Kur'ân-ı Kerîm'de de vurgulanmakta, Mü'minlerin yalnız olmadığı ve dua ettiklerinde dualarına karşılık verileceği¹⁶⁶ hatırlatılmaktadır. Bu sebeple olsa gerek Kur'ân-ı Kerîm'deki birçok dua "Rabbenâ" ifadesiyle başlamakta ve her an Rabbinin kuluyla olduğu benimsetilmektedir.

¹⁶² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 216; Mebrure Doğan, *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi, 1997), 13-15; H. Mehmet Soysaldı, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Dua* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), 60.

¹⁶³ Bk. Tirmizî, "De'avât", 73, 74; "Menâkıb", 31; "Tefsîru'l-Kur'ân", 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 424.

¹⁶⁴ Geniş bilgi için bk. Mehmet Dilek, "Sevgi İnsanı Hz. Muhammed'in Dualarında Sevgi Talepleri", *I Kutlu Doğum Sempozyumu "Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi"* (Şanlıurfa: y.y. 2007), ss. 279-287.

¹⁶⁵ Selma Baş, "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 169-172.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/186.

Duanın problemi çözmedeki yansıması ise şöyle olabilir: Kişi dua ederek problemi deyim yerindeyse Allah'a havale etmektedir. Bu da kişinin, problemi bir süre için bile olsa askıya alması, kendine mola vermesi anlamına gelebilir. Bu mola, aslında problemi başka bir biliş seviyesinde çözmek için bir fırsattır ve problem kuluçkaya yatmaktadır. Kuluçka sonrası çözüm de en sağlıklı çözümlerden birisi olacaktır. Ayrıca probleme dua ile ara verildiği için çözüm de dinî değerlere uygun yani en doğru çözüm olacaktır. Böylece kişi dua ile hem mevcut ikilemi çözmüş hem de doğru çözüme ulaşmaya teşvik edilmiştir.¹⁶⁷

Duanın çok yönlü psikolojik etkileri, hem teorik hem de tecrübî gözlemler seviyesinde açıklığa kavuşmuştur.¹⁶⁸ Duanın umut ve motivasyon kaynağı olması Mü'min'in kulluk bilincinde önemli bir yere sahiptir. Zira yaşam kalitesi düşük olan ve umudu olmayan bir bireyin iyi bir Mü'min olma durumu da bulunmamaktadır. Umudun olmaması, psikoloji başta olmak üzere ilgili alanlarda yapılan araştırmaların verilerine göre oldukça ciddi psikiyatrik bozukluklara sebebiyet vermektedir. Ruhsal rahatsızlıkları bulunan ve çaresiz kalanları tedavi etmek amacıyla ortaya çıkan psikoterapi disiplini, duanın gücü sebebiyle duayı çözüm ve tedavi için kullanmaktadır. Çünkü ilgili disiplin alanında yer alan hastalıkların temelinde korku, endişe, şüphe, kaygı, yalnızlık duyguları ve iç bunalım gibi bozukluklar bulunduğu ve bunların oluşturduğu gerilimli ruh halini ilaç tedavisiyle gidermenin zorluğundan ve dua yüksek bir sinerji sağladığından hem bu ruhsal bozukluklara kapılmamada hem de bunların şifasında önemli etkilere sahiptir.¹⁶⁹ Esasen ruhsal hastalıklar ruhsal ihtiyaçların ihmalinden kaynaklandığı için dua tedavide etkin olmakta-

¹⁶⁷ Levine, Murray, "Prayer as Coping: A Psychological Analysis", *Journal of Health Care Chaplaincy* 15/2 (2008), 80-98 (Selma Baş, "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı"ndan naklen).

¹⁶⁸ Özellikle yüksek öğrenim öğrencileri arasında yapılan bir alan araştırmasında gençlerin %64,9'u duanın moral güçlerini artırdığını ve problemlerini çözmede yardımcı olduğunu, %20,8'i duanın kendilerini sıkıntı, stres ve kaygıdan kurtardığını, %8,6'sı da başarılı olmada duanın etkin rol oynadığını söylemişlerdir. Bk. Mustafa Koç, "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 24 (2005), 81.

¹⁶⁹ Mebrure Doğan, *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*, 39.

dır.¹⁷⁰ Zira vücuda müdahil olan yabancı cisim ve mikroplar nasıl onda iltihap ve yaraya sebep oluyorsa, kişinin işlediği günahlarda onun ruhunda korkunç yaralar açabilmektedir.¹⁷¹ Dolayısıyla dua ve tevbe biyolojik rahatsızlıklara da şifa olabilmekte, hayatın imtihanlar sürecinde cesareti kırılan insan, manevî destek olarak duayla hayata dönük ümit ve cesaretini yeniden toplayıp yeniden ideallerine sarılabilmektedir.

Duanın sadece ruhsal hastalıkların tedavisinde etkin olduğunu söylemek de eksik bir tespit olur. Zira insan beden ve ruhtan müteşekkildir. İnsanın ruh dünyasında meydana gelen olaylar bedenini etkilediği gibi bedeninde vuku bulan durumlar da ruhî dünyasını etkilemektedir. Dolayısıyla dua her alanda olduğu gibi her hastalığın tedavisinde önemli bir yere sahiptir. Zaten psikosomatik tıp alanının da ilgilendiği gibi bazı bedenî hastalıkların kaynağı psikolojiktir. Güncel araştırmaların çoğu ağır kanser hastaları veya tedavi imkânı kalmamış hastaların üzerinde duanın etkisini tespit etmeye yoğunlaşmıştır.¹⁷² Yani tıbbın çaresiz kaldığı durumlarda duanın etkisi incelenmektedir. Bu durum, gereksiz bir inceleme olmamakla birlikte yetersizdir. Zira dua, tıbbın alternatifi değildir. Bilakis dua tıbbın yol arkadaşıdır ve iş ortağıdır. Hayatın her evresinde olduğu gibi hastalıklarla baş edebilmenin önemli güdüsü moral yüksekliğidir. Dua ile yaratana teslim ve tevekkül, bunu sağlayan en önemli değerlerdendir. Dolayısıyla hem ruhsal hem bedenlen oluşan bütün hastalıklarda dua en etken hususlardandır. Burada şuna dikkat çekmek gerekir ki dua sadece insanın hasta olduğu veya darda olduğu zamanlarda başvurduğu bir değer de değildir. Şayet böyle olursa bu, kulluk şuurunun oluşmadığının göstergesi olur.

¹⁷⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 232.

¹⁷¹ Fahrettin Akbulut, *İlim Gözüyle İslamiyet* (İzmir: Karınca Matbaası, 1981), 136.

¹⁷² Bk. Mevrure Doğan, *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*, 94- 97; Sherman, Allen C. and Stephanie Simonton, "Religious Involvement Among Cancer Patients", *Faith and Health*, Ed. Thomas G. Plante and Allen C. Sherman, The Guilford Press, New York: 2001, 178-179.

Sonuç

Dua, insanın yaratıcısını tanıması, O'nun sonsuz kudretine inanması, kendisinin son derece aciz bir varlık olduğunun farkına varması, ihtiyaçlarının kendi emeğine ilaveten sadece Yüce Allah'ın dilemesiyle gerçekleşebileceğine inanması ve Yüce Allah'a iltica edebilmesidir. Bu bilinçle dua edebilen şahıs kulluk bilinci açısından bir yükseliş içerisindedir. Çünkü dua insanın yapabileceklerini yaptıktan sonra Yüce Allah'a tevekkül etmesi, olanlara şükür, olmayanlara sabredebilmesidir. Çünkü dua, insanın etrafındaki her şeyin farklı seviyelerde olsa bile aciz olduğunu fark etmesi ve yaratılmışların hepsinin muhtaç olduğu için çözüm olamayacağı, sadece bütün ihtiyaçları karşılayanın muhtaçlıklara çözüm olabileceğini anlama evresidir. Çünkü dua, Yüce Allah'a dayanmayla yalnızlık hislerinin yok olması ve kişinin kendisiyle ilgili gerçekleri keşfetmesine imkan tanıyacak şuur genişlemesini sağlamakta, zorluklarla mücadelede azmini arttırmakta, kişiyi ruhsal sukûna kavuşturmakta, kişinin ahlak ve karakterinin olgunlaşmasını temin etmekte ve mü'min bir şahsiyetin yapılına olanak sağlamaktadır.

358

OMÜİFD

İslâm, kendi kuralları ve emirleriyle insanlara bir şahsiyet kazandırmayı hedeflemektedir. Bu şahsiyetin oluşumunda çocukluk önemli bir yer tuttuğu için çocukluktan itibaren bireye dua etme kabiliyeti kazandırılmalıdır. Çocukluktan itibaren hayatın her aşamasında Yüce Allah'a sevgi ve ilticanın belirtisi olarak dua edilmesi gerektiği çocuğa öğretilmeli, çocuk bunu davranış ve alışkanlık haline getirebilmelidir. Ergenlikte ise dua, bilinçli olarak Yüce Allah'la bağlantı kurabilme yetisi haline gelebilmekte ve duanın kişisel ve nefsanî arzularla sınırlı olmadığı kavranabilmektedir. Yetişkinlik safhası ise ergenlikte yaşanan sorunların geride bırakılması ve çocukluktan başlayan alışkanlıkların bilinç eşliğinde davranışa dönüşmesidir. Bu da Allah'a tam bir kulluk bilinciyle yönelip şahsiyet inşa edebilme anlamını içermektedir.

Ezcümle dua kulluk bilincine hem ulaşmada hem de onu canlı tutmada oldukça aktiftir. Çünkü dua, insan hayatının her aşamasında zorunlu olarak devrededir. Duanın sadece bilinen anlamıyla çaresizlik

anında yapılması kabul edilemez. Zira insan her zaman gerçek manada çaresizdir ve her daim ihtiyaç içindedir. Dolayısıyla kulluk bilincine götüren ve kulluk bilincinden neşet eden dua, Mü'min için bir yaşam biçimidir. Bu haliyle dua, Yüce Allah'ı varlığı, birliği ve sıfatlarıyla doğru bilebilmenin bir yansımasıdır. Dua, elinden geleni yaptıktan sonra sonucu Yüce Allah'a bırakabilmek ve her şeyi kontrol etmeye çalışmanın insan için imkânsızlığını kavrayabilmektir. Dua, Yüce Allah'ın her duaya, dua sahibinin kendi istediği cihetten cevap verme zorunluluğu bulunmadığını, Yüce Allah'ın her türlü tasarrufu kendi elinde bulundurduğunu, duaların dönütünü merak etmeme ve duanın manevî etkisinden şüphe duymama yetisini kavrayabilmek ve duanın Yüce Allah'la bir pazarlık etme aracı olmadığını anlayabilmektir. Bu bilinç düzeyinde dua, insanı tam bir kulluğa ulaştırabilmekte ve o bilinci sağlam tutabilmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfrehes*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1996.
- Akbulut, Fahrettin. *İlim Gözüyle İslamiyet*. İzmir: Karınca Matbaası, 1981.
- Aktaş, Mehmet Nurullah. "Kur'ânî Dualarda Model İnsanın Nitelikleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2018): 563-584.
- Armaner, Neda. "Şahsiyet Terbiyesinde Dinî Kültürün Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976).
- Baş, Selma. "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 161-198.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2003.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Carrel, Alexis - Şeriatî, Ali. *Dua*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983.
- Cassidy, Shelia. "Dar Zamanda Dua". (Çev. Rifat Atay). *Harran Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/23 (2010).
- Cılacı, Osman. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Dilek, Mehmet. "Sevgi İnsanı Hz. Muhammed'in Dualarında Sevgi Talepleri". *I Kutlu Doğum Sempozyumu "Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi"*. Şanlıurfa: y.y. 2007, ss. 279-287.
- Doğan, Mebrure. *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi, 1997.

- Doğan, Şahin. *Duanın Birey Eğitimindeki Rolü*. Yüksek Lisans Tezi: Selçuk Üniversitesi, 2003.
- Dündar, Mahmut. "Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018/2): 455-480.
- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas b. İshâk. *es-Sünen*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1971.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Fiilî Dua". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4/4 (2015).
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitabu'l-'ayn*. Beyrût: Müessesel-'alemî li'l-matbûat, 1988.
- Gashi, Feim. "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2): 1-29.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-hidâye ve ihyâ*. Kâhire: Mektebetü't-tevfikiyye, 2004.
- Göcen, Güllüshan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013): 97-130.
- Güney, Derya. *Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua*. Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm. *Şe'ni'd-du'â*. Kahire: y.y., 1992.
- Hayta, Akif. "İlahiyat Öğrencilerinde İbadet ve Ruh Sağlığı". *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 487-505.
- İbn Allan, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütuhâtü'r-Rabbâniye*. y.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. y.y.: Matbaatu Mustafâ el-bâbî el- Halebî, 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fet-hu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Beyrût: 'Alemu'l-kutub, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Kitâbu 'uyûni'l-ahbâr*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, t.y.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil. *el-Muhassas*. Beyrût: Mektebetü't-ticârî, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetu'l-a'yûn*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- İbnü'l-Cevzî. *Zâdu'l-meşîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Mektebu'l-İslâmî, 1987.

- Jelsild, Arthur T. *Çocuk Psiskolojisi*. (Çev. Gülseren Günçe). Ankara: A. Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979.
- Kara, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm'in Tesettüre Bakışı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019).
- Karacoşkun, M. Doğan. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005): 101-124.
- Kayıklık, Hasan. "Kur'ândaki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001): 135-160.
- Kayıklık, Hayati. *Orta yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003): 373-397.
- Konuk, Yurdağül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynulislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynulislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*. Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2000.
- Küçük, Emine. *Ergenlerin Duasına Psikolojik Yaklaşım (Edirne/ Keşan Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed. *Âdâbu's-şer'îyye*. Kâhire: Müessesetu Kurtuba, t.y.
- Malakçı, Fatih. *Dua Eğitimi ve Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. (Çev. Komisyon). İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Murray, Levine. "Prayer as Coping: A Psychological Analysis". *Journal of Health Care Chaplaincy* 15/2 (2008).
- Müslim, Ebul-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1992.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Halep: Mektebe matbaatü'l-İslâmiyye, t.y.
- Oral, Murat. "Kur'ân'a Göre Dua ve Duanın Âdâbı: Fâtîha Sûresi Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/38 (2017): 161-186.
- Özcan, Elif. *Sosyal Bütünleşme ve Dua*. Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2019.
- Öztürk, Mahmut. "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Dualarının İnsanın Temel İhtiyaçları Bağlamında Değerlendirilmesi". *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. İstanbul: Nida Akademi, 2019, ss. 65-78.

- Parladır, Selahattin. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Râgıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2011.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safoetü't-tefâsîr*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 2001.
- Sedat, Kula - Çakar, Bekir. "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki". *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 6/12 (2015).
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dua Tutumu ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 157-183.
- Soylu, Ali. "Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in Dualarındaki Evrensel Prensipler". *Uluslararası Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Dua*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Süleyman, Muhammed Süheyb. *Âyetlerde Dua Üslubu*. Yüksek Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Şahinler, Necmettin. *Kur'ân'da Peygamber Duaları*. İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Tokpınar, Mirza. "Buhârî'nin Sahîh'inde Kavram Olarak Dua ve İman İlişkisi Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013): 7-25.
- Turan, Esra. *Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber Dualarının İçeriği ve Boyutları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Turgut, Ayşegül. *İlk Yetişkinlerde Dua Tutumları-Psikolojik İyi Olma İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Ünal, Nurten. *Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi, 1997.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yılmaz, Ali. "Kur'ân'daki Peygamber Dualarının Psiko-sosyal Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011): 51-80.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki givâmi-zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.



KIBRIS VE TÜRKİYE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ
(4-8. SINIF) DERS KİTAPLARINDAKİ
GÖRSELLERİN KARŞILAŞTIRMALI
DEĞERLENDİRİLMESİ
CYPRUS AND TURKEY RELIGIOUS CULTURE AND MORAL
KNOWLEDGE (4-8. CLASS) COMPARATIVE EVALUATION OF
IMAGES IN TEXTBOOKS

AHMET KOÇ

[Dr. Öğr. Üyesi, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD.
Faculty Member, PhD., Yakın Doğu University Faculty of Divinity,
Department Religious Education
ahmedkoc@hotmail.com
0000-0001-6165-4401]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 363-393

Atıf/Cite as Koç, Ahmet. “Kıbrıs ve Türkiye Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8. Sınıf) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi-Cyprus and Turkey Religious Culture and Moral Knowledge (4-8. Class) Comparative Evaluation of Images in Textbooks”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 363-393. <https://doi.org/10.17120/omuifd.884888>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Kıbrıs ve Türkiye Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8. Sınıf) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi

Öz: Bu araştırma öğretim programları, temel yaklaşımları ve kitap içerikleri açısından aralarında büyük benzerlikler olan Kıbrıs ve Türkiye Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) 4-8. sınıf ders kitaplarında kullanılan görsellerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda kitaplardaki görseller nicelik, içerik, biçim ve gerçeklik olmak üzere dört açıdan incelenmiştir. Nitel araştırma modeli ile yapılan araştırmada, durum çalışması deseni kullanılmıştır. Doküman incelemesi yönteminin kullanıldığı araştırmada, 2020-2021 öğretim yılında her iki ülkede okutulan DKAB (4-8) ders kitapları incelenmiştir. Araştırma sonucunda, iki ülke ders kitaplarında kullanılan görsellerin sayısal olarak birbirine yakın olduğu, en çok kullanılan görselin fotoğraf olduğu ancak görsel çeşitliliği açısından Türkiye'deki kitaplarda şema ve kavram haritası görsellerine daha fazla yer verildiği belirlenmiştir. Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin büyük kısmının doğa fotoğraflarından oluştuğu, bu görsellerin içerikle doğrudan bağlantısının kurulmadığı ve içeriği açıklama-destekleme-somatlaştırma gibi işlevlere sahip olmadığı tespit edilmiştir. Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin renk-boyut uyumu, denge, kolay algılanma ve dikkat çekme açısından yetersiz kaldığı; Türkiye DKAB -özellikle 4-5-8. sınıf- ders kitaplarının gerek renklerin canlılığı gerekse asimetrik bir dengeye sahip olması açısından görsel tasarım ilkelerine göre daha etkili hazırlandığı belirlenmiştir. Buna göre Kıbrıs DKAB (4-8) kitaplarının içerikle görseller arasında uyumun sağlanabilmesi ve kitapların daha çekici özellik taşıyabilmesi için yeni görseller hazırlanarak yenilenmesi önerilebilir.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Ders Kitabı, Görsel, Kıbrıs.



Cyprus and Turkey Religious Culture and Moral Knowledge (4-8. Class) Comparative Evaluation of Images in Textbooks

Abstract: This research training programs, great similarities between the two in terms of basic approaches and book content that Cyprus and Turkey Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) 4-8. it aims to evaluate the visuals used in classroom textbooks comparatively. The visuals in the books were examined from four angles: quantity, content, form and reality. In the research conducted with qualitative research model, case study design was used. RCMK (4-8) textbooks taught in both countries in the 2020-2021 academic year were examined. As a result of the research, it was determined that the visuals used in the textbooks of the two countries were numerically close to each other and the most used visual was photography. However, it was determined that given more space to schemas and maps in the books in

Turkey. It has been determined that most of the visuals in Cyprus RCMK (4-8) textbooks consist of nature photographs, these images are not directly related to the content and do not have functions such as explaining-supporting-concretizing the content. Accordingly, it may be suggested that Cyprus RCMK (4-8) books should be prepared and renewed in order to ensure harmony between content and visuals and to make the books more attractive.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Textbook, Image, Cyprus.



Giriş

Ders kitapları günümüzdeki teknolojik gelişmelere rağmen eğitim-öğretim ortamında kullanılan başlıca kaynak olma özelliğini devam ettirmektedir. Bu durum ders kitaplarının hem eğitim-öğretim sürecinin vazgeçilmez bir bilgi kaynağı hem de oldukça mühim ve kullanışlı bir öğretim materyali olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.¹ Ders kitapları yalnızca bilgilerin bir araya getirildiği bir araç olmayıp aynı zamanda bu bilgilerin aktarılmasını ve öğrenilmesini sağlayan etkileşimli bir öğretim aracıdır. Bu bakımdan ders kitapları, bir yandan öğrencilerin öğretim programında verilmesi hedeflenen bilgileri öğrenmelerine kaynaklık ederken diğer taraftan öğretmenler için de öğretim programının uygulanmasına yönelik bir kılavuz görevi üstlenmektedir.²

Ders kitaplarının neredeyse yarısı görsellerden meydana gelmektedir. Kitaplarda öğrencilerin ilgisini ve merakını çeken ilk unsur görsellerdir. Daha sonra kitaptaki diğer unsurlar eğitim-öğretim sürecine dâhil olurlar.³ Ders kitaplarında bulunan görsellerin içerikte verilmek istenen mesajı etkili ve verimli bir şekilde aktarma, öğrencilerin ilgilerini çekerek

¹ Neşe Tertemiz vd., *Ders Kitabı ve Eğitimdeki Önemi, Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 34.

² Erdal Ceyhan - Birol Yiğit, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2004), 25.

³ Mustafa Mücahit, "Dördüncü Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 201-230, 207.

odaklanmalarını sağlama, karmaşık bilgileri sadeleştirme, yazılı olarak uzunca anlatılabilecek bir konuyu kolayca gösterme, soyut bilgileri somutlaştırma ve bilgilerin uzun süre hatırlanmasını sağlama gibi önemli işlevleri bulunmaktadır.⁴ Özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi konularının etkili biçimde öğrencilere sunulmasında ders kitaplarındaki görsellerin katkısı ise oldukça önemlidir. Çünkü DKAB ders konularının bir kısmını soyut bilgiler ve kavramlar oluşturmaktadır. Bunları öğrencilerin zihninde somutlaştıracak görseller mesajın doğru anlaşılmasına yardım edecektir.⁵ Çünkü araştırmalar soyut kavramlarla düşünme yaşının 11 olduğunu, dinî kavramlarda ise bu durumun 13 yaşa kadar çıkabildiğini göstermektedir.⁶ Bu sebeple somut işlemler dönemindeki öğrencilere yönelik yapılacak din eğitiminde, kavramların, öğrencilerin birden fazla duyu organına hitap edecek şekilde sunulması önem arz etmektedir.⁷

366
OMÜİFD

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde (KKTC) 2016 yılında Temel Eğitim Program Geliştirme Projesi (TEPGEP) kapsamında, 4-8. sınıflar arasındaki DKAB öğretim programı ve ders kitapları öğrenciyi merkeze alan bir yaklaşım ve alana ait bilimsel ölçütler gözetilerek yeniden hazırlanmıştır.⁸ Öğretim programı açısından Türkiye'deki DKAB dersiyle büyük benzerlikler taşıyan Kıbrıs DKAB dersi, 4-8. sınıflar arasında zorunlu ders kapsamında okutulmaktadır. Öğretim programı her sınıf kademesinde "İnanç, İbadet, Ahlak, Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerim ve Diğer Dinler" olmak üzere altı öğrenme alanından oluşmaktadır. Ders kitapları ise Talim ve Terbiye Dairesi tarafından TEPGEP çerçevesinde akademisyen ve öğretmenlerden oluşan bir komisyona hazırlattırılmıştır.

⁴ Okan Yaşar - Mehmet Şeremet, "A Comparative Analysis Regarding Pictures Included in Secondary School Geography Textbooks Taught in Turkey", *International Research in Geographical and Environmental Education* 16/2 (Mayıs 2007), 157-188, 158.

⁵ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 404.

⁶ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 35.

⁷ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 64.

⁸ Millî Eğitim ve Kültür Bakanlığı (KKTCMEB), "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8.Sınıflar Öğretim Programı", *Öğretim Programları (DKAB 4-8)* (2016), 3.

Bu araştırmanın amacı, Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarıyla Türkiye DKAB (4-8) ders kitapları içinde yer alan görsellerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesidir. Araştırma öğretim programları, temel yaklaşımları ve kitap içerikleri açısından büyük benzerlik gösteren her iki ülke DKAB ders kitaplarında kullanılan görsellerin, hangi ölçüde birbirlerine benzediğini ve varsa farklılıkların sebeplerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Araştırmada öncelikle ders kitaplarının eğitimdeki yeri, ders kitaplarında kullanılan görsellerin önemi şeklinde kavramsal çerçeve ele alınmıştır. Ardından doküman incelemesi yöntemiyle her iki ülkenin DKAB (4-8) ders kitapları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İncelemeye konu olan görseller, nicelik, anlam (içerik), biçim ve gerçeklik olmak üzere dört açıdan değerlendirilmiştir. Bu çalışma, bir ders kitabında en az içerik kadar önemli olan, öğrencilerde kitaba ve derse karşı ilk izlenimi oluşturduğu için belki de içerikten daha öne çıkan görsellerin, tespit ve sunum süreçlerindeki seçiciliğe ve titizliğe dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca aralarında önemli benzerlikler olan iki ülke ders kitaplarını karşılaştırmalı olarak inceleyen ve görsellerin ders kitaplarındaki içeriğe ve görsel tasarım ilkelerine uyumunu ele alan bu çalışmanın, araştırmacılar, eğitim politikalarını belirleyiciler ve uygulayıcılar için önemli bir kılavuz olması öngörülmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Ders Kitaplarının Eğitim-Öğretimdeki Yeri

Eğitim-öğretim sürecinde herkesin kolayca ulaşabildiği, hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin en fazla kullandıkları araçların başında ders kitapları gelmektedir. Bu konudaki araştırmalar, eğitim-öğretim sürecindeki pek çok etkinliğin ders kitabıyla uygulandığını,⁹ öğrencilerin sınıftaki zamanlarının büyük kısmını ders kitaplarıyla harcadıklarını ve öğretimin amaçlara ulaşmasında ders kitaplarının önemli bir payının olduğunu

⁹ Serap Uzuner vd., "Türkçe 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarının Görseller (İllüstrasyonlar) Açısından Değerlendirilmesi", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 27 (Ocak 2010), 721-733, 722.

ortaya koymaktadır.¹⁰ Ders kitaplarının eğitim-öğretim sürecindeki yerine ve önemine bakıldığında, konu “*öğretim programı, öğretmen ve öğrenci*” şeklindeki üç başlıkta ele alınabilir. Ders kitapları, öğretim programlarının uygulanmasında en fazla kullanılan ders aracıdır. Bunun sebebi öğretim programının bütün unsurlarını içerme özelliğine sahip olmasıdır. Ders kitapları, öğretim programının amaç, kazanım, muhteva, öğretme süreçleri, öğretim etkinlikleri, materyaller ve ölçme-değerlendirme şeklindeki pek çok ögesini bünyesinde barındırmaktadır.¹¹ Ders kitaplarındaki üniteler birbiriyle bağlantılı ve dizili bir şekilde sunulduğundan eğitim programının hedeflerine ulaşmasında yardımcı olur. Bu bakımdan ders kitapları, dersin sistematik şekilde işlenmesine ve programın kolayca tatbik edilmesine imkân verir.¹² Bu özellikleri sebebiyle ders kitapları, eğitim programları ile öğrenci arasında bir köprü vazifesi görmektedir.

Ders kitapları, öğretmenlere derste ne anlatacakları hususunda rehberlik etmesi, ders saatini verimli bir şekilde kullanmalarına yardımcı olması, derste kullanacakları farklı öğretim yöntemleri, teknikleri ve materyalleri için kaynaklık etmesi bakımından eğitim-öğretim ortamında önemli bir yere sahiptir.¹³ Öğretmen ders kitabındaki içerik ve etkinliklere göre eğitim-öğretim sürecinde, tartışma, örnek olay, drama gibi yöntem ve teknikleri; harita, fotoğraf, haber gibi materyalleri kullanabilir. Konuya DKAB dersi açısından bakıldığında DKAB dersi kitapları, öğrencilerin dini bilgiyi kazanabilecekleri başlıca bir kaynak olmasının yanında öğretmenlerin din öğretimini hangi sınırlar içinde yerine getireceğine dair önemli bir rehber niteliği de taşımaktadır.¹⁴

¹⁰ Ceyhan - Yiğit, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 18.

¹¹ Abdurrahman Kılıç - Serdal Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008), 28.

¹² Cemal Tosun vd., “Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8” (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 19.

¹³ Necati Cemaloğlu, “Öğretimde Ders Kitaplarının Yeri ve Önemi”, *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu: Tarih 9-12*, ed. Necdet Hayta vd. (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 1-32, 5.

¹⁴ Mahmut Zengin - İbrahim Gümüşay, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2020), 117-186, 117.

Öğrenci boyutuyla bakıldığında, ders kitapları, öğrencilerin yeteneklerinin keşfedilmesini ve gelişmelerinin arttırılmasını sağlayarak öğrencilere kendi düzeylerinde öğrenme olanağı tanıdığı için öğrenmenin bireyselleşmesini sağlar.¹⁵ Çünkü ders kitapları bireysel olarak okuma yapma ve ders çalışma imkânı verdiği için öğrenciye sorumluluk kazandırır. Ayrıca öğrenciler, derste işlenen konuları diledikleri yerde ve zamanda, diledikleri tempoda ders kitapları aracılığıyla tekrar edebilirler. Bu bakımdan konuların pekişmesine ve eksikliklerin giderilmesine yardım eder.¹⁶ Ders kitapları DKAB dersi açısından değerlendirildiğinde, ders kitapları dersin amaçlarına ulaştıracak bir materyal olduğu için, öğrencilerin DKAB dersi ile kazanımları elde etmesini ve konu alanına ait problem çözme yeteneklerinin gelişmesini sağlar. Bu bakımdan ders kitapları, öğrencilerin konu alanı ile ilgili sorgulayıcı, eleştirel ve yaratıcı düşüncelerinin gelişmesine katkı sunar.¹⁷

Ders kitapları eğitim-öğretim araçları arasında göze hitap eden araçların başında gelmektedir. Bu bakımdan ders kitaplarının hem görsel tasarım ilkelerine göre hazırlanması hem de kitap içinde kullanılan görsellerin bazı niteliklere sahip olması gerekmektedir. Bu yüzden ders kitaplarında kullanılan görsellerin güncellik, açıklık, gerçeklik ve estetik olma gibi özelliklere sahip olması ve yerinde kullanılması, ders kitaplarının etkililiğini arttıracaktır.

1.2. Ders Kitaplarında Kullanılan Görsellerin Önemi

Ders işlerken öğrencilerin mümkün olan en fazla duyu organına hitap etmek, eğitim-öğretimin daha etkili olmasını sağlayacaktır. Çünkü araştırmalar, görme duyusunun öğrenmeye etkisinin işitme duyusundan beş kat daha fazla olduğunu,¹⁸ öğrencilerin duyup gördüklerini sadece oku-

¹⁵ Cemaloğlu, "Öğretimde Ders Kitaplarının Yeri ve Önemi", 4.

¹⁶ Şule Aycan vd., "İlköğretimde Kullanılan Fen Bilgisi Ders Kitaplarının Bazı Kriterlere Göre İncelenmesi" (V. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi, Ankara: ODTÜ, 2002), 60.

¹⁷ Tosun vd., "Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8", 41.

¹⁸ Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2014), 41.

duklarına ve duyduklarına oranla çok daha fazla hafızalarında tuttuklarını ortaya koymaktadır.¹⁹ Her geçen gün hayatın her alanında olduğu gibi eğitim alanında da görselliğin ve görsel içerikli materyallerin gittikçe daha önemli hale geldiği bir gerçektir. Çünkü teknolojik gelişmeler ve dijitalleşme ile görselliğin zirve yaptığı günümüz dünyasına doğan ve bu zamanda büyüyen öğrenciler için görseller, onların algılarını ve öğrenmelerini doğrudan etkilemektedir.²⁰ Ayrıca artık öğrencilerin farklı öğrenme stillerine sahip olabildikleri, işitsel, sözel, kinestetik ve görsel öğrenme şeklindeki farklı öğrenme stillerinden birine sahip olan bir öğrencinin, o stil aracılığıyla daha iyi öğrenebildiği bilinmektedir. Dolayısıyla ders kitaplarındaki görseller, tüm öğrencilerin dikkatlerini çekmekle birlikte, özellikle görsel öğrenme stiline sahip öğrenciler için ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü görseller, bu öğrencilerin öğrenme sürecindeki en büyük destekçisi durumundadır.²¹

370

OMÜİFD

Çocukların merakını kitaba yönelten en önemli öğenin kitaptaki fotoğraf ve resimler olduğu,²² kitaplardaki bu görsellerin onların duygu, fikir ve davranışlarını biçimlendirdiği kabul edilmektedir.²³ Çünkü görseller yazılı metnin anlamını tamamlayarak metinde anlatılanların çocuğun zihninde canlanmasını sağlar. Ders kitaplarında kullanılan görsellerin öğrencilerin ilgisini çekme, dikkatlerini canlı tutma, düşüncelerini geliştirme, içeriği destekleyerek onu tamamlama ve açıklama şeklinde işlevleri bulunmaktadır. Ayrıca görseller, ezberlenmesi zor olan soyut kavramların somutlaştırılmasında ve bu kavramlarla gerçekler arasında

¹⁹ Ayten Genç, "İlk ve Ortaöğretim Okullarında Yabancı Dil Ders Kitabı Seçimi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 74-81, 78.

²⁰ Şerife Ünver - Ayten Genç, "Görselliğin Gücü: Almanca Ders Kitaplarındaki Görselliğe İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2013), 393-404, 393.

²¹ Süleyman Sadi Seferoğlu, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 17.

²² Ferhan Oğuzkan, *Çocuk Edebiyatı* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1997), 325.

²³ Erdal Gültekin, "Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Çocuk Kitaplarının Resimlemelerine Genel Bir Bakış" (II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu, Ankara: ÇOGEM Yayınları, 2006), 405-412, 409.

ilişki kurmada önemli rol üstlenirler.²⁴ Bu bakımdan DKAB kitaplarında yer alan görsellerin dini kavramların öğrenilmesinde, farklı ön bilgilerin tashih edilmesinde ve gerçeğe bağlantısının kurulmasındaki rolü dikkate alınarak titizlikle seçilmesi önem arz etmektedir.

Öğretim programlarının uygulanmasında ders kitaplarının aracı rolü dikkate alındığında, ders kitaplarındaki içerik kadar görsellerin de bazı niteliklere sahip olması gerektiği, kitap tasarımının ve kullanılan görsel öğelerin bilimsel kriterlere uygun olarak hazırlanması gerektiği söylenebilir. Ders kitaplarında kullanılan görseller, öncelikle öğrenci seviyesine uygun olmalıdır. Görseller içerikle uyumlu olmalı, metinde verilmek istenen mesajı tam olarak yansıtabilmelidir. Görseller kitaba açık, net ve estetik şekilde yerleştirilmiş olmalı, gerçeğe uygun ve güncel bilgileri ihtiva etmeli, içeriği somutlaştırarak desteklemelidir. Dahası görseller gereken miktarda ve gerektiği yerde kullanılmalı, hazırlanırken bütünlük, denge, vurgu, hizalama gibi görsel tasarım ilkelerine dikkat edilmelidir.²⁵

Ders kitaplarında kullanılan başlıca görseller; fotoğraf, resim, çizim, tablo, grafik, şekil, karikatür, şema, harita, amblem ve afiş şeklinde tasnif edilebilir. Metinle birlikte düşünüldüğünde tüm bu görsellerin mimari bir yapının farklı birimleri gibi kabul edilmesi, her birimin kendi alan uzmanlarınca hazırlanması ve tüm birimler arasında eşgüdüm sağlanması, ders kitabının öğretim programının amaçlarına ulaştırması ve etkili olması için kaçınılmazdır.

²⁴ Yaşar - Şeremet, "A Comparative Analysis Regarding Pictures Included in Secondary School Geography Textbooks Taught in Turkey", 158.

²⁵ Gülgün Alpan Bangir, *Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 169; Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı (TTKB), "Taslak Ders Kitabı ve Eğitim Araçları ile Bunlara Ait İçeriklerin İncelenmesinde Değerlendirmeye Esas Olacak Kriterler ve Açıklamaları" (Haziran 2019), 26.

1.3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma, Kıbrıs DKAB (4-8) kitaplarında kullanılan görsellerle Türkiye DKAB (4-8) kitaplarında kullanılan görsellerin karşılaştırmalı olarak incelenmesini amaçlamaktadır. Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) öğretim programları karşılaştırıldığında, temel yaklaşımlar açısından aralarında önemli benzerlikler olduğu görülmektedir. Her iki ülkede de zorunlu dersler kapsamında olan DKAB (4-8) dersinin temel yaklaşımı, KKTC DKAB öğretim programında “*beceri, değer ve kavramların öğrencinin aktif katılımıyla öğrenilebileceği öğrenci merkezli bir yaklaşım*” şeklinde; Türkiye DKAB öğretim programında ise “*yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlar*” şeklinde ifade edilmektedir.²⁶ Birbirleriyle ortak yönleri çok olan bu yaklaşımların ders kitaplarına da yansıdığı, ders kitaplarının görsellerle zenginleştirildiği, farklı etkinliklerle yapılandırıldığı ve ölçme-değerlendirme bölümleriyle bireyselleştirildiği görülmektedir. Bu araştırma, aralarında önemli benzerlikler olan her iki ülkenin DKAB (4-8) kitaplarında kullanılan görsellerin, hangi ölçüde birbirlerine benzediğini ve varsa farklılıkların sebeplerini ortaya koymayı hedeflemektedir. İki ülke DKAB (4-8) ders kitaplarını karşılaştırmalı olarak inceleyen bu çalışmanın, ders kitaplarının hazırlanma sürecini yürütenlere rehberlik etmesi ve eğitim programları üzerine çalışma yapan araştırmacılara da bilimsel veriler sunması beklenmektedir.

İki ülkenin DKAB (4-8) öğretim programları, temelde birbirine yakın olsa da aralarında bazı farklılıklar olduğu da tespit edilmiştir. Öncelikle Kıbrıs'ta DKAB (4-8) dersi haftada 1 saat, Türkiye'de ise 2 saattir. İkinci olarak Kıbrıs DKAB (4-8) programında öğrenme alanlarının her sınıf kademesinde “*İnanç, İbadet, Ahlak, Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerim ve Diğer Dinler*” şeklinde altı başlıkta toplandı; Türkiye DKAB (4-8) programında ise doğrudan bir öğrenme alanı tasnifi yapılmadığı ve her sınıf kade-

²⁶ Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı (KKTCMEB), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8.Sınıflar Öğretim Programı” (2016), 4; Milli Eğitim Bakanlığı (TCMEB), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)”, *Öğretim Programları (DKAB 4-8)* (2018), 8.

mesinde okutulacak ünite sayısının beş olduğu görülmektedir.²⁷ Özellikle Kıbrıs DKAB (4-8) programının haftada bir saat olması ve ünite sayılarının çeşitlilik göstermesi, hem Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında kullanılan görsellerin hem de kitapların görsel tasarımlarının daha ön planda olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü görseller yoğunlaştırılmış bir içeriğe sahip olduklarından uzunca bir yazı ile aktarılacak bir mesaj tek bir görselle verilebilir, bu sayede öğretilmesi zor olan bir konu daha kısa sürede aktarılabilir. Eğitim-öğretim sürecinin vazgeçilmez bir kaynağı olan ders kitaplarının önemli bir bölümünü teşkil eden görsellerin görsel tasarım ilkelerine göre incelenmesi ve mevcut durumun ortaya konulması önemlidir. Çünkü ders kitaplarında bulunan görsellerin nitelikli şekilde hazırlanmasının, öğretim sürecinin başarıya ulaşmasında kilit bir role sahip olduğu söylenebilir. Aralarında önemli benzerlikler bulunan her iki ülke DKAB ders kitaplarındaki görsellerin görsel tasarım ilkelerine göre karşılaştırmalı olarak incelenmesi ise kitaplar arasındaki farklılıkları belirlemesi, şayet eksiklikler varsa bunları doğru örnekleriyle karşılaştırarak ortaya koyması, gelecekte hazırlanacak ders kitaplarına kılavuzluk etmesi ve alandaki araştırmalara kaynaklık teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nitel araştırma modeli ile yapılmıştır. Araştırmada nitel yaklaşımlardan biri olan durum çalışması deseni kullanılmıştır. Özellikle program değerlendirme araştırmalarında sıklıkla tercih edilen durum çalışmasında amaç, bir veya birkaç durumu, kendi sınırları çerçevesinde bü-

²⁷ Ünite sayısındaki farklılaşmadaki temel faktör, Kıbrıs DKAB (4-8) programında bir öğrenme alanı olarak belirlenen “Diğer Dinler” öğrenme alanının Türkiye DKAB (4-8) programında yer almamasıdır. İki program arasındaki bir diğer farklılık ise Türkiye DKAB (4-8) programındaki “Peygamber ve İlahi Kitap İnancı, Günlük Hayattaki Dini İfadeler, Çevremizde Dinin İzleri ve Temel Değerlerimiz” ünitelerine Kıbrıs DKAB (4-8) programında bir ünite başlığı olarak yer verilmesidir.

tüncül ve karşılaştırmalı olarak analiz etmektir.²⁸ Bu çalışmada Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitapları karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Durum çalışması deseni kapsamında ise doküman incelemesi yapılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgular hakkındaki bilgileri içeren basılı ve elektronik materyallerin analizinin yapılması şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹ Karşılaştırmalı eğitim çalışmalarında sıklıkla kullanılan doküman incelemesi yönteminin bu çalışmada tercih edilmesinin sebebi, incelenen dokümanlardaki bilgilerin sorgulanmayı gerektiren bir takım öğeleri içermesi ve araştırma verilerinin kullanılabilirlik, verimlilik, kesinlik ve tekrar uygulanabilirlik özelliklerine sahip olmasıdır.³⁰ Araştırma dokümanlarını Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitapları oluşturmaktadır. Bu ders kitaplarının tüm yönleriyle karşılaştırmalı olarak analiz edilmesinin bir makalenin sınırlarını aşacağı göz önünde bulundularak araştırma için sınırlılıklar çizilmiş ve mezkûr ders kitaplarının görselleri araştırmanın konusu olarak belirlenmiştir. Araştırmada cevabı aranan temel problem; *“Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görseller, hangi ölçüde görsel tasarım ilkelerine göre hazırlanmıştır?”* sorusudur. Araştırmanın alt problemleri ise şu şekildedir: *“Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görseller, nicelik yönünden, anlam yönünden (içerikle uyum, içeriği açıklama-destekleme-somutlaştırma, öğrenciyi düşündürme), biçim yönünden (renk-boyut uyumu, denge, kolay algılanma, dikkat çekme) ve gerçeklik yönünden (gerçeğe uygunluk, güncellik, bütünlük, açıklık) hangi ölçüde görsel tasarım ilkelerine göre hazırlanmıştır?”*

374

OMÜİFD

2.2. Veri Toplama ve Analiz Süreci

Araştırmada veriler, doküman incelemesi yönteminin beş aşaması takip edilerek elde edilmiştir. Bu aşamalar, *“dokümanlara ulaşma, orijinalliğini kontrol etme, dokümanları anlama, verileri analiz etme ve verileri kullanma”*

²⁸ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 23.

²⁹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 191.

³⁰ Bilgen Kıral, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (Haziran 2020), 170-189, 178.

şeklinde dir.³¹ Araştırmanın konusu olan Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitapları KKTC MEB tarafından basılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4,³² Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5,³³ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6,³⁴ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7³⁵ ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8³⁶ kitaplarıdır. Araştırmada incelenen Türkiye DKAB (4-8) ders kitapları ise MEB tarafından basılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4,³⁷ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5,³⁸ Dörtel Yayıncılık tarafından basılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6,³⁹ FCM Yayıncılık tarafından basılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7⁴⁰ ve MEB tarafından basılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8⁴¹ kitaplarıdır. Bu ders kitapları, 2020-2021 eğitim-öğretim yılında okutulmak üzere her iki ülkenin eğitim bakanlıkları tarafından web sitelerinde erişime açık şekilde sunulmuştur. İlk aşamada dokümanlara ulaşma, elektronik ortamda sağlanmıştır. Ardından dokümanların basılı halleri de temin edilerek ayrı ayrı değerlendirilmiş ve kendi bütünlükleri içinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Daha sonra verilerin karşılaştırmalı analizi yapılmış ve son aşamada veriler kullanılarak bilimsel bir araştırma ortaya konulmaya çalışılmıştır.

³¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 197.

³² Neriman Turan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4* (Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2017).

³³ Emine Sena Yağız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5* (Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2018).

³⁴ Harun Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6* (Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2018).

³⁵ Yasemin Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7* (Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2020).

³⁶ Yasemin Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8* (Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2018).

³⁷ Hulusi Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*, ed. Mustafa Yılmaz (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.).

³⁸ Hulusi Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, ed. Mustafa Yılmaz (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.).

³⁹ Safiye Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6* (Ankara: Dörtel Yayıncılık, 2019).

⁴⁰ Sadullah Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7* (İstanbul: FCM Yayıncılık, 2019).

⁴¹ Sebahattin Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, ed. Veli Karataş (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.).

Araştırmada öncelikle her iki ülke ders kitaplarında içeriği ve sınıf düzeyi aynı olan üniteler karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda;

- 4. sınıfta “İslam Dininin Temel İnanç Esaslarını Öğreniyorum-İslam’ı Tanıyalım”, “İslam’daki Başlıca İbadetleri Tanıyorum-İslam’ı Tanıyalım” ve “Peygamberliği ve Hz. Muhammed’i Öğreniyorum-Hz. Muhammed’i Tanıyalım” üniteleri karşılaştırılmıştır.
- 5. sınıfta “Allah’ı Tanıyorum-Allah İnancı”, “İslam Güzel Davranışlar Yapmayı Öğütler-Âdâp ve Nezaket” ve “Hz. Muhammed’in Ailesinin Örnek Davranışlarını Öğreniyorum-Hz. Muhammed ve Aile Hayatı” üniteleri karşılaştırılmıştır.
- 6. sınıfta “Namaz İbadetini Öğreniyorum-Namaz” ve “Hz. Muhammed’in Hayatını Öğreniyorum-Hz. Muhammed’in (s.a.v) Hayatı” üniteleri karşılaştırılmıştır.
- 7. sınıfta “Ahirete İmanı Öğreniyorum-Melek ve Ahiret İnancı” üniteleri karşılaştırılmıştır.
- 8. sınıfta “Kaza ve Kadere İnanıyorum-Kader İnancı” ve “Dinin Hak ve Özgürlüklerle İlişkinini Öğreniyorum-Din ve Hayat” üniteleri karşılaştırılmıştır.

Hem içeriği hem de verildiği sınıf düzeyi birbiriyle aynı olan ünitelerden sonra içeriği aynı fakat sınıf düzeyi farklı üniteler karşılaştırılmıştır. Burada sınıf düzeyinin bir seneden fazla olmamasına dikkat edilmiştir. Bu bağlamda;

- Kıbrıs DKAB 7. sınıfta okutulan “İslam Kötü Davranışlardan Kaçınmayı Öğütler” ünitesi ile Türkiye DKAB 6. sınıfta okutulan “Zararlı Alışkanlıklar” ünitesi karşılaştırılmıştır.
- Kıbrıs DKAB 7. sınıfta okutulan “Sadaka ve Zekât İbadetlerini Öğreniyorum” ünitesi ile Türkiye DKAB 8. sınıfta okutulan “Zekât ve Sadaka” ünitesi karşılaştırılmıştır.

- Kıbrıs DKAB 8. sınıfta okutulan “İslam Düşüncesindeki Yorum Biçimlerini Öğreniyorum” ünitesi ile Türkiye DKAB 7. sınıfta okutulan “İslam Düşüncesindeki Yorumlar” ünitesi karşılaştırılmıştır.

3. Bulgular

Görsel	Kitap	4.	5.	6.	7.	8.	TOPLAM
Fotoğraf	Kıbrıs DKAB	65	62	81	52	42	302
	Türkiye	46	50	83	83	66	328
Resim	Kıbrıs DKAB	3	6	59	14	11	93
	Türkiye	21	16	4	2	7	50
Harita	Kıbrıs DKAB	1	0	0	0	2	3
	Türkiye	3	0	0	0	2	5
Şema	Kıbrıs DKAB	1	0	0	1	0	2
	Türkiye	4	1	2	0	6	13
Tablo	Kıbrıs DKAB	1	0	0	2	0	3
	Türkiye	0	1	0	0	1	2
Kavram haritası	Kıbrıs DKAB	1	0	0	2	0	3
	Türkiye	2	1	3	9	0	15
Amblem	Kıbrıs DKAB	0	0	0	24	7	31
	Türkiye	0	0	0	0	0	0
Afiş	Kıbrıs DKAB	0	0	0	1	0	1
	Türkiye	0	0	6	0	2	8
Hüsn-i Hat	Kıbrıs DKAB	2	0	0	0	0	2
	Türkiye	8	8	2	1	5	24
Kıbrıs DKAB (4-8) Top-		74	68	140	96	62	440
Türkiye DKAB (4-8)							
Toplam Görsel		84	77	100	95	89	445

3.1. Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Niceliksel Olarak Karşılaştırılması

Araştırmaya konu olan ders kitaplarında ilk önce sayısal olarak ne kadar görsel kullanıldığı incelenmiştir. Buradaki amaç, öncelikle ders kitaplarının ilgi çekici, etkili ve estetik olmasını sağlayan görsellerin hangi ölçüde kullanıldığını tespit etmektir. Ayrıca nicelik açısından görseller incelenirken görsel çeşitlerine göre de tasnif edilmiş, farklı işlevlere sahip olan görsel çeşitlerinin her birinin ne kadar kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin niceliksel olarak karşılaştırılması Tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 1: Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Niceliksel Olarak Karşılaştırılması

378
OMÜİFD

Tablo 1 incelendiğinde Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında, incelenen 584 sayfada toplam 440 görselin ve 9 görsel çeşidinin kullanıldığı görülmektedir. Görseller içinde en çok yer verilen görsel türünün 302 kullanımla (toplam görsele oranı % 69) fotoğraf olduğu belirlenmiştir. Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarında ise incelenen 589 sayfada toplam 445 görselin ve 8 görsel çeşidinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Görseller içinde en çok yer verilen görsel türünün 328 kullanımla (toplam görsele oranı % 74) fotoğraf olduğu belirlenmiştir. Bu sonuç, her iki ülkenin DKAB (4-8) ders kitaplarında sayfa başına düşen görsel sayısının 0,75 olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sonuçlar ışığında, her iki ülke ders kitaplarında kullanılan görsellerin sayısal olarak birbirine yakın olduğu, en çok kullanılan görselin fotoğraf olduğu ve –ünitelerin sonundaki değerlendirme bölümleri çıkarıldığında- hemen her sayfada bir görselin bulunduğu söylenebilir.

Ders kitaplarındaki görsellere çeşitlilik açısından bakıldığında, iki ülkenin ders kitapları arasında farklılık olduğu özellikle Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında şema ve kavram haritası görsellerine, Türkiye’deki kitaplara nazaran oldukça az yer verildiği görülmektedir. Hâlbuki din öğretiminde öğrenciye verilen bilgilerin miktarı kadar bu bilgilerin birbir-

leri arasındaki ilişkinin de öğretilmesi icap etmektedir. Böylece anlamlı öğrenmeler meydana gelecektir. Dini bilgilerin öğrenciye düzenlenmiş şekilde verilmesinin yolu ise eğitim-öğretim sürecinde kullanılan şemalar, grafikler, tablolar ve kavram haritaları gibi görsel araçlarla mümkündür.⁴² Özellikle Türkiye DKAB (4-8) kitaplarında inanç esasları, peygamber isimleri, ilahi kitaplar, güzel davranışlar ve Peygamberimizin çocukları gibi konularda kullanılan şemaların ve kavram haritalarının Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında kullanılmaması bir noksanlık olarak ifade edilebilir.

3.2. Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Anlam Yönünden Karşılaştırılması

Araştırmanın bu bölümünde görseller, anlam yönünden karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda görsellerin içerikle uyumuna, içeriği açıklamasına, desteklemesine, somutlaştırmasına ve öğrenciyi düşündürmesine bakılmıştır. Çünkü ders kitaplarında kullanılmak üzere hazırlanan görsellerde dikkat edilmesi gereken ilk husus, görsellerin içerikle ilgili olmasıdır. Çünkü içerikle bağlantılı olmayan görsellerin beklenen etkiyi göstermesi mümkün olmaz. Bu sebeple görsellerin aktarılacak istenen mesaja uygun olması gerekmektedir.⁴³

İçerikle uyum açısından görsellere bakıldığında şu veriler elde edilmiştir:

- İman esasları (4. sınıf) anlatılırken Kıbrıs DKAB kitabında altı adet doğa fotoğrafı (çiçek, ağaç vb.), röportaj ve Kuran-ı Kerim fotoğrafları kullanılmıştır. Aynı konu Türkiye DKAB kitabında Allah ve Hz. Muhammed (sav) lafızları, Kur'an-ı Kerim, çiçek, ırmak görseli ve kavram haritası kullanılarak anlatılmıştır.

⁴² Süleyman Akyürek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kavram Haritalarının Kullanımı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (Temmuz 2003), 65-85, 66.

⁴³ Mehmet Şahin, "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Mesaj Tasarımı İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/3 (Ağustos 2012), 129-154, 134.

- Din ve temizlik konusu (5-4. sınıf) anlatılırken Kıbrıs DKAB kitabında doğa (çiçek ve nehir), hamam, takunya, lavabo, hüsn-i hat ve dua eden adam fotoğrafları kullanılmıştır. Aynı konu Türkiye DKAB kitabında abdest alan çocuk, abdesti öğreten bir labirent, kıyıya vurmuş çöpler ile kirlenmiş bir deniz-tertemiz bir deniz, dış-saç-kıyafet-ev temizliğini anlatan çizimler, küresel ısınmayı-çevre temizliğini çağrıştıran kutup ayısı-penguen-plastik atık-çöp görselleri ve kavram haritası kullanılarak anlatılmıştır.
- Ahirete iman konusu (7. sınıf) anlatılırken Kıbrıs DKAB kitabında doğa (kelebek, ağaçlar, çiçekler, deniz, göl, şelale), Kur'an-ı Kerim ve dua eden çocuk fotoğrafları kullanılmıştır. Aynı konu Türkiye DKAB kitabında mezarlık, uzay, nehir, Kur'an-ı Kerim görselleri ve kavram haritası kullanılarak anlatılmıştır.
- Hz. Muhammed'in hayatı (7. sınıf) anlatılırken Kıbrıs DKAB kitabında altı adet gül fotoğrafı, Mescid-i Nebevi, Ka'be ve hayvan – hayvan sevgisini anlatmak üzere- fotoğrafları kullanılmıştır. Aynı konu Türkiye DKAB kitabında Mescid-i Nebevi, Ravza-ı Mutahhara, Hira mağarası, beraberce Kur'an okuyan bir aile, güvercin, Kur'an-ı Kerim, abdest alan-namaz kılan-Kur'an okuyan gençlere ait görseller ve kavram haritaları kullanılarak anlatılmıştır.
- Zararlı alışkanlıklar (7-6. sınıf) anlatılırken Kıbrıs DKAB kitabında, doğa (çiçek, güneş vb.), arkadaş, aile, trafik polisi, hesap makinesi, Yeşilay fotoğrafları kullanılmıştır. Aynı konu Türkiye DKAB kitabında Yeşilay, trafik kazası, sağlık (zihin, beden vb.) görselleri ve kavram haritaları kullanılarak anlatılmıştır.
- Din ve hayat konusu (8. sınıf) anlatılırken Kıbrıs DKAB kitabında doğa, öğretmen, okul, diğer dinlerin amblemleri, hâkim tokmağı, kalp-anahtar fotoğrafları kullanılmıştır. Aynı konu Türkiye DKAB kitabında, bebek, gezegenler, musafaha eden cemaat, kalabalık bir insan grubu, ameliyat, baretli işçi, aile, zanaatkâr, sanayici, camide

bulunan baba-oğul ve Kur'an okuyan bir hanımefendi görselleri kullanılarak anlatılmıştır.

Ders kitaplarındaki görsellerin içerikle uyumu ile ilgili örnekleri çoğaltmanın ve ilgili görselleri makale içinde paylaşmanın makalenin boyutunu açacağı düşünülerek şu değerlendirmeler yapılabilir. Kıbrıs DKAB kitaplarında kullanılan görsellerin önemli bir kısmını doğa fotoğrafları oluşturmaktadır. Kullanılan doğa fotoğraflarının kitapta anlatılan içerikle doğrudan bir bağlantısını kurmak ise oldukça zordur. Ayrıca doğa fotoğrafları dışında bazı tekil örnekler ele alınacak olursa, dua konusundaki harabe fotoğrafı,⁴⁴ Kur'an-ı Kerim konusundaki seccade fotoğrafı,⁴⁵ Hz. Muhammed'in doğumu konusundaki güvercin fotoğrafı,⁴⁶ zararlı alışkanlıklar konusundaki güneşe doğru kollarını açan kadın ve hesap makinesi fotoğrafları,⁴⁷ kul hakkı konusundaki kalp ve anahtar fotoğrafı,⁴⁸ Hz. İsmail'in kurban edilmesi konusundaki keçi fotoğrafı,⁴⁹ vb. görseller, içerik ile görseller arasında uyumsuzluk olduğunu göstermektedir. Türkiye DKAB kitaplarında ise içerikle görseller arasındaki uyumun çok daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Ünitelerde kullanılan görsellerde çeşitlilik mevcut olup, doğa fotoğrafları gibi birbiriyle benzer özelliklere sahip görsellerin aynı ünite içinde kullanımından uzak durulmuştur. Ayrıca günlük hayattaki dini ifadeler ve güzel ahlak ünitelerinin ilk sayfalarındaki üniteyi özetleyecek şekilde tasarlanmış çizimler,⁵⁰ örf ve adetlerimizde dinin izleri konusundaki kulağa ezan okuma, sünnet kıyafeti, düğün ve cenaze içerikli fotoğraf,⁵¹ tevekkül konusundaki çiftçi, balıkçı, tüccar ve zanaatkâr fotoğrafları,⁵² içerikle görseller arasında güçlü bir uyum olduğunu göstermektedir.

⁴⁴ Turan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 4, 50.

⁴⁵ Yağız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 113.

⁴⁶ Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 94.

⁴⁷ Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 7, 71-73.

⁴⁸ Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 79.

⁴⁹ Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 55.

⁵⁰ Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 4, 11; 51.

⁵¹ Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 117.

⁵² Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 27.

Görsellerin içeriği açıklaması ve desteklemesi açısından her iki ülkenin ders kitapları incelendiğinde, Kıbrıs DKAB ders kitaplarında kullanılan görsellerin büyük kısmının altında, metni destekleyen, açıklayan veya görselin konulma amacını anlatan herhangi bir bilgi notuna rastlanmamıştır. Ayrıca bazı görsellerin lafzen içerikle uyumu olsa da metinde verilmek mesajı taşımadığı tespit edilmiştir. İftira konusunda “çamur at izi kalsın” mesajını vermek için kullanılan çamurlu insan fotoğrafı,⁵³ İslam düşüncesinde farklı yorumlar konusunda “farklı yorumlar renkliliktir” mesajını vermek için kullanılan meyve-sebze reyonu fotoğrafı⁵⁴ bu konuda örnek olarak gösterilebilir. Bazı görsellerin ise içerikle uyumlu olduğu ancak bu uyumun metni okuyunca anlaşılabilirdiği, görsele ilk bakıldığında hemen anlaşılamadığı belirlenmiştir. Her işin başı besmeledir konusunun ikinci sayfasındaki ders çalışan öğrenci fotoğrafı,⁵⁵ Hz. Muhammed'in ailesinde sevinçler ve sıkıntılar paylaşıldığı konusundaki hurma fotoğrafı,⁵⁶ Kiramen Kâtibin melekleri konusundaki kamera fotoğrafı⁵⁷ vb. örnekler her ne kadar konu ile ilgili olsa da ilk bakıldığında niçin konulduğu anlaşılamayan görsellerdir. Türkiye DKAB kitaplarında ise görsellerin neredeyse tamamının altında içerikle ilişkisini kuran, metni açıklayan ve görselin konulma amacını anlatan bilgi notlarına yer verilmiştir.

382

OMÜİFD

Ders kitaplarındaki görseller, içeriği somutlaştırma ve öğrenciyi düşünmeye yönlendirme açısından değerlendirildiğinde, Türkiye DKAB ders kitaplarında hemen her üniteye kullanılan şema, kavram haritası, harita, tablo vb. görsellerin Kıbrıs DKAB kitaplarında oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Türkiye 4. ve 5. sınıf DKAB kitaplarında yazalım, boyayalım, paylaşalım gibi farklı mesajları vermek için sıklıkla kullanılan emojiğin, Kıbrıs DKAB kitaplarında kullanılmadığı belirlenmiştir. Bu emojiğin öğrencinin ilgisinin kitaba odaklanmasını sağladığı gibi öğrencide heyecan duygusu da uyandırabilir. Ayrıca Kıbrıs DKAB kitaplarında

⁵³ Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 73.

⁵⁴ Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 125.

⁵⁵ Turan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 4, 39.

⁵⁶ Yağız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 88.

⁵⁷ Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 18.

öğrenciye iletilmek istenen mesajı somutlaştırmak için kullanılan bazı görsellerin, öğrencilerin zihninde hatalı çağrışımlara yol açabileceği ve bazı bilgilerin İslam dininin temel kaynaklarında yer almadığı halde varmış gibi öğrenilmesine sebep olabileceği belirlenmiştir. Bu bağlamda meleklere iman konusundaki kanatlı kız çocuğu fotoğrafı,⁵⁸ Yahudilik konusundaki Tûr dağında resmedilen Hz. Musa görseli,⁵⁹ Hz. Ali başlıklı okuma parçasındaki Hz. Ali görseli⁶⁰ örnek olarak verilebilir.

Genel anlamda ders kitaplarındaki görsellerin anlam yönünden değerlendirilmesi yapıldığında, Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin –özellikle de fotoğrafların- büyük kısmının etkili şekilde hazırlanmadığı, içerikle doğrudan bağlantılı olmadığı, içeriği açıklama-destekleme-somutlaştırma gibi işlevlere sahip olmadığı ve öğrenciyi düşünmeye sevk etmediği görülmektedir. Dolayısıyla bu görsellerin önemli bir kısmının öğretimsel bir amaç taşımadığı, daha çok görsel zenginlik sağlamak amaçlı kullanıldığı ve bir kısmının da hatalı olduğu söylenebilir. Hâlbuki hem bilimsel araştırmalar hem de ilgili mevzuat, ders kitaplarındaki görsellerin içeriği yansıtması, özetlemesi, açıklaması ve desteklemesi gerektiği üzerinde hemfikirdir. Bilhassa 13 yaş altındaki öğrencilere yönelik hazırlanan kitaplardaki görsellerin, metinle sıkı sıkıya bağının olması gerektiği bilimsel araştırmalarda ortaya konulmuştur.⁶¹

3.3. Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Biçim Yönünden Karşılaştırılması

Araştırmanın üçüncü bulgusu Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin biçim yönünden karşılaştırılması sonucunda elde edilmiştir. Görseller renk uyumu, boyut uyumu, denge, kolay algılanma ve sayfada dikkat çekme açılarından değerlendirilmiştir. Öğrencilerin ders kitaplarına baktıklarında ilk dikkatlerini çeken şey, sayfalardaki

⁵⁸ Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 17.

⁵⁹ Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 139.

⁶⁰ Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 129.

⁶¹ Alpan Bangir, *Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi*, 100.

görseller ve bu görsellerin yerleştirilme biçimidir. Bu bağlamda görseller, monotonluktan uzak şekilde, görsel algıyı dikkate alarak ve eğitcilik-öğreticilik özellikleri ön planda olacak şekilde sunulmalıdır.⁶² Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin biçim yönünden karşılaştırılması sonucunda şu verilere ulaşılmıştır:

- Kıbrıs DKAB kitaplarında sayfanın önemli kısmını oluşturan metin bölümü renkli bir zemin üzerine yazılmıştır. Aynı sayfada renkli olarak verilen görsellerin çoğu zaman bu zeminle uyumsuz olduğu, görsellerin kolay algılanmasını ve sayfada dikkat çekmesini zorlaştırdığı gözlemlenmiştir.
- Her kitapta metnin büyük kısmının yer aldığı zemin renginin, kitabın tamamına yakınında sarı olarak tercih edilmesi ise kitabı monotonlaştırmakta ve gözü yormaktadır. Bu bakımdan farklı renk ve ton kullanarak zeminle görsel arasında oluşturabilecek zıtlık ve vurgunun sağlanamadığı görülmüştür.
- Boyut uyumu açısından değerlendirildiğinde, hem Kıbrıs DKAB kitaplarında hem de Türkiye DKAB 6. ve 7. sınıf kitaplarında kullanılan görseller ile etkinlik, yorumlayalım vb. başlıklı kutucukların simetrik bir denge ile konulduğu görülmektedir. Hâlbuki tamamen simetrik bir denge kitabı sıkıcı ve sığ hale getirmektedir. Türkiye DKAB 4-5-8. sınıf ders kitaplarının ise gerek renklerin canlılığı gerekse asimetrik bir dengeye sahip olması açısından görsel tasarım ilkelerine göre daha etkili hazırlandığı söylenebilir. Boyut uyumunda dikkat çeken bir diğer husus, hem Kıbrıs hem de Türkiye kitaplarındaki bazı görsellerin boyutlarının, içindeki öğelerin anlaşılmasına imkân sağlayacak büyüklükte ayarlanmamasıdır. Bu bağlamda Kıbrıs DKAB kitabında hicret konusundaki harita,⁶³ sadaka konusunda-

⁶² Murat Demirbaş, "İlköğretim 6. sınıf Fen ve Teknoloji Ders Kitaplarının Belirli Değişkenler Bakımından İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2008), 53-68, 55.

⁶³ Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 104.

ki kuş evi fotoğrafı,⁶⁴ Türkiye DKAB kitabında ise şehitlere ve gazilere saygı konusundaki şehitlik fotoğrafı⁶⁵ örnek olarak verilebilir.

- Kıbrıs DKAB kitaplarında sayfa tasarımında boşluk doluluk oranına dikkat edilmediği, bazı sayfaların yarısının, bazı sayfaların yarıdan fazlasının boş olduğu, bazı sayfaların ise sadece bir görsel konularak oluşturulduğu belirlenmiştir.
- Yazı karakterlerine bakıldığında Kıbrıs DKAB 4., 6. ve 7. sınıf ders kitaplarında uygun yazı karakteri seçiminin yapılmaması sebebiyle “ı” ve “l” harfleri ile “nokta” işaretlerinin sayfada farklı gözüktüğü belirlenmiştir. Okuyucu tarafından hemen fark edilebilecek ve okuma esnasında rahatsızlık oluşturacak bu durum, kitapların hazırlanma sürecinde görsel tasarım ilkelerine uyulmadığını ortaya koymaktadır.

Bu bulgular ışığında, özellikle Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin sayfa zeminiyle renk uyumunu yakalayamadığı, bilgiyi yapılandırma amaçlı zıtlık ve vurgu unsurlarının yeterince kullanılmadığı, yazı karakteri seçimine özen gösterilmediği, gereksiz boşluklar bırakıldığı ve görsel yerleşiminde dengenin sağlanamadığı tespit edilmiştir. Literatürde ders kitaplarının tasarımında renk, zıtlık, vurgu, boyut uyumu gibi biçimsel özelliklere dikkat edilmesi gerektiği⁶⁶ ve özellikle okuyucuyu boğan, yüzeysel ve durağan bir simetrik dengeden kaçınılması gerektiği ifade edilmektedir.⁶⁷

3.4. Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) Ders Kitaplarındaki Görsellerin Gerçeklik Yönünden Karşılaştırılması

Araştırmanın son aşamasında ders kitaplarındaki görseller gerçeklik yönünden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda görsellerin gerçeğe uygunluk,

⁶⁴ Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 7, 54.

⁶⁵ Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 115.

⁶⁶ Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 122.

⁶⁷ Alpan Bangir, *Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi*, 42.

güncellik, bütünlük ve açıklık özelliklerini taşımasına bakılmıştır. Ders kitaplarındaki tüm öğelerin görevi, öğretim programının hedeflediği amacı gerçekleştirmektir. Bu bağlamda içerik ve görseller arasında bütünlük olmalı, kitapta gereksiz, gerçeğe aykırı, güncel olmayan ve net şekilde anlaşılmayan öğelere yer verilmemelidir.⁶⁸ Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin gerçeklik yönünden karşılaştırılması sonucunda şu verilere ulaşılmıştır:

- Kıbrıs DKAB kitaplarında kullanılan görsellerin büyük kısmının (her üç fotoğraftan biri) çiçek, ağaç, nehir vb. doğa fotoğraflarından oluşması, kitaplarda içerikle bütünlük oluşturmayan bir görsel yapının meydana gelmesine yol açmıştır. Türkiye DKAB kitaplarında ise genellemeye gidilebilecek düzeyde bütünlüğü bozan bir görsel kullanımına rastlanılmamıştır.
- Ders kitaplarında içerik ile görseller arasında bütünlüğün sağlanmasında kullanılacak önemli bir ayrıntı, görsellerin altına yazılacak kısa açıklama ve bilgi notlarıdır. Türkiye DKAB kitaplarındaki görsellerin tamamına yakınında görülen bu detaya, Kıbrıs DKAB kitaplarındaki görsellerin çoğunda rastlanılmamaktadır.
- Kıbrıs DKAB kitaplarında gerçekle ve güncel bilgilerle uyumlu olmayan görsellerin olduğu tespit edilmiştir. Bir eş ve anne olarak Hz. Hatice başlıklı okuma parçasındaki Hz. Hatice türbesi fotoğrafı⁶⁹ güncel bilgilerle uyumsuz olan; daha önce bahsedilen Hz. Musa ve Hz. Ali görselleri ise gerçekle uyumsuz olan görsellere örnek olarak verilebilir.
- Ders kitaplarında fotoğraf makinesi ile çekilen gerçek görüntülerin kullanılması, çocukların bunları kendi hayal dünyalarına göre yorumlamalarına sebep olmaktadır. Bu yüzden alt sınıflarda gerçek fotoğraflardan ziyade çizime dayalı resimlemelerin tercih edilmesi

⁶⁸ Kılıç - Seven, *Konu Alan Ders Kitabı İncelemesi*, 122.

⁶⁹ Yağız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 101.

önerilmektedir.⁷⁰ Bu bağlamda Türkiye DKAB (4-5) kitaplarında kullanılan görsellerin büyük kısmının çizimlerden oluştuğu; Kıbrıs DKAB (4-5) kitaplarında ise hemen hiçbir çizime yer verilmediği belirlenmiştir.

- Görsellerdeki açıklık; görüntünün net, renklendirmenin kaliteli ve öğelerin belirgin olmasına bağlıdır. İncelenen kitaplar arasında görsellerinin açıklık özelliği en belirgin olan kitapların, Türkiye 4-5-8. sınıf kitapları olduğu tespit edilmiştir. Diğer kitaplarda ise bazı görsellerin açıklık konusunda sorunlar taşıdığı görülmektedir. Bu bağlamda Kıbrıs DKAB kitabında, ahlak konusundaki hat yazısının⁷¹ çekim açısından kaynaklı, namaz konusundaki görsellerin⁷² çözünlükten kaynaklı, ahiret konusundaki mezarlık fotoğrafının⁷³ netlikten kaynaklı; Türkiye DKAB kitabında ise hicret konusundaki Sevr mağarası fotoğrafının⁷⁴ çekim açısından kaynaklı sorunlar sebebiyle açıklık özelliği taşımadıkları belirlenmiştir.

Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) kitaplarındaki görseller gerçeklik açısından değerlendirildiğinde, Kıbrıs DKAB (4-8) kitaplarındaki görsellerin önemli bir kısmının içerikle bütünlük oluşturmadığı, bütünlük oluşturmaya yardım eden görsel altı yazı gibi unsurları ihtiva etmediği, bazı görsellerin ise hem açık-net olmadığı hem de gerçeklere-güncel bilgilere uygun olmadığı belirlenmiştir. Bu bölümde dikkat çeken en önemli bulgu ise Türkiye DKAB (4-5) kitaplarındaki görsellerin çoğunluğunun öğrenci seviyesine uygun şekilde gerçek fotoğraflar yerine çizimlerden oluşmuş olmasıdır. Literatürde ders kitaplarındaki görsellerin, gerçekçi özellikler taşıması, kitaptaki kavramlarla bütünlük sağlaması ve dikkat çekici ol-

⁷⁰ Mucahit, "Dördüncü Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu Üzerine Bir Değerlendirme", 210.

⁷¹ Yağız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 56.

⁷² Şentürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 44, 54, 55.

⁷³ Saygılı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 7, 15.

⁷⁴ Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6, 86.

ması gerektiği ifade edilmektedir.⁷⁵ Bu bulgular ışığında, Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında kullanılan görsellerin öğrencilerin dikkatini çekme, onları derse motive etme ve araştırmaya sevk etme hususunda etkisiz kaldığı söylenebilir.

Sonuç

Günümüzdeki teknolojik gelişmelere rağmen eğitim-öğretim ortamının temel kaynağı olma özelliğini sürdüren ders kitaplarının etkililiğinin artırılması, içerik kadar görsellerinin de nitelikli olmasına ve görsel tasarım ilkelerine göre hazırlanmasına bağlıdır. Bu bakımdan ders kitaplarında öğrenciyi kitaba çeken, derse motive eden ve öğrenmelerini kolaylaştıran görsellerin; özellikle dini kavramların öğrenilmesinde ve gerçekte bağlantısının kurulmasında rolü büyük olan DKAB kitaplarındaki görsellerin incelenmesi eğitimciler ve araştırmacılar için önemlidir. Bu araştırma öğretim programları, temel yaklaşımları ve kitap içerikleri açısından aralarında büyük benzerlikler olan Kıbrıs ve Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarında kullanılan görsellerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda kitaplardaki görseller nicelik, anlam (içerik), biçim ve gerçeklik olmak üzere dört açıdan incelenmiştir.

Ders kitaplarındaki görseller nicelik açısından değerlendirildiğinde, Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında, 584 sayfada toplam 440 görselin ve 9 görsel çeşidinin, Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarında ise 589 sayfada toplam 445 görselin ve 8 görsel çeşidinin kullanıldığı tespit edilmiştir. En çok yer verilen görsel türünün fotoğraf olduğu, Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında 302 kullanım (toplam görsele oranı % 69), Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarında 328 kullanım (toplam görsele oranı % 74) sıklığına sahip olduğu belirlenmiştir. Her iki ülkenin DKAB (4-8) ders kitaplarında sayfa başına düşen görsel sayısının 0,75 olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar ışığında, her iki ülke ders kitaplarında kullanılan görsellerin sayısal olarak birbirine yakın olduğu, en çok kullanılan görselin fotoğraf olduğu

⁷⁵ Oğuz Kutlu - Habibe Aldağ, *Öğretim Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (İstanbul: Lisans Yayınları, 2005), 113.

ve –ünitelerin sonundaki değerlendirme bölümleri çıkarıldığında- hemen her sayfada bir görselin bulunduğu söylenebilir. Ders kitaplarındaki görsellere çeşitlilik açısından bakıldığında, iki ülkenin ders kitapları arasında farklılık olduğu, özellikle Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarında şema ve kavram haritası görsellerine, Türkiye’deki kitaplara nazaran oldukça az yer verildiği görülmektedir. Hâlbuki din öğretiminde öğrenciye verilen bilgilerin miktarı kadar bu bilgilerin birbirleri arasındaki ilişkinin de öğretilmesi icap etmektedir. Böylece anlamlı öğrenmeler meydana gelecektir. Bu sonuçlara göre, ilgili ders kitaplarının hem görsel sayısı bakımından hem de sayfa başına düşen görsel sayısı bakımından yeterli olduğu, fakat görsel çeşitliliği bakımından eksik kaldığı söylenebilir.

Ders kitaplarındaki görseller anlam bakımından değerlendirildiğinde, Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin büyük kısmının etkili şekilde hazırlanmadığı, içerikle doğrudan bağlantısının kurulmadığı, içeriği açıklama-destekleme-somutlaştırma gibi işlevlere sahip olmadığı ve öğrenciyi düşünmeye sevk etmediği görülmektedir. Görsellerin önemli bölümünü oluşturan doğa fotoğraflarının öğretimsel bir amaç taşımadığı, daha çok görsel zenginlik sağlamak amaçlı kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca içeriği somutlaştırması beklenen bazı görsellerin, öğrencilerin zihninde yanlış çağrışımlara sebep olacak düzeyde hatalı görseller olduğu tespit edilmiştir. Türkiye DKAB (4-8) kitaplarında ise görsellerin içerikle uyumunun yüksek düzeyde olduğu, hemen tamamının altında içerikle ilişkisini kuran, metni açıklayan ve görselin konulma amacını anlatan bilgi notlarına yer verildiği belirlenmiştir. Türkiye DKAB (4-8) ders kitaplarında hemen her üniteye içeriği somutlaştırma ve öğrenciyi düşünmeye yönlendirme amaçlı kullanılan şema, kavram haritası, harita, tablo vb. görsellerin, Kıbrıs DKAB (4-8) kitaplarında oldukça sınırlı olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Biçim bakımından ders kitapları değerlendirildiğinde, Kıbrıs DKAB (4-8) ders kitaplarındaki görsellerin renk uyumu, boyut uyumu, denge, kolay algılanma ve sayfada dikkat çekme açısından yetersiz kaldığı belirlenmiştir. Görsellerle zemin ve fon renkleri arasında uyum sorunlarının

olduğu, bilgiyi yapılandırma amaçlı zıtlık ve vurgu unsurlarının yeterince kullanılmadığı, yazı karakteri seçimine özen gösterilmediği, gereksiz boşluklar bırakıldığı ve görsel yerleşiminde simetrik dengeye gidilerek kitapların monotonlaştırıldığı tespit edilmiştir. Türkiye DKAB -özellikle 4-5-8. sınıf- ders kitaplarının ise gerek renklerin canlılığı gerekse asimetrik bir dengeye sahip olması açısından görsel tasarım ilkelerine göre daha etkili hazırlandığı söylenebilir.

Her iki ülkenin ders kitapları gerçeklik açısından değerlendirildiğinde, Kıbrıs DKAB (4-8) kitaplarındaki görsellerin önemli bir kısmının içerikle bütünlük oluşturmadığı, çoğunlukla kullanılan doğa fotoğraflarının metinle bütünlük sağlamadığı belirlenmiştir. Kitaplarda bütünlük oluşturmaya yardım eden görsel altı yazı gibi unsurları içermediği, kitaplardaki bazı görsellerin ise hem açık-net olmadığı hem de gerçeklere-güncel bilgilere uygun olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca görsellerin tamamına yakınında –abdest ve namaz resimleri dışında- çizimlere yer verilmediği görülmüştür. Bu bölümdeki karşılaştırmada ortaya çıkan en önemli sonuç ise Türkiye DKAB (4-5) kitaplarındaki görsellerin çoğunluğunun öğrenci seviyesine uygun şekilde gerçek fotoğraflar yerine çizimlerden oluşmuş olmasıdır.

Bu sonuçlar ışığında şu önerilerde bulunabilir:

Kıbrıs DKAB (4-8) kitaplarının hem görsellerinin hem de sayfa tasarımlarının görsel tasarım ilkelerine göre yeniden düzenlenebilmesi, içerikle görseller arasında uyumun sağlanabilmesi, kitapların daha çekici ve öğrenciyi düşündürücü özellik taşıyabilmesi için yeni görseller –özellikle de alt sınıflarda çizimler- hazırlanarak kitaplar yenilenebilir.

Ders kitapları hazırlanırken yazarların ve görsel tasarımcıların sürecin başından sonuna kadar eşgüdüm içinde çalışması ve sürece uygulayıcılar olarak öğretmenlerin de dâhil edilmesi sağlanabilir. Süreç içinde öğrencilerin görüşlerine de başvurularak daha nitelikli kitapların hazırlanması temin edilebilir.

Görsellerin öğrencilerin ilk dikkatini çeken öğeler olması göz önünde bulundurularak, ders kitaplarındaki görsellerin sayısı artırılabilir. Görsellerin açıklığına ve netliğine daha fazla önem verilebilir.

Kitaplardaki hem içerik hem de görseller farklı öğretim yöntem ve tekniklerin kullanılabilmesine fırsat sunacak şekilde tasarlanabilir. Özellikle şema, kavram haritası, harita, tablo vb. görseller daha fazla kullanılabilir.

Bu çalışmanın benzerleri öğretmenlerin ve öğrencilerin görüşleri alınarak hazırlanabilir. Ayrıca ders kitapları içerik açısından incelenebilir. Karşılaştırmalı incelemeler farklı ülkelerin din eğitiminde kullanılan ders kitapları arasında yapılabilir.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Kavram Haritalarının Kullanımı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (Temmuz 2003), 65-85.
- Alpan Bangir, Gülgün. *Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Dersle İlişkin Tutumlarına Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* İstanbul: Timaş Yayınları, 38. Basım, 2016.
- Aycan, Şule vd. "İlköğretimde Kullanılan Fen Bilgisi Ders Kitaplarının Bazı Kriterlere Göre İncelenmesi". Ankara: ODTÜ, 2002.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 13. Basım, 2020.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>
- Cemaloğlu, Necati. "Öğretimde Ders Kitaplarının Yeri ve Önemi". *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu: Tarih 9-12*. ed. Necdet Hayta vd. 1-32. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1. Basım, 2003.
- Ceyhan, Erdal - Yiğit, Birol. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2004.
- Demirbaş, Murat. "İlköğretim 6. sınıf Fen ve Teknoloji Ders Kitaplarının Belirli Değişkenler Bakımından İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2008), 53-68.
- Genç, Ayten. "İlk ve Ortaöğretim Okullarında Yabancı Dil Ders Kitabı Seçimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 74-81.

- Gültekin, Erdal. "Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Çocuk Kitaplarının Resimlemelerine Genel Bir Bakış". 4/405-412. Ankara: ÇOGEM Yayınları, 2006.
- Kılıç, Abdurrahman - Seven, Serdal. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 8. Basım, 2008.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (Haziran 2020), 170-189.
- Kutlu, Oğuz - Aldağ, Habibe. *Öğretim Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. İstanbul: Lisans Yayınları, 2005.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2014.
- Macit, Sadullah. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*. İstanbul: FCM Yayıncılık, 2019.
- Milli Eğitim Bakanlığı (TCMEB). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)". *Öğretim Programları (DKAB 4-8)*. 2018. Erişim 09 Şubat 2021. [https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018130153652546-DKAB_\(4-8.%20S%C4%B1n%C4%B1f\)_DOP_%202018.pdf](https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018130153652546-DKAB_(4-8.%20S%C4%B1n%C4%B1f)_DOP_%202018.pdf)
- Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı (KKTCMEB). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8.Sınıflar Öğretim Programı". *Öğretim Programları (DKAB 4-8)*. 2016. Erişim 07 Şubat 2021. <http://talimterbiye.mebnet.net/Ogretim%20Programlari/2016-2017/Dersler/din4-8.pdf>
- Mücahit, Mustafa. "Dördüncü Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 201-230.
- Nayir, Sebahattin vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8. ed. Veli Karataş. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Oğuzkan, Ferhan. *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1997.
- Özdemir, Safiye. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*. Ankara: Dörtel Yayıncılık, 2019.
- Saygılı, Yasemin. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*. Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2020.
- Saygılı, Yasemin. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*. Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2018.
- Seferoğlu, Süleyman Sadi. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 10. Basım, 2019.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Şahin, Mehmet. "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Mesaj Tasarımı İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/3 (Ağustos 2012), 129-154.
- Şentürk, Harun. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*. Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2. Basım, 2018.

- Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı (TTKB). "Taslak Ders Kitabı ve Eğitim Araçları ile Bunlara Ait E-İçeriklerin İncelenmesinde Değerlendirmeye Esas Olacak Kriterler ve Açıklamaları". Haziran 2019. Erişim 09 Şubat 2021. http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_08/26172658_Kitap_Ynceleme_deg_kriter.pdf
- Tertemiz, Neşe vd. *Ders Kitabı ve Eğitimdeki Önemi, Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.
- Tosun, Cemal vd. "Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8". Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.
- Turan, Neriman. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*. Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2. Basım, 2017.
- Uzuner, Serap vd. "Türkçe 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarının Görseller (İllüstrasyonlar) Açısından Değerlendirilmesi". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 27 (Ocak 2010), 721-733.
- Ünver, Şerife - Genç, Ayten. "Görselliğin Gücü: Almanca Ders Kitaplarındaki Görselliğe İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2013), 393-404.
- Yağız, Emine Sena. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*. Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 2. Basım, 2018.
- Yaşar, Okan - Şeremet, Mehmet. "A Comparative Analysis Regarding Pictures Included in Secondary School Geography Textbooks Taught in Turkey". *International Research in Geographical and Environmental Education* 16/2 (Mayıs 2007), 157-188. <https://doi.org/10.2167/irgee216.0>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.
- Yiğit, Hulusi vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*. ed. Mustafa Yılmaz. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Yiğit, Hulusi vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*. ed. Mustafa Yılmaz. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Zengin, Mahmut - Gümüşay, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2020), 117-186.



İMÂM-I RABBÂNÎ SONRASI NAKŞİBENDİYYE'DE MURÂKABE

MURÂQABA IN THE POST-SİRHİNDÎ NAQSHBANDİYYA

KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN

[Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
Faculty Member, PhD, Erciyes University Faculty of Divinity,
Department of Sufism
kubrazumrutorhan@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-6286-0589>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 395-427

Atf/Cite as Orhan, Kübra Zümrüt. "İmâm-ı Rabbânî Sonrası Nakşibendiyye'de Murâkabe Murâqaba in the post-Sirhindî Naqshbandiyya". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (Haziran-June 2021): 395-427. <https://doi.org/10.17120/omuifd.885285>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

İmâm-I Rabbânî Sonrası Nakşibendiyye’de Murâkabe¹

Öz: *Murâkabe*, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren önemle üzerinde durulmuş ve pek çok sûfî tarafından açıklanmış tasavvufî istihlaldan biridir. Murâkabe kavramına verilen anlamları iki temel noktada toplamak mümkündür. Bunlardan ilki kişinin Allah’a yönelmesi ve daima onun huzûrunda olduğu bilincini hissetmesidir. Bu anlamıyla murâkabenin, Cibrîl hadisi diye bilinen hadis-i şerifteki *ihsân* terimiyle eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmür. Murâkabenin diğer anlamıysa kişinin kalbine yönelmesini ve kalbini Allah’tan başka her şeyden yani mâsivâdan muhafaza etmesini ifade eder. Sûfiler, murâkabenin her iki anlamı üzerinde de durmuşlardır. Öte yandan murâkabe kelimesinin tasavvuf tarihi içinde farklı anlamlar kazandığı görülmür. Bunun en açık örneği, Nakşibendiyye tarikatında kazandığı anlamdır. Murâkabe kavramının yukarıda açıkladığımız anlamları korumakla birlikte özellikle İmâm-ı Rabbânî sonrasında Nakşibendiyye tarikatında farklı bir anlam kazandığı ve bu tarikatın mânevî eğitim sisteminin bir parçası hâline geldiği görülmektedir. Bu makale, Nakşibendiyyenin sülûk anlayışında bir yöntem olarak kullanılan ve murâkabe-i ahadiyyet, murâkabe-i maiyyet gibi çeşitleri bulunan murâkabe anlayışını incelemek üzere yazılmıştır. Çalışmada Nakşibendiyye’nin sülûk metodu hakkında kısaca bilgi verilecek, Nakşibendiyye’nin temel prensiplerinden murâkabeye yakın anlamlı olanlara işâret edilecek ve yine bu tarikatta ortaya çıkmış olan farklı murâkabe anlayışlarına değinilecektir. Çalışmamız kavram analizi yöntemine dayalıdır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Nakşibendiyye, Seyr u sülûk, Kelimât-ı kudsiyye, Murâkabe.



Murâqaba in the post-Sirhindî Naqshbandiyya

Abstract: *Murâqaba* is one of the mystical concepts that have been emphasized since the early periods of the Sûfism and explained by many Sûfis. It is possible to gather the meanings given to the concept under two basic points. The first is that the person turns to Allah and feels the consciousness that he is always in His presence. In this sense, it can be said that murâqaba is used synonymously with the concept of *ihsân* in the hadith known as the hadith of Jibrîl. The other meaning of murâqaba refers to turning to one’s heart and protecting his heart from everything but Allah. Sûfis emphasized

¹ Bu makâle, 2010 yılında Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz danışmanlığında tamamladığımız “Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşibendiyye Tarikatı Örneğinde Muhâsebe ve Murâkabe” başlıklı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir. This article is extracted from my master’s thesis entitled “The Concept of Muhâsaba and Murâqaba in the Sufi Classics and Naqshbandi Tradition”, supervised by Prof. Hasan Kamil Yılmaz, (Master’s Thesis, Marmara University, İstanbul/Turkey, 2010).

both meanings of murâqaba. On the other hand, it is seen that the concept of murâqaba gained different meanings in the history of Sûfism. The clearest example of this is the meaning it gained in the Naqshbandiyya. Although the concept preserves the meanings we explained above, it is seen that it gained a different meaning in the Naqshbandî order, especially after Ahmad Sirhindî, and became a part of the spiritual education system in the order. In this article, the understanding of murâqaba, which is used as a method in the understanding of sulûk (wayfaring) in Naqshbandiyya and which has various types such as murâqaba al-ahadiyya, murâqaba alma'iyya, will be examined. In addition to this, brief information will be given about the sulûk method of Naqshbandiyya, the basic principles of Naqshbandiyya will be pointed out and the different understandings of murâqaba that emerged in this order will also be elaborated on. Our study is based on conceptual analysis.

Keywords: Taşawwuf, Naqshbandiyya, Sulûk, Kalimât Al-Qudsiyya, Murâqaba.



Giriş

Sözlükte korumak, muhafaza etmek anlamına gelen murâkabe kelimesi tasavvufî bir istilâh olarak kalbi kötü şeylerden muhafaza etme² ve “kulun her hâlinde Allah'ın kendisine muttalî olduğunu bilmeye devâm etmesi”³ olarak tanımlanmaktadır. Buna göre murâkabenin; biri kulun Allah'a yönelmesini, diğeri ise kendi kalbine yönelmesini ifade eden iki yönü bulunmaktadır. Dînî terimlerin açıklandığı sözlüklerde, “Allah'ı kalp ile düşünmek, O'nun her zaman, her yerde hâzır ve nâzır olduğunu; kendisini görüp işittiğini bilinç olarak yaşamak”,⁴ “kulun nefsinin kontrol altında bulundurulması, Allah ile birlikte olma bilincini diri tutması, Allah'tan feyiz beklemesi, Allah'ı görüyormuşçasına ibâdet etme mertebesine ulaşması”,⁵ “hem iç âleminde hem de zâhiri hâllerinde Hakk'a yö-

² Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 335.

³ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 210; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Erkem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 604.

⁴ Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, 335; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 1971), 2/582.

⁵ Fikret Karaman vd., *Dînî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 471.

nelmenin maksadını sürekli olarak düşünmek”⁶ gibi farklı şekillerde tanımlanan murâkabe, en genel anlamıyla, her ânı Allah ile beraberlik şuûru içinde geçirmektir.⁷

Kur’ân-ı Kerim’de çeşitli âyetlerde Allah Teâlâ’nın daima kullarını görüp gözetmekte olduğu vurgulanmaktadır.⁸ Cibrîl hadisi adıyla meşhûr olan hadiste yer alan “*İhsân, Allah’a O’nu görüyormuşsun gibi kulluk etmelidir. Sen O’nu görmüyorsan da O seni mutlaka görüyor*”⁹ ifadesi de bize murâkabenin tanımını vermektedir. Pek çok sûfî murâkabeyi bu hadisten hareketle târif etmektedir.¹⁰ Tasavvufun ilk dönemlerinde kişinin kalbini mâsivâdan muhafaza etmesi, kendini her an Allah’ın huzurunda hissetmesi gibi mânâlar taşıyan murâkabe kavramı, târihî süreç içerisinde yeni anlamlar kazanmış ve Nakşibendiyye tarikatında sistemli bir murâkabe uygulaması seyr ü sülûkün parçası hâline gelmiştir. Ancak murâkabe kavramı, Nakşibendiyye tarikatında kazandığı bu yeni anlamın yanında tasavvufun ilk döneminde sahip olduğu anlamı da korumuştur.

398

OMÜİFD

Bu makalede murâkabe kavramının Nakşibendiyye tarikatı içerisinde kazandığı yeni anlamlar üzerinde durulacak ve bu tarikattaki murâkabe uygulamaları ele alınacaktır. Aslında murâkabe kavramı, Nakşibendiyye tarikatının her döneminde aynı şekilde anlaşılmamıştır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) öncesi Nakşibendîlikte murâkabe ve teveccüh kavramları birbirine yakın anlamlarda kullanılır ve tasavvufun klasik dönemindeki murâkabe anlayışına benzer bir murâkabe anlayışı görülürken; İmâm-ı Rabbânî’den sonra murâkabe sistematik bir hâle getirilmiş ve yeni bir anlam kazanmıştır.¹¹ Bununla birlikte bu sistematik murâkabe anlayışından farklı birtakım anlayışlar da bulunmaktadır ki

⁶ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 498.

⁷ Süleyman Uludağ, “Murâkabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/ 204.

⁸ Örnek olarak bk. eş-Şuarâ 26/218-219; el-Hadîd 57/4; Âl-i İmrân 3/5; en-Nisâ 4/1.

⁹ Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1, 5.

¹⁰ Örnek olarak bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Dâru’-feth, 2016), 82.

¹¹ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 314-315.

bunların ayrı bir başlık altında incelenmesi gerekmektedir. Burada asıl gayemiz Nakşî eğitim metodunun parçası hâline gelmiş olan murâkabe usûlünü incelemektir. Ancak bunu incelemeye geçmeden önce İmâm-ı Rabbânî öncesi Nakşibendiyye'de mevcûd olan murâkabe anlayışından özetle bahsetmek yerinde olacaktır. Bu dönemin murâkabe anlayışı ele alınırken murâkabeyle yakın anlamda kullanılan *teveccüh* terimine ve Nakşibendiyye'nin *kelimât-ı kudsiyye* olarak adlandırılan on bir prensibinden klasik murâkabe anlayışına yakın anlam taşıyanlara da kısaca değinilecektir.

1. Nakşibendiyye'nin İmâm-ı Rabbânî Öncesi Döneminde Murâkabe

Nakşibendiliğin ilk dönemlerinde murâkabe, genellikle kalbe yönelip onu korumak ve kontrol etmek anlamlarında kullanılmıştır.¹² Bu dönemde henüz seyr u sülûkün bir parçası hâline gelmiş, sistemli bir murâkabe anlayışı gelişmemiştir. Tarikatlar öncesi dönemde olduğu gibi burada da murâkabe, ihsân hadisine dayanarak açıklanmıştır. Hadiste yer alan “*Allah'ı görür gibi ibâdet etmek*” ifadesi *müşâhedeye*, “*Sen O'nu görmeden de O seni görmektedir*” ifadesi de *murâkabeye* işâret sayılmış ve müşâhedenin murâkabeden daha üstün bir mertebe olduğu kabul edilmiştir.¹³ Nakşî şeyhlerinden Ahmed Kâsânî'ye (öl. 949/1542) göre murâkabenin nihâyeti, müşâhedenin bidâyetidir.¹⁴ Murâkabe, gönlü Hakk'la berâber tutmak ve hiçbir zaman gâfil olmamak şeklinde de açıklanmıştır. Murâkabenin, daimi bir zikir olduğu, zira daimi zikrin dil ve kalple yapılan zikir olmayıp, gönlü devamlı kontrol etmek olduğu anlatılmıştır. Gönlün insanlara düşmanlıktan, onları anmaktan, geçmiş ve geleceği düşünmekten, dünyevî meşgalelerden, öfkeden, kötü ahlâktan ve dünya arzularından temizledikten sonra Allah'la beraber tutulması ve hiçbir zaman gâfil olunmaması gerektiğine dikkat çekilmiştir.¹⁵

¹² Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 314.

¹³ Yusuf Hemedânî, *Rutbetü'l-Hayât-Hayat Nedir*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 76.

¹⁴ Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 314.

¹⁵ Muhammed Pârsâ, *Tuhfetü's-sâlikîn*, nşr. Ali Ahmed Şâh Herevî (Delhi 1970), 123; Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye*, nşr. Ahmed Tâhir Irakî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1975), 41-42.

Bu dönemde var olan murâkabe usûlünü Bahâeddîn Nakşibend'in (öl. 791/1389) mürcidi olan Emîr Külâl'in (öl. 772/1370) müridlerinden Şemseddin Külâl, Hicaz yolculuğu esnâsında uğradığı Irak'ta, oranın meşâyihinden öğrenmiş ve Mâverâünnehr'de yaymıştır. Bahâeddin Nakşibend'e de bu murâkabeyi o öğretmiştir. Nakşibend de ikinci hac yolculuğu esnâsında, bu usûlü, önde gelen müridlerinden Muhammed Parsâ'ya (öl. 822/1420) tâlim ettirmiştir.¹⁶ Kalbi tek bir hâl üzere tutmanın zorluğundan hareketle devamlı murâkabe hâlinde bulunmayı büyük bir nasib olarak değerlendiren Pârsâ, devamlı murâkabenin elde edilmesini dünyevî alakaları kesme, sabır, nefse muhâlefet ve gâfillerin sohbetinden kaçınma gibi hususlara bağlar. Ona göre ilâhî hükümlere boyun eğmek, murâkabenin doğru yapıldığının göstergesidir.¹⁷

Nakşibend'in halîfelerinden Alâeddin Attâr (öl. 802/1400), murâkabe yoluyla mülk ve melekût âlemlerinde tasarruf ve vezâret mertebesine ulaşmanın mümkün olduğunu belirterek murâkabe usûlünün nefy u isbât usûlünden, yâni "Lâ ilâhe illallah" zikrine devâm etmekten daha üstün ve cezbeyle daha yakın olduğunu ifade eder. Ona göre gönle gelen düşünceleri (*havâtır*) tanımak, basîretle bakmak ve gönlün nurlanması murâkabeye devam etmekle hâsil olur.¹⁸ Bu bilgiler ışığında, ilk dönemlerinden itibaren Nakşibendiyye'de murâkabeye önem verildiği söylenebilir.

1.1. Murâkabeye Yakın Bir Kavram Olarak Teveccüh

Teveccüh kelimesi sözlükte yönelmek anlamına gelmekte olup Müceddiyye öncesi Nakşibendîlik'te murâkabe ile yakın anlamda kullanılmıştır. Kalbin bir eylemi olarak nitelendirilen teveccühün beş usûlü vardır. Bunlar; müridin Allah'ın daima kendisini gördüğünü düşünerek âzâlarını ve kalbini kötülüklerden muhafaza etmesi, Allah'ın kalpten geçen her dü-

¹⁶ Hüseyin Safî, *Reşehât-ı aynî'l-hayat* (İstanbul: Emin Efendi Matbaası, 1269), 61, 66-67; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 315.

¹⁷ Pârsâ, *Tuhfetü's-sâlikîn*, 123; Pârsâ, *Kudsiyye*, 41-42; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 314.

¹⁸ Sâfî, *Reşehât*, 104; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 314. Ayrıca bk. Muhammed b. Abdullah Hânî, *Âdâb*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985), 249.

şünceyi bildiğini düşünerek kalbini kötü düşüncelerden ve mâsivâdan koruması, Hakk'ı hakîkî varlık olarak düşünerek kendisini ve âlemi yok kabul etmesi, her mevcûtta zuhûr eden gerçek varlığın Cenâb-ı Hakk olduğunu düşünmesi ve Allah'ın zâtından başka hiçbir şey görmemesidir. Yine teveccüh, Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır olup sâliki görmekte olduğunun düşünülmesi şeklinde de târif edilmiştir.¹⁹

Teveccüh, kulun yöneldiği şeye göre değişiklik göstermektedir. Tasavvufta, Allah'a teveccüh, kalbe teveccüh, şeyhe teveccüh ve müride teveccüh olmak üzere dört çeşit teveccühten bahsedilir. Allah'a teveccüh, O'nun her yerde hâzır ve nâzır olduğunu düşünerek kalbini ve düşüncesini Allah'a yöneltmek; kalbe teveccüh de kalpte "Allah" isminin yazılı olduğunu düşünerek kalbe yönelmek ve bu sâyede her an Allah'ın huzûrunda olduğunu hissetmek şeklinde târif edilir.²⁰ Buna göre Allah'a teveccüh ile kalbe teveccühün murâkabeyle yakın anlamlı olduğu görülmür.

1.2. Kelimât-ı Kudsiyye'de Murâkabe

Bilindiği üzere Nakşibendiyye tarikatının tasavvufî eğitimde ön planda tuttuğu ilkeler, on bir terim ile özetlenmiş (hûş der dem, sefer der vatan, nazar ber kadem, halvet der encümen, yâd kerd, bâz geşt, nigâh daşt, yâd daşt, vukûf-i zamânî, vukûf-i adedî, vukûf-i kalbî) ve bunlara kelimât-ı kudsiyye adı verilmiştir.²¹ Bu terimlerden dört tanesi, klasik dönemdeki murâkabe kavramıyla oldukça yakın anlamlıdır. Bunlar, hûş der dem, nigâh daşt, yâd daşt ve vukûf-ı kalbîdir.

Farsçada akıl anlamına gelen "hûş" ve ân anlamına gelen "dem" kelimelerinden meydana gelmiş bir terim olan "hûş der dem" in kelime mânâsı her ân uyanık/bilinçli olmaktır. Nakşî ıstılahı olarak ise; her ân,

¹⁹ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 311.

²⁰ Teveccüh kavramı ve bu kavramın murâkabeyle ilişkisi hakkında bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 311-315.

²¹ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 336-338, Hamid Algar, "Gucdüvânî, Abdülhâlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/170.

her nefeste Allah ile olup hiçbir zaman gaflete düşmemeyi ifade eder.²² İnsanın aldığı ve verdiği her bir nefes bir hazine değerindedir ancak insanların çoğu bunun şuurunda değildir. Bu vakitlerin kıymetini bilip her ânı bilinçli geçirmek, daima Allah ile berâber olduğunu idrâk etmek gerekir.²³ Sûfilere göre insanın her nefesi “hû” sesi şeklinde alınıp verilir. Yâni insan farkında olsa da olmasa da her nefeste zikretmektedir. Ancak bunu farkında olmadan yapmak, tıpkı uyuyan birinin sayıklaması gibidir ve kişiye hiçbir fayda sağlamaz. Bu, ancak her an Allah’ı düşünüp O’nun beraberliğini hisseden kimse için bir anlam ifade eder.²⁴ O hâlde hûş der dem, her nefesini, her ânını şuurlu, olarak geçirmek mânâsında murâka-be ile oldukça yakın anlamlı bir kavramdır.

Farsça bir fiil olup sözlükte korumak, muhafaza etmek anlamına gelen nigâh dâşt da terim olarak kalbin dünyevî düşüncelerden korunmasını, mâsivânın kalpten atılmasını ifade etmektedir.²⁵ Buna göre bu terim, murâkabenin gönlü korumak mânâsı ile yakın bir anlam taşımaktadır.

Yine Farsça bir fiil olan yâd daşt da sözlükte akılda tutmak, hatırlamak anlamına gelir. İstilah olarak ise Allah’ın kendisini sürekli gördüğünün bilincinde olmayı ve bu bilinç hâlinin devamlılığını ifade eder.²⁶ İmâm-ı Rabbânî bu terimi “Allah’ın zât mertebesini sürekli akılda tutma, daima onun huzurunda olma bilinci” olarak açıklamış ve bunun hakîka-

²² İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Talha Hakan Alp vd. (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 2/344 (295. mektup); Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 335; İmdâdullah Tehânevî, *Ziyâu'l-kulûb-Kalplerin İşığı*, çev. Mehmed Es’ad Dede, nşr. Adnan Kaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 140; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Mârifet Yayınları, 1991), 233; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 286.

²³ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 335.

²⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 286.

²⁵ Bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 337; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 482; Tehânevî, *Ziyâu'l-kulûb*, 141.

²⁶ Bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 338; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 706; Tehânevî, *Ziyâu'l-kulûb*, 141.

tinin elde edilmesinin nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesinden sonra mümkün olduğunu belirtmiştir.²⁷

Kalbe vâkıf olma, kalbe dikkat etme mânâsındaki vukûf-i kalbî de kalbin Allah'tan başka her şeyden sıyrılarak yalnızca O'nu düşünmesi ve bunu sürekli hâle getirmesi demektir. İki anlam barındıran vukûf-i kalbînin ilk anlamı, sâlikin zikir esnâsında Allah'ın huzûrunda bulunduğunun bilincinde olması, ikinci anlamı ise zikir esnâsında kalbe yönelip kalben zikrin mânâsının bilincinde olması şeklindedir.²⁸

Yukarıda zikredilen prensiplerin ortak özelliği, insanın gafletten uzaklaşmasını, kalbini koruyarak kalbinden geçenlere vâkıf olmasını ve daima Allah'ın huzûrunda bulunduğunu idrâk etmesini ifade etmeleridir. O hâlde bu kavramları, farklı adlar altında murâkabe anlamı ifade eden ıstılahlar olarak değerlendirmek mümkündür.

2. Nakşibendiyye'nin İmâm-ı Rabbânî Sonrası Döneminde Murâkabe

403

OMÜİFD

Yukarıda kavramsal çerçevesi çizilmeye çalışılan murâkabe terimi, İmâm-ı Rabbânî sonrası Nakşibendiyye'de farklı bir anlam kazanarak seyr u sülûk sisteminin, yâni tarikatın mânevî eğitim yönteminin bir parçası hâline gelmiştir. Murâkabe konusu, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin eserlerinde geniş bir yer kaplamamakla birlikte daha sonraki Müceddidîler tarafından sistemli ve detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Murâkabe-i ahadiyyet, murâkabe-i maiyyet, murâkabe-i akrabiyyet, murâkabe-i muhabbet adı verilen bu murâkabe çeşitleri, en kısa şekliyle belli âyetlerin derin bir şekilde tefekkür edilmesi ve bu tefekkür neticesinde Allah'ın zâtından sâlikin letâifine feyzin gelmesinin beklenmesi şeklinde açıklanabilir.²⁹

Bu şekildeki bir murâkabe sistemini Müceddidî sülûk metodları arasına katan kişinin, tarikatın yayılmasında önemli rol oynayan Hindistanlı

²⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Me'âd-Rabbânî İlhamlar*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfi Kitap, 2005), 84.

²⁸ Bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 338; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 703; Tehânevî, *Ziyâu'l-kulûb*, 141.

²⁹ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 77.

sûfî Mazhar Cân-ı Cânân (öl. 1195/1781) olduğu düşünülmektedir.³⁰ Bu murâkabeler belirlenirken Hindistan'ın en büyük tarikatı olan Çiştîyye tarikatından etkilenilmiş olması da muhtemel görülmektedir. Nitekim Çiştîyye tarikatı şeyhlerinden Muhammed Gîsudırâz (öl. 825/1422), otuz altı çeşit murâkabe-yi açıkladığı risâlesinde, *murâkabe-i kurbet*, *murâkabe-i maiyyet ve murâkabe-i zâtî* gibi murâkabelerden bahseder ki bunlar Müceddidî sisteminde *murâkabe-i akrabiyyet*, *murâkabe-i maiyyet ve murâkabe-i zât-ı baht* ile benzerlik gösterir.³¹ Mazhâr Cân-ı Cânân'ın babasının Çiştîyye tarikatına mensûb olması, kendisinin de Çiştîyye şeyhleriyle irtibatlı olması, onların sülûk anlayışından haberdâr olduğunu gösterir.³²

Nakşibendiyye'de seyr u sülûkün son merhalesi sayılan murâkabelerden her biri, bu mânevî yolculuğun belli bir aşamasında yapılır ve her bir murâkabede sâlikin belli bir latîfesine feyzin gelmesi beklenir. Bu sebeple murâkabeleri anlamak bu tarikatın seyr ü sülûk yönteminden haberdâr olmaya bağlıdır. Buna binâen murâkabelerin açıklanmasına geçmeden önce, Nakşibendiyye tarikatında latîfeler konusuna ve mânevî yolculuğun aşamalarına kısaca değinmek gerekir. Ancak bu konular müstakil birer araştırma mevzûsu olduğundan, burada yalnızca konumuza ışık tutacak kadar incelenecek, ayrıntıya girilmeyecektir.

2.1. Letâif

İnsanın hakîkatini oluşturan katmanlar şeklinde târif edilen latîfeler,³³ Nakşibendiyye tarikatında yine Müceddidiyye sonrası dönemde önem

³⁰ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 78-79.

³¹ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 78-79; Muhammed Gîsudırâz, "Risâle-i Murâkabe", *Yâzde Resâil*, mlf. Muhammed Gîsudırâz, nşr. Kâdî Gulâm Muhyiddîn Gâzî (Karaçi 1386/1967), 122-128. Gîsudırâz murâkabe-i akrabiyyeti, "Biz ona şah damarından daha yakınız" âyetinde buyrulduğu üzere her an Allah'ı kendine yakın bilmek şeklinde; murâkabe-i maiyyeti de "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir" âyetinde belirtildiği gibi Allah'ı daima kendisiyle beraber bilmek şeklinde açıklar. Murâkabe-i zâtînin de kendisini yok görüp yalnız Allah'ı var bilmek olduğunu bunun da İhlâs sûresinde ifade edildiğini söyler. Bk. Gîsudırâz, *Risâle-i Murâkabe*, 124-125.

³² Bk. Hamid Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/195.

³³ Bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 55.

kazanmıştır. Bu tarikat içerisinde³⁴ konuyu ilk defa sistematik hâle getiren kişi olan İmâm-ı Rabbânî'ye göre insan, on latîfeden meydana gelmektedir. Letâif-i aşere ismi verilen bu on latifenin beş tanesi *âlem-i emre* (rûhlar âlemi), beş tanesi de *âlem-i halka* (yaratılış âlemi) âittir. Rûhlar âlemine âit olan beş latîfe *kalp, rûh, sır, hafî ve ahfâ*dır. Bunlara *letâif-i hamse* veya *cevâhir-i hamse* adı verilir. Halk âleminin beş latîfesi ise *anâsır-ı erbaa* (su, ateş, toprak, hava) ile *nefstir*. Bu dört unsurun da nefse dâhil olduğu kabul edilmekte ve letâif-i sitte denildiği zaman âlem-i emre âit beş latîfe ile *ânâsır-ı erbaanın* da dâhil olduğu nefes latîfesi kastedilmektedir. Letâif-i seb'a tâbiri ile de beş unsur, nefes ve *anâsır-ı erbaadan* oluşan tek bir latîfe kabul edilen "latîfe-i kâlebiyye" (beden latîfesi) kastedilir.³⁵

İç içe geçmiş halkalar şeklinde düşünülebilecek olan latîfelerin en dışında nefes bulunur. Onun içinde de sırasıyla kalp, rûh, sır, hafî ve ahfâ yer alır. İçte olan latîfe dışta olana nisbetle daha hassas ve daha yüksek seviyedir. Bu latîfelerin insan vücûdundaki yerlerinden bahseden ilk kaynağın İmâm-ı Rabbânî'nin *Mebde' ve Me'âd* adlı risâlesi olduğu ifade edilmektedir.³⁶ O, bu eserinde latîfelerin yerlerini şu şekilde belirlemiştir: "Kalp" göğsün sol tarafında "rûh" ise sağ tarafındadır. Sır, hafî ve ahfâ; tam ortada "ahfâ", "sır" ve "hafî" de "ahfâ"nın iki yanında bulunacak şekilde göğsün ortasında yer almaktadır. Nefes ise beyinle irtibatlıdır.³⁷ Ancak daha sonraki Müceddidî şeyhleri letâifin yerleri konusunda farklı

³⁴ Letâif konusu Orta Asya'da doğan bir diğer tarikat olan Kübreviyye içerisinde önemli bir yere sahiptir. Kübrevî şeyhlerinden Alâüddeve Simnânî, bu konuyu eserlerinde çokça işlemiş, onu tarikatının sülûk anlayışının temeli hâline getirmiş ve bu konuda kendisinden sonra gelen mutasavvıfları da etkileyerek tasavvuf tarihine önemli bir katkıda bulunmuştur. bk. Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 187-201, 345-348.

³⁵ Bk. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîrhîndî*, 55; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 307; Cebeci-oğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 398; Osman Türer, "Latîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 110; Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143. İmâm-ı Rabbânî'nin letâif anlayışı için bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/ 216-219 (34. mektup), 1/285-287 (58. mektup), 2/38-69 (260. mektup).

³⁶ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîrhîndî*, 55.

³⁷ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîrhîndî*, 56; İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Me'âd-Rabbânî İlhamlar*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sufi Kitap, 2005), 101.

görüşler ileri sürmüşlerdir.³⁸ Ayrıca her bir latîfenin farklı bir renkte nûrunun olduğu kabul edilmiştir. Fakat bu renklerin ne olduğu konusunda da bir birlik yoktur.³⁹ Müceddidî seyr u sülûk sisteminde sâlik, sırasıyla bu latîfelerin her birine yoğunlaşarak “Allah” ismini zikreder. Bu şekilde bütün latîfelerin zikre iştirâk etmesi sağlanır. Ardından da nefes tutularak nefy u isbât zikri (lâ ilâhe illâllah) yapılır.⁴⁰

Zamanla Cenâb-ı Hakk’tan feyiz gelmesini beklemek⁴¹ anlamını kazanan murâkabelerin her biri esnâsında yukarıda zikredilen latîfelerden birine ya da birkaçına feyiz gelmesi beklenir.⁴² Hangi murâkabede hangi latîfeye feyzin gelmesinin beklendiği aşağıda açıklanacaktır.

2.2. Seyr u Sülûk Mertebeleri

Nakşibendiyye tarikatında mânevî yolculuğun aşamaları, dâireler hâlinde tasavvur edilmiştir. Bunun sebebi, dâirenin başı ile sonunun belli olmaması gibi seyr u sülûk ile kat edilen mertebelerin de başı ile sonunun belli olmamasıdır.⁴³ Bu mertebelerin her birinin kendine mahsus bir murâkabe şekli vardır. Bu sebeple ilk olarak Nakşibendiyye’de mânevî yolculuğun aşamaları olarak kabul edilen *imkân*, *velâyet-i suğrâ*, *velâyet-i kübrâ*, *velâyet-i uzmâ*, *kemâlât-ı nübüvvet*, *kemâlât-ı risâlet*, *kemâlât-ı ulu’l-azm* dâirelerinden kısaca bahsetmeyi gerekli görüyoruz.⁴⁴

³⁸ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîhrindî*, 56-57.

³⁹ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîhrindî*, 59. Bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddeve Simnânî de latîfelerin renklerinden ve nurlarından bahseder. Bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 344.

⁴⁰ Bk. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîhrindî*, 52-54.

⁴¹ Hüseyin Hamdi, *Hasbihâlû’s-sâlik fi akvemi’l-mesâlik* (İstanbul Tâbhâne-i Âmire, 1847/1263), 53; Ebû Sa’îd Fârûkî, *Hidâyetü’l-tâlibîn*, nşr. Gulâm Mustafa Han (Karaçi, 1385/1965), 28.

⁴² Latîfeler konusunda daha geniş bilgi için ayrıca bk. Halil Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1307/1890), 3-6; Mehmed Nuri Şemseddin, *Miftahü’l-kulub; Murâkabe; Pendiyeye* (İstanbul Matbaa-i Osmaniye, 1330), 24-27; Hamdi, *Hasbihâlû’s-sâlik*, 11-14; İsa Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye”, *Marife* 9/2 (2009), 83-116.

⁴³ Abdullah Dihlevî, *Mekâtib-i Şerife* (İstanbul, 1992), 175, 206; Raûf Ahmed Müceddidî, *Dürrü’l-ma’ârif* (İstanbul 1997), 40.

⁴⁴ Bu kısım, özellikle Nakşibendiyye üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Necdet Tosun’un *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîhrindî* isimli eserinden özetlenerek yazılmıştır.

Nakşibendiyye'de seyr u sülûk *imkân dâiresinde* başlar. Bu dâirenin alt yarısı halk âlemi, üst yarısı ise emr âlemidir. Halk âleminde insan, letâif, kâinat, cennet, melekler, kürsi vb. bulunur. İmkân dâiresinin ortasında arş vardır. Emr âleminde ise insanın beş latîfesinin asılları bulunur. Bu dâirenin seyrinde sâlik, latifelerinin arşın üzerinde bulunan asıllara ulaşmasını sağlar.⁴⁵

Sâlik, imkân dairesindeki yolculuğunu tamamladıktan sonra, ikinci dâire olan *velâyet-i suğrâ* dâiresinde yolculuğa başlar. Bu mertebeye; *velâyet-i evliyâ*, *velâyet-i zilliyye* ve *merâtib-i zilâl* (gölge mertebeleri) gibi isimler verilmiştir.⁴⁶ Bir sonraki mertebe *velâyet-i kübrâ* dâiresi olup *velâyet-i enbiyâ*, *velâyet-i asliyye* ve *merâtib-i usûl* (asıl mertebeleri) diye de anılır. Bir önceki mertebe ilâhî isim ve sıfatların gölgeleri mertebesi iken bu mertebe bu isim ve sıfatların asılları mertebesidir. Velâyet-i kübrâ mertebesi esas itibâriyle peygamberlere âit bir mertebe olmakla birlikte onlara tâbî olan velilerin de bu mertebeden nasipleri vardır.⁴⁷ *Velâyet-i ulyâ* dâiresi diye isimlendirilen dördüncü mertebe, meleklerin velilik mertebesi olarak kabul edilmiştir. Bu mertebeye kadar olan yolculuk Allah'ın *ez-Zâhir* ismine ilişkin iken buradan îtibâren *el-Bâtın* isminde yolculuk yapılır.⁴⁸

Bundan sonra kendilerine *kemâlât-ı selâse* adı verilen şu üç mertebe gelir: *Kemâlât-ı nübüvvet*, *kemâlât-ı risâlet* ve *kemâlât-ı ulü'l-azm*. Bu mertebelerin her birinde daimi Zât tecellîleri görülür.⁴⁹ Müceddidiyye şeyhlerine göre Kemâlât-ı ulü'l-azm mertebesinden sonra yol ikiye ayrılır. Bu yollardan biri *hakâik-i ilâhiyye* (ilâhî hakikatler), diğeri ise *hakâik-i enbiyâ* (peygamberlerin hakikatleri)dır. Mürşid kendi tercihinine göre bu iki yoldan birine öncelik vererek müridini ona yönlendirir. Hakâik-i ilâhiyye; *hakikat-i Kâbe*, *hakikat-i Kur'ân* ve *hakikat-i salât* olmak üzere üç mertebeden

⁴⁵ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sührindî*, 70.

⁴⁶ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sührindî*, 71.

⁴⁷ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sührindî*, 71.

⁴⁸ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sührindî*, 72.

⁴⁹ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sührindî*, 73.

meydana gelir. Hakâik-i enbiyâ ise *hakikat-i İbrâhimî*, *hakikat-i Mûsevî*, *hakikat-i Muhammedî* ve *hakikat-i Ahmedî* dâirelerinden müteşekkildir.⁵⁰

Bütün bu zikredilen dâirelerin her birinin kendine mahsus bir murâkabesi vardır.⁵¹ Murâkabe çeşitleri incelenirken bu dâirelerin özellikleriyle ilgili de birtakım bilgilere yer verileceğinden ve esas konumuzu bu dâireler teşkîl etmediğinden burada bu kadar bilgiyi kâfi görmekteyiz.

2.3. Bir Eğitim Metodu Olarak Murâkabeler

2.3.1. Murâkabe-i Ahadiyyet

Daha önce de ifade edildiği üzere murâkabe, mutlak feyz sahibi olan Cenâb-ı Hakk'tan kendisine feyz gelmesini beklemektir.⁵² Murâkabenin zikirle birlikte veya zikretmeksizin yapılabileceği ifade edilir.⁵³ Müridin ne zaman murâkabeye başlayacağına mürşidi karar verir. Bazı mürşidler sâlikin huzûr ve devâmı kemâle erince⁵⁴ bazıları da iç âlemi zikir ile nurlanınca⁵⁵ müridlerine murâkabe-i ahadiyyete başlamasını emrederler.⁵⁶

Murâkabelerin ilki murâkabe-i ahadiyyettir. Müridin murâkabeye başlaması, imkân dâiresinde sülûk etmekte olan sâlikin, bütün latîfelerini zikre alıştırmasının ve nefy u isbât zikrini yapmasının ardından gerçekleşir.⁵⁷ Bu mertebede sâlik Allah ismini tefekkür ederek⁵⁸ bütün kemâl sıfatlarıyla mevsûf ve bütün noksan sıfatlardan münezze bulunan Allah ismi-i şerîfinin müsemması olan Zât'tan, kalp latîfesine gelecek olan feyzi bek-

⁵⁰ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 74-77.

⁵¹ Tüm bu mertebeler hakkında daha fazla bilgi için bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/27-28 (257. mektup) 2/38-69 (260. mektup); İmâm-ı Rabbânî, *Mükâşefât-ı Gaybiyye-Mânevî Yolculuk*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfî Kitap, 2006), 10-15; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 70-77; Ebû Sa'îd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, s. 62-76; Abdullah Dihlevî, *Mekâtib-i Şerîfe*, s. 142-146; 175-176; 206-208; Müceddidî, *Dürri'l-ma'ârif*, 25, 40-43.

⁵² Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 53; Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 28.

⁵³ Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 28; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 37.

⁵⁴ Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 53.

⁵⁵ Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 9.

⁵⁶ Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 53; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 9-10.

⁵⁷ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 77.

⁵⁸ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 77.

ler.⁵⁹ Murâkabe-i ahadiyyette feyzin geliş yeri kalb latîfesi, feyzin kaynağı da benzeri bulunmayan Zât-ı Ahad'dir.⁶⁰

Her bir murâkabe makâmında sâlikin, kendisini o murâkabenin yapıldığı dâirenin içinde farz etmesi gerekir. Buna göre murâkabe-i ahadiyyete başlamak isteyen sâlik kendini imkân dâiresinde farz etmelidir. Murâkabe esnâsında daima tam bir niyâz ve tevâzû ile Allah'a yönelmeli, nihâyetsiz olan feyizlerin gelmesini beklemeli ve Hakk Teâlâ'ya muhabbet duymalıdır. Bu yönelme neticesinde iç âlemi (hâtır) meleke kazanırsa buna *huzûr-ı kalbî* denir ki zikrin ve nefy u isbâtın (Lâ ilâhe illallah zikri) gayesi de bu kalp huzûruna kavuşmaktır.⁶¹ Kalbi, kendisine gelen feyiz vesilesiyle nûrlanınca sâlik, ilâhî cezbe ile yükselmeye başlar. Buna *seyr ilallah* denir. İmkân dâiresinin seyri tamamlanınca, velâyet-i suğrâ dâiresinin seyrine başlanır. Bâzi sûfiler birtakım nûrların görülmesini imkân dâiresinin tamamlanmasının alâmeti olarak kabul etmişlerdir.⁶² Ancak daha yaygın kabule göre bu dâirenin tamamlanmış olmasının alâmeti, sâlikin gönlüne iki saate yakın bir süre dünyevî düşüncelerin gelmemesidir.⁶³ İki saate yakın bir süre beklemenin, mürid ve şeyhin keşf sahibi olmaması durumunda geçerli olduğu, keşf sahibi olmaları hâlinde buna ihtiyaç olmadığı da belirtilmektedir.⁶⁴

Murâkabe-i ahadiyyetin gayesi, farkında olmadan hevâsını ilâh edinmiş olan insanı, içinde bulunduğu bu gizli şirkten kurtarmak, onu nefsânî arzularından ve hırslarından arındırarak yalnızca Rabbi'ne yönelmesini sağlamaktır.⁶⁵ Sâlik, bu murâkabeyle ulaşmak istediği gayeyi elde ettiğinde bir sonraki murâkabe olan murâkabe-i maiyyete başlar.

2.3.2 Murâkabe-i Maiyyet

⁵⁹ Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 28; Dihlevî, *Mekâtib*, 206; Müceddidî, 9, 25; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 53; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 10.

⁶⁰ Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 53.

⁶¹ Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 10.

⁶² Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 10-11.

⁶³ Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 41; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 11; Dihlevî, *Mekâtib*, 206.

⁶⁴ Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 64.

⁶⁵ Necdet Tosun, Derviş Keşkülü (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 30.

İmkân dâiresinin seyri tamamlandıktan sonra mürid murâkabe-i maiyyete başlar. Bu murâkebe, “*Nerede olursanız olun O sizinle berâberdir*”⁶⁶ âyet-i kerîmesinin mânâsını tefekkür etmektir.⁶⁷ Bu esnâda sâlik, Hakk Teâlâ’dan kalb latîfesi üzerine ve onun zımında diğer latîfelerinin üzerine feyzin gelmesini bekler.⁶⁸ Sâlik bu murâkabe sırasında Allah’ın, keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde, kendisinin bütün latîfeleri ve bütün unsurları ile beraber olduğunu hatta kâinatın bütün zerreleriyle beraber olduğunu düşünür.⁶⁹ Zira eğer Allah’ın maiyyeti olmasaydı, kâinat mevcut olamazdı. Eğer bu beraberlik bir an kesilecek olsa o anda bütün bir mevcûdât yok olup giderdi.⁷⁰ Elbette ki bu beraberlik, bir cismin başka bir cisimle beraberliği gibi değildir. Burada söz konusu olan keyfiyetsiz, nasıl olduğu bilinmeyen bir beraberliktir. Zira yaratılmış bir varlığın, kadîm olan hakîkî varlığın berâberliğini idrâk edip anlayabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla buna yalnızca iman edilir ve nasıl olduğu üzerinde düşünülmez.⁷¹ Bu berâberlik sırrının, basiret gözü açık olan kişilere âşikâr olacağı, basiret gözü açık olmayan sâliklerin ise vicdanlarıyla Allah’ın berâberliğini idrâk edecekleri ifade edilmektedir.⁷²

410

OMÜİFD

Bu murâkabe esnâsında feyzin kaynağı âyet-i kerîmeden anlaşıldığı üzere Allah Teâlâ’nın beraberliğidir ve feyzin gelişi yeri sâlikin kalbi ve diğer beş latîfesidir.⁷³ Bu latîfelerin her birinin murâkabesi de ayrı ayrı açıklanmaktadır. Meselâ kalp latîfesinin murâkabesi esnâsında sâlik, kalbinin Peygamber Efendimiz’in (s.a) kalbinin karşısında olduğunu düşünür; “*Allah’ım, Rasûl-i Ekrem’in kalb-i şerîfinden Hz. Âdem’in kalb-i şerîfine ulaşan fiilî tecellîlerinin feyzini, şeyhlerin kalpleri vâsıtasıyla benim kalbime ulaştır*” diyerek feyiz bekler. Rûh latîfesinin murâkabesi esnâsında rûhu-

⁶⁶ el-Hadid 57/4.

⁶⁷ Dihlevî, *Mekâtib*, 142, 206; Fârûkî, *Hidâyetü’l-tâlibîn*, 62; Müceddidî, *Dürrü’l-ma’ârif*, 10, 25; Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 11; Hamdi, *Hasbihâlü’s-sâlik*, 54.

⁶⁸ Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 11.

⁶⁹ Fârûkî, *Hidâyetü’l-tâlibîn*, 64; Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 11; Hamdi, *Hasbihâlü’s-sâlik*, 54.

⁷⁰ Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 11; Hamdi, *Hasbihâlü’s-sâlik*, 54.

⁷¹ Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 11.

⁷² Dihlevî, *Mekâtib*, 42.

⁷³ Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 12.

nun Hz. Peygamber'in (s.a) rûh latîfesi karşısında bulunduğunu düşünerek; Allah'tan, Rasûlullah'ın rûh latîfesinden Hz. İbrâhim'in rûhuna ulaştırdığı subûtî sıfatlarının tecellîlerinin feyzini, mürşidler vâsıtasıyla kendi kalbine ulaştırmasını isteyerek feyzin gelmesini bekler. Aynı şekilde sır latîfesinin murâkabesi esnâsında Hz. Mûsâ'nun sır latîfesine ulaşan Zâtî şuûnât tecellîlerinin kendi sırrına; hafî latîfesinin murâkabesi esnâsında Hz. Îsâ'nun hafî latîfesine ulaşan selbî sıfatların tecellîlerinin kendi hafî latîfesine ve ahfâ latîfesinin murâkabesi esnâsında da Hz. Peygamber'in (s.a) ahfâsına ulaşan câmî' şân (isim ve sıfatların Zât'taki asılları) tecellîlerinin kendi ahfâsına ulaşmasını isteyerek feyzin gelmesini bekler.⁷⁴

Nakşibendî mürşidlere göre bu maiyyet dâiresi bütün mahlûkâtın hakikati olan isimlerin gölgelerinden ibârettir. Burada kalp latîfesinin yolculuğu tamamlanınca sâlikte fenâ-i kalbî meydana gelir. Rûh latîfesinin seyri sona erdiğinde sâlikin sıfatları ortadan kaybolur. Sır latîfesinin seyri bittiğinde sâlikin zâtı, Hakk'ın zâtında müstağrak olur. Hafî latîfesinin seyri tamamlanınca sâlik, Cenâb-ı Hakk'ı her türlü noksan sıfattan münezze ve bütün mazharlardan mücerred olarak müşâhede eder. Ahfâ latîfesinin yolculuğu tamamlanınca da sâlik Allah'ın berâberliğini keyfiyetsiz olarak idrâk eder.⁷⁵

Bu mertebede sâlikte tevhd-i vücûdî, zevk, şevk, âh ve inleme, istiğrâk, kendinden geçme, devamlı huzûrda bulunma, teveccüh gibi farklı hâllerin meydana geleceği ifade edilmiştir.⁷⁶ Murâkabe-i maiyyetle hedeflenen gayeye ulaşılmasının ardından murâkabe-i akrabiyyete başlanır.

2.3.3. Murâkabe-i Akrabiyyet

⁷⁴ Hamdi, *Hasbihâlû's-sâlik*, 55-57. Bu latîfelerin seyirleri için ayrıca bk. Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 25. İnsanda yedi latîfe bulunduğunu söyleyen ve bu latîfelerle ilgili ayrıntılı bilgi veren Kübrevî şeyhi Alâüddevle Simnânî'ye göre, bu yedi latîfe ve irtibatlı olduğu yedi peygamber sırasıyla şöyledir: Latîfe-i kâlebiyye-Hz. Âdem, latîfe-i nefsiyye-Hz. Nûh, latîfe-i kalbiyye-Hz. İbrâhim, latîfe-i sırrıyye-Hz. Mûsâ, latîfe-i rûhiyye-Hz. Dâvûd, latîfe-i hafiyiyye-Hz. Îsâ ve latîfe-i hakkıyye-Hz. Muhammed. Bk. Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 187-188.

⁷⁵ Hamdi, *Îrşâdü'r-râğibîn*, 12.

⁷⁶ Dihlevî, *Mekâtib*, 206; Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 41.

Velâyet-i suğrâ dâiresinin seyri tamamlandıktan sonra velâyet-i kübrâ dâiresinin seyri başlar. Bu dâire, üç küçük dâire ile bir yarım dâireden meydana gelmektedir. Bu mertebeye gelen mürid, şeyhinin emri ile murâkabe-i akrabiyyete başlar. Bu murâkabe, “Biz ona şah damarından daha yakınız”⁷⁷ âyetini derinlemesine tefekkür edip, kendisine can damarından daha yakın olan Zât’tan nefis latîfesi üzerine feyzin gelmesini beklemekten ibârettir.⁷⁸ Âlem-i emre âit olan beş latîfenin yolculuğu bu dâireye kadardır. Burada feyzin geliş yeri bu beş latîfe ile beraber nefis latîfesidir.⁷⁹

Bu murâkabe netîcesinde nefis latîfesi üzerine feyiz gelince sâlik seyre ve yükselmeye başlar. Sâlik birinci dâire olan isim ve sıfatlar dâiresinin seyrini tamamlayınca asıl dâiresinde yolculuğa; onu da tamamladıktan sonra asılların aslı dâiresinde yolculuğa başlar. Velâyet-i kübrâ mertebesinde yer alan bu dâireler ile yarım dâirenin her birinde fenâ ve bekâ halleri görülür.⁸⁰

412

OMÜİFD

Sâlik bu mertebenin birinci dâiresinde yol alarak asıl olan isme ulaşıp kendisine feyiz gelince; onda nefisinden fânî olma ve o isimle bâkî olma hâli, nefis tezkiyesi ve nûrâniyet meydana gelir. Sâlikin ve şeyhinin keşif sahibi olmaları hâlinde, sâlikin ya da şeyhinin feyzin sâlikin nefsi üzerine çok şiddetli bir şekilde döküldüğünü müşâhede edeceği belirtilmektedir. Yine bu durumda sâlikin vücûdunun tuzun suyun içinde erimesi gibi matlûbu ve vücûd-ı hakîkî olan Cenâb-ı Hakk’ın varlığında eridiği, kendisi hakkında “Ben” zamirini kullanamadığı, çünkü kendisinde benlikten eser kalmadığı da ifade edilmektedir. Binâenaleyh gerçek fenânın bu mertebede hâsıl olduğu, bundan önceki mertebede hâsıl olan fenânın bu fenânın sûreti olduğu belirtilmektedir.⁸¹

⁷⁷ el-Kaf 50/16.

⁷⁸ Dihlevî, *Mekâtib*, 144, 175, 206; Fârûkî, *Hidâyetü’l-tâlibîn*, 68; Müceddidî, *Dürrü’l-ma’ârif*, 10, 41; Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 13; Hamdi, *Hasbihâlü’s-sâlik*, 63.

⁷⁹ Dihlevî, *Mekâtib*, 175, 206; Fârûkî, *Hidâyetü’l-tâlibîn*, 68; Hamdi, *Hasbihâlü’s-sâlik*, 63.

⁸⁰ Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 13.

⁸¹ Hamdi, *İrşâdü’r-râğibîn*, 13-14.

Bu anlamda Ebû Sa'îd Fârûkî kendi yaşadığı hâli anlatarak şöyle demektedir: “Hazret-i Pîr-i Destgîr (yâni şeyhi Abdullah Dehlevî) bu dâirelerde bu bendeye (Ebû Sa'îd Fârûkî) teveccüh kılınca gördüm ki renksiz bir nûr demetini bu dâirelerden benim nefis latîfeme son derece şiddetli bir şekilde döktüler ve benim varlığım suya düşen bir tuz gibi eridi. O kadar ki benim varlığımdan hiçbir iz, hiçbir alâmet kalmadı ve zâtın ve eserin zevâlî müyesser oldu. Kendim hakkında ‘Ben’ zamirini kullanmaya imkân bulamadım ve ‘Ben’ denecek bir mahal bulamadım. Hatta uçsuz bucaksız bir ademiyet deryâsına daldım. Hakîkî fenânın bu velâyet mertebesinde müyesser olduğu ve önceki velâyette gerçekleşenin sûrî fenâ olduğu bana yakînen mâlum oldu.”⁸²

Bu mertebede kelime-i tevhîdin de terakkî etmeye yardımcı olduğu beyân edilmektedir.⁸³ Yine bir önceki mertebede olduğu gibi burada da içinde bulunduğu hâlin neticesi olarak sâlikte huzûr, keşf, urûc ve nüzûl ile cezbenin meydana geldiği, hatta cezbenin tedrîci olarak bütün bedeni kapladığı ve bedenın yaşanmakta olan mânevî hâlin nûrlarıyla kuşatılmış olduğu belirtilmektedir. Ancak bu mertebede yaşanan hallerin kalp mertebesinde yaşananlara oranla daha tatsız olduğu, bununla birlikte bu mânevî hâllerde kuvvet meydana gelince önceki hâllerin unutulduğu ifade edilmektedir.⁸⁴

“Murâkabe-i maiyyet” ile “murâkabe-i akrabiyyet”in gayesi, Cenâb-ı Hakk’ın uzakta değil de kullarının yanında olduğunu, hatta insana kendisinden bile daha yakın olduğunu hissettirmek, bu şuuru kazandırmaktır. İnsan, Allah’ın yakınlığı bilgisine sahip olsa ve bunu dile getirirse bile, çoğu zaman bunun şuurunda olmaz. Bu âyetleri tefekkür etmek, insanda bu şuurun yerleşmesine vesîle olur.⁸⁵ Sâlik, bu şuurı elde ettikten sonra murâkabe-i muhabbet merhalesine geçer.

2.3.4. Murâkabe-i Muhabbet

⁸² Fârûkî, *Hidâyetü’l-tâlibîn*, 70.

⁸³ Dihlevî, *Mekâtib*, 144; Müceddidî, *Dürrü’l-ma’ârif*, 41.

⁸⁴ Dihlevî, *Mekâtib*, 144.

⁸⁵ Tosun, *Derviş Keşkülü*, 30-31.

Velâyet-i kübrâ dâiresinin içerisinde yer alan üç küçük dâireden birincisinin seyri tamamlanınca, diğer dâirelerde yolculuk başlar. İşte bu dâirelerde ve yarım dâirede, mürid, şeyhinin öğrettiği şekilde murâkabe-i muhabbetle meşgûl olur. Bu murâkabe sâlikin sevdiği ve kendisini seven Zât'tan nefis latîfesi üzerine feyzin gelmesini beklemekten ibâret olup "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"⁸⁶ âyet-i kerîmesinin tefekkür edilmesiyle yapılır.⁸⁷

Bu iki dâire ile bir yarım dâirede yapılan murâkabe şu şekilde târif edilmektedir: Sâlik kendisini bu dâirelerin içinde hayâl ederek muhabbet feyzinin isim ve sıfatların aslı olan dâireden kendi nefis latîfesi üzerine geldiğini düşünür. Aynı şekilde muhabbet feyzinin, aslın aslı dâiresinden kendi benliği üzerine geldiğini düşünür. Ve yine üçüncü asıl olan yarım dâireden de feyzin kendi benliğine geldiğini düşünür.⁸⁸

414 OMÜİFD Bu şekilde ikinci dâirenin seyrinin tamamlanması netîcesinde sâlikin "kurb ev ednâ" mertebesinde konuşmaya başlayacağı, üçüncü dâirenin yolculuğunun tamamlanmasından sonra sâlikin nefsinin râziye ve marziye mertebelerine erip Allah'tan râzı olacağı, güzel ahlâk ile donanacağı ve daima hayırlı işler yapacağı; yarım dâirenin seyrinin tamamlanması sonucunda sâlikte fenâ fillah ve bekâ billah hâlinin gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Böylece o sâlikin ilhama mazhar olacağı, gönlünün genişleyip kendisine ilim ve mârifet verileceği, âzâlarının ibâdetlerle güzelleşip kalbinin müşâhede ile nurlanacağı beyân edilmektedir.⁸⁹ Bir önceki mertebede tevhîd-i vücûdî hâsıl olurken burada tevhîd-i şuhûdî hâsıl olmaktadır.⁹⁰ Bu da Nakşibendiyye tarikatında vahdet-i şuhûdun vahdet-i vücûddan daha ileri bir mertebe olarak kabul edildiğini göstermektedir.

⁸⁶ el-Mâide 5/54.

⁸⁷ Dihlevî, *Mekâtib*, 145, 175, 207; Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 70; Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 41; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 14; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 64.

⁸⁸ Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 70; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 64.

⁸⁹ Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 14-15. Ayrıca bk. Dihlevî, *Mekâtib*, 207; Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 41; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 65.

⁹⁰ Dihlevî, *Mekâtib*, 207.

Velâyet-i kübrâ dâiresinde sâlikin terakkîsine sebep olan hususlar dil ile Lâ ilâhe illallah demek, nefy ü isbât zikri yapmak ve murâkabedir.⁹¹ Mânâsını düşünerek yapılan kelime-i tevhîd zikrinin terakkîyi artıracığı ifade edildikten sonra bu zikrin nasıl yapılması gerektiği şöyle târif edilir: Sâlik, “lâ ilâhe” ifadesini sağ tarafından yukarı doğru çekip “illallah” kelimesini kuvvetli bir şekilde kalbe vurur. Bu zikri harflerin mahreçlerine ve sıfatlarına dikkat ederek ve kendi duyabileceği bir sesle söyler. Aynı zamanda mânâsını düşünmeyi de ihmâl etmez.⁹²

Bu murâkabenin gâyesi Allah sevgisini kulun gönlüne yerleştirmek- tir. Allah’a, azaptan, cehennemden korktuğu için değil de yalnızca O’nu sevdiği için ibâdet edebilmek yüce bir mertebedir. İnsan, kendisini seveni sevdiği için bu âyeti tefekkür sâyesinde Allah’ın kendisini sevdiğini düşündükçe onun da Allah’a olan sevgisi artacak, kuvvetlenecek ve zamanla aşka dönüşecektir.⁹³ Zâten âyet-i kerîmede de belirtildiği üzere gerçek îmân sahipleri Allah’ı şiddetli bir muhabbetle sevmektedirler.⁹⁴ Murâkabe-i muhabbetle birlikte sâlik Cenâb-ı Hakk’ın ez-Zâhir ismindeki seyrini tamamlamış olur.

2.3.5. Murâkabe-i Zât-ı Baht

Buraya kadar olan mânevî yolculuk hep Allah’ın ez-Zâhir isminde yapılan seyirden ibârettir. Bundan sonra ise, yâni velâyet-i kübrâ dâiresinin seyri tamamlanıp velâyet-i ulyâ dâiresinin seyrine başlanmasının ardından artık el-Bâtın isminde yolculuk başlamaktadır. ez-Zâhir ismi ile el-Bâtın isminin seyirleri arasında şöyle bir fark vardır: ez-Zâhir isminin seyrinde sâlik Zât’ı düşünmeden yalnızca sıfatlarda yolculuk yapar. el-Bâtın isminin seyrinde ise yolculuk yine sıfatlarda gerçekleşmekteyse de Zât da düşünülmemektedir. Meselâ “ilim” sıfatı üzerinden hareketle düşünülecek olursa bu sıfat zikredildiğinde Zât akla gelmez, oysa “Alîm”

⁹¹ Hamdi, *İrşâdü’r-râğıbîn*, 15.

⁹² Hamdi, *Hasbihâlü’s-sâlik*, 64-65.

⁹³ Tosun, *Derviş Keşkülü*, 31-32.

⁹⁴ Bakara 2/165.

isminde durum farklıdır. Çünkü Alîm, ilmi olan Zât anlamına geldiğinden burada Zât da düşünölmektedir.⁹⁵

Sâlik, ez-Zâhir isminin seyrini tamamlayıp el-Bâtın isminin seyrine başlayınca, şeyhi kendisine velâyet-i ulyâ dâiresinin murâkabesini öğretir. Bu murâkabede sâlik Allah'ın Zâtından, toprak unsuru hâriç anâsır-ı selâsesinin (su, hava, ateş) üzerine feyzin gelmesini bekler.⁹⁶ Bu makâmda sâlik artık âlem dâiresine nüzûl eder ve zâhiri halkı irşâd etmek üzere halkla berâber, bâtını ise Hakk'la berâber bulunur. Bu sâlik artık halkı irşâda ehil olduğundan şeyhi kendisine bu hususta icâzet verir. Bu mertebede onun üç unsuru, üzerlerine gelmiş olan feyiz sebebiyle itidâle kavuşmuş olmaktadır. Meselâ su unsuru şehvet konusunda itidâle kavuşur ve bu unsurun kalp ile alâkalı olması sebebiyle kalbe ve kalp vâsıtasıyla bütün âzâlara feyiz ulaşır. Hava unsuru hırs konusunda itidal kazanır ve rûh latîfesi ile olan münâsebeti sebebiyle onun yerine geçer. Ateş unsuru da büyülenmekten ve azgınlıktan kurtulup itidâle kavuşur. Bu unsurun münâsebeti de hafî latîfesidir. Onun itidâl kazanması neticesinde kişi büyülenmekten ve kötü ahlâktan kurtularak hakîkî Müslümanlığa ulaşır.⁹⁷ Sâlik, ez-Zâhir isminin seyri ile bir kanat kazanır. el-Bâtın isminin seyriyle ikinci kanadı da kazanan sâlik böylece matlûbuna doğru uçarak yol almaya başlar.⁹⁸

Velâyet-i ulyâ mertebesinde sâlikin terakkîsine vesîle olan hususlar dil ile lâ ilâhe illallah zikri yapmak ve uzun uzun nâfile namaz kılmaktır.⁹⁹ Bu makâmda şer'î ruhsatlarla amel etmek ilerlemeye mânîdir. Aksine azîmetlerle amel etmek ilerlemeye yardımcı olmaktadır. Çünkü ruhsatlarla amel etmek insanı beşeriyet ve hayvâniyet tarafına doğru çeker; azîmetlerle amel ise melekîyet âlemiyle münâsebet tesis eder. Bu sebeple

⁹⁵ Hamdi, *İrşâdü'r-râğîbîn*, 15. Ayrıca bk. Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 65-66.

⁹⁶ Dihlevî, *Mekâtib*, 145, 175; Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 76; Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 41; Hamdi, *İrşâdü'r-râğîbîn*, 15; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 66.

⁹⁷ Hamdi, *İrşâdü'r-râğîbîn*, 15.

⁹⁸ Dihlevî, *Mekâtib*, 145; Hamdi, *İrşâdü'r-râğîbîn*, 15-16.

⁹⁹ Dihlevî, *Mekâtib*, 145; Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 76; Hamdi, *İrşâdü'r-râğîbîn*, 16; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 66.

birincisi kişinin düşmesine sebep olurken ikincisi yükselmesine vesîle olmaktadır.¹⁰⁰

Velâyet-i ulyâ mertebesi öz, ona kıyasla velâyet-i kübrâ mertebesi ise kabuk olarak kabul edilmektedir. Aslında kemâlât-ı nübüvvet mertebesi hâriç bütün mertebeler kendinden önceki mertebeye nisbetle öz, kendinden sonraki mertebeye nisbetle ise kabuk mesâbesinde kabul edilir.¹⁰¹ Velâyet-i ulyâ mertebesinde vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûda benzemeyen, onlar gibi anlatılması mümkün olmayan, gizli tutulmaları ve hiçbir sûrette açıklanmamaları gereken birtakım sırların hâsıl olduğu ifade edilir.¹⁰²

Artık bu mertebeden sonra bütün mertebelerde murâkabe-i Zât-ı Baht yapılır. Ancak her bir mertebede Zâtın farklı bir açıdan murâkabe edilir. Meselâ Kemâlât-ı Nübüvvet dâiresinde sâlik, kemâlât-ı nübüvvetin menşei olan Zât Teâlâ'dan kendi toprak unsuru üzerine feyiz geldiğini gözleyerek murâkabe eder. Bu mertebede feyzin geliş yeri toprak unsurudur. Burada daimi Zât tecellîleri hâsıl olur. Kur'ân-ı Kerîm tilâveti bu mertebede ilerleme vesîlesidir. Hurûfu mukatta'anın sırları sâlike açılır, îmân kuvvet bulur, bu makâmın feyiz ve mârifeti diğer mârifetlerin yok olmasına sebep olur. Yine bu mertebede sâlikin şuhûdî olan îmânının gaybî îmâna dönüşeceği ifade edilir.¹⁰³ Yine âdâbına riâyet ederek namaz kılmak, "Lâ ilâhe ilallah" zikrine "Muhammedün Rasûlullah" ibâresini de eklemek, kaynaklarda yer alan virdleri okumak, Rasûlullah'ın (s.a) sünnetine uymak bu makâmda ilerlemeye çok yardımcı olan ve yakîn nûrunu arttıran hususlardır.¹⁰⁴ Bu mertebede feyzin geliş mahalli olan toprak latîfesi yalnızca insana mahsus bir latîfe olup meleklerde bulunmaz. Bu sebeple bu mertebeye yalnızca insanın ulaşabileceği bir mertebedir. Ahfâ latîfesi ile münâsebeti bulunan toprak unsuru, üzerine feyzin gelmesi netîcesinde îtidal kazanarak alçaklıktan ve cimrilikten temizlenir. Diğer üç unsur da her ne kadar velâyet-i ulyâ mertebesinde îtidal kazan-

¹⁰⁰ Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 76; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 66.

¹⁰¹ Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 76; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 66.

¹⁰² Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 76.

¹⁰³ Dihlevî, *Mekâtib*, 207; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 16; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 67.

¹⁰⁴ Bk. Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 16; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 68.

muş olsalar bile, îtidallerinin kemâle ermesi ve nefsin fenâsının tam olarak gerçekleşmesi bu makâmda olur.¹⁰⁵

Kemâlât-ı Nübüvvet dâiresinden sonra Kemâlât-ı Risâlet dâiresinin seyrine başlanır. Burada şeyhi sâlike bu mertebenin murâkabesini öğretir. Bu murâkabede sâlik kemâlât-ı risâletin menşei olan Zât'tan kendi hey'et-i vahdânîsine feyzin gelmesini bekler. Hey'et-i vahdânî, sâlikin on latîfesinin tezkiye olmasından sonra, bu on latîfeden meydana gelen tek bir hey'etten ibârettir. Zîrâ bunca tasfiye ve tezkiyenin tesiriyle sâlikin latîfelerinde, daha önce olmayan başka bir hâl hâsıl olur. Sâlik bu hey'et ile Allah'ın dilediği yere kadar yükselebilir.¹⁰⁶

Bu dâirenin de seyri tamamlanınca Kemâlât-ı Ulu'l-azm dâiresinin seyrine başlanır. Burada murâkabe, sâlikin, kemâlât-ı ulu'l-azm'ın menşei olan Zât'tan hey'et-i vahdânîsi üzerine feyzin gelmesini beklemesiyle yapılır. Burada da Kur'ân okumak ve kelime-i tevhîd zikrini "Muhammedün Rasûlullah" ibâresi ile birlikte yapmak sâlikin ilerlemesine vesîle olur.¹⁰⁷

418

OMÜİFD

Hakâik-i Enbiyâ grubunun ilk dâiresi olan hakikat-i İbrâhimî dâiresinde, Hazret-i Zât, İbrâhim (a.s)'ın menşei olması itibâriyle ve "Allah İbrâhim'i dost edindi"¹⁰⁸ âyet-i kerîmesinin mânâsınca murâkabe edilir. Hakikat-i Mûsevî dâiresinde "Ey Mûsâ, Ben risâletim ve kelâmumla seni diğer insanlar arasından seçtim"¹⁰⁹ âyetinin işâret ettiği üzere, Zât-ı Teâlâ hakikat-i Mûsevî'nin menşei olması itibariyle murâkabe edilir. Bu grubun üçüncü dâiresi olan hakikat-i Muhammedî dâiresinde murâkabe, "Zât'ı Zât'ına muhabbet edip Zât'ı kendisinin mahbûbu olan Zât'a yapılır. Bu da "Bana itaat edin ki Allah sizi sevsin"¹¹⁰ âyetinde ifade edilen mânânın düşünülmesiyle gerçekleşir. Hakikatî Ahmedî dâiresinin murâkabesi ise Zât'ı,

¹⁰⁵ Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 16.

¹⁰⁶ Bk. Dihlevî, *Mekâtib*, 207; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 16-17; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 68-69.

¹⁰⁷ Bk. Dihlevî, *Mekâtib*, 207; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 17; Hüseyin Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 69.

¹⁰⁸ Nisâ 4/125.

¹⁰⁹ Ârâf 7/144.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/31.

hakîkât-i Ahmedî'nin menşei olması itibâriyle murâkabe etmekten ibârettir.¹¹¹

İlâhî hakîkatler grubunun ilk dâiresi olan hakîkat-i Kâbe dâiresinde Zât, bütün mümkinâtın kendisine secde ettiği varlık olması itibâriyle murâkabe edilir. Hakîkat-i Kur'ân dâiresinde Kur'ânî hakîkatlerin menşei olması, hakîkat-i Salât dâiresinde ise hakîkat-i salât'ın menşei olması itibâriyle murâkabe edilir. Tüm bu dâirelerde feyzin geldiği yer hep sâlikin hey'et-i vahdânîsidir.¹¹²

Zât'ın murâkabe edilmesi, Nakşibendiyye'ye mensub bazı mutasavvıflar tarafından hoş karşılanmayarak eleştirilmiştir. İmâm-ı Rabbânî de bunu eleştiren mutasavvıflar arasında yer alır.¹¹³ Zât'ı murâkabe etmeyi, O'nu renksiz ve mekânsız bir nûr olup bütün âlemi ihâta etmiş gibi tasavvur etmek şeklinde anlayan bazı sûfiler bulunduğunu söyleyen İmâm-ı Rabbânî, bu tasavvurda o nûrun geniş ve derin olarak tahayyül edildiğini, ancak Cenâb-ı Hakk'ın böyle tahayyüllerden münezzehe olduğunu ifade eder.¹¹⁴

Yukarıda anlatılan bu murâkabeler, İmâm-ı Rabbânî sonrası Nakşibendiyye'de tasavvufî eğitimin tamamlanabilmesi için gereklidir. Ancak Müceddidiyye sonrasında Nakşibendiyye'de var olan murâkabeler bunlarla sınırlı değildir. Bu tarikatta, zikredilen bu murâkabelere ilave olarak veya onlardan farklı olarak da bazı murâkabe anlayışlarının bulunduğu görülür. Çalışmamızın bu bölümünde Nakşibendiyye'de var olan farklı murâkabe anlayışlarından bahsedilecektir.

3. Nakşibendiyye'de Farklı Murâkabe Anlayışları

Müceddidiyye sonrasında, yukarıda açıklanan murâkabelerden daha farklı murâkabe anlayışları olduğu da görülmektedir. Bunlardan biri, 19. yüzyılda yaşamış bir Nakşî şeyhi olan Mehmed Nuri Şemseddin'e (öl.

¹¹¹ Bk. Dihlevî, *Mekâtib*, 208; Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 42; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 72-76.

¹¹² Bk. Dihlevî, *Mekâtib*, 208; Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, 42; Hamdi, *Hasbihâlü's-sâlik*, 70-72.

¹¹³ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sîhrindî*, 78-79.

¹¹⁴ Bedreddin Sirhindî, *Hazerâtü'l-kuds*, nşr. Mahbûb İlâhî (Lahor 1971), 2/148.

1864) âittir.¹¹⁵ Ona göre sâlik, kendisinde zikrin neticelerinin zuhûr ettiğini görünce mürşidine durumu arz ederek onun izniyle murâkabeye meşgûl olmaya başlar. Bu murâkabeye “*Onlar ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır*”¹¹⁶ âyetinde ve hadis olduğunu ifade ettiği “*Bir saat tefekkür yetmiş sene (nâfile) ibâdetten hayırlıdır*”¹¹⁷ cümlesinde işâret olduğunu belirten Şemseddin’e göre murâkabenin üç vechi vardır:

Birincisi şöyle gerçekleşir: Sâlik temiz bir yere oturarak gözlerini kapatır. Kendisini her türlü dünyevî düşünceden arındırıp bütün âzâlarını tıpkı cansız bir insanın âzâları gibi terk ederek tüm bu âlemi, insanları, cinleri, zerreye varıncaya kadar bütün mevcûdâtı sanki hiç yaratılmamış olarak, kendisini de mahv ve fânî olmuş olarak düşünür. Bu şekilde murâkabeye devam edince Allah’ın lütfuyla vuslat sırları kendisine açılır ve ihsâna mazhar olur. İkincisinde, sâlik murâkabe ile meşgûl olduğu esnâda her türlü isteğinden vazgeçip bütün dünyevî düşünceleri terk ederek hiçbir şey düşünmeden ve zikir de yapmadan tıpkı bir ölü gibi âzâlarını bırakıp gözlerini kapatır. Bu hâl içinde kendisine emr-i Hakk vâkî olduğunu, vefat edip kabre konduğunu, bedeninin ve kemiklerinin çürüyüp tamamen yok olduğunu düşünür. En azı bir saat, ortası iki saat ve en çoğu üç saat olmak üzere bu murâkabeye devam eder. Bu sâyede “Ölmeden önce ölünüz” sırrının kendisine açılması ve ilâhî ihسانlara mazhar olması ümit edilir. Üçüncü vechi ise şu şekildedir: Yukarıda zikredildiği şekilde murâkabeye devam eden sâlik buna ek olarak kıyâmetin koptuğunu, arştan ferşe kadar her şeyin yok olduğunu ve Allah’tan başka hiçbir şeyin kalmadığını düşünür. Bu murâkabeye devam neticesinde sâlike “*Bugün hükümranlık kimindir? Kahlâ olan tek Allah’ındır.*”¹¹⁸ âyet-i

¹¹⁵ Hakkında bilgi için bk. Mustafa Aktan, *Mehmed Nûri Şemseddîn Efendi’nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

¹¹⁶ en-Nûr 24/37.

¹¹⁷ Bu söz ile ilgili değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed Acluni, *Keşfü'l-hafa ve müzîlü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas* (Beyrut: Dâru lhyai't-Türasi'l-Arabi, 1932) 1/310-311.

¹¹⁸ el-Mü'min 40/16.

kerîmesinin sırrı açılır ve ona sözsüz ve harfsiz bir şekilde “*Ey nefsi-i mutmainne, sen O’ndan O da senden râzî olmuş bir şekilde Rabbine dön*”¹¹⁹ âyet-i kerîmesiyle hitâp edilir.¹²⁰

Mehmed Nûri Şemseddin’e göre sâlik, murâkabe esnâsında bütün mevcûdâtı yok olmuş görmekle berâber kendisini, kendi sûretiyle veya bir başkasının sûretinde görürse, bu mevcûdâtı yok olmuş görme hâli onun nefsinden kaynaklanmaktadır. Ancak kendisini şeyhinin veya Hz. Peygamber’in (s.a) sûretinde görürse, o zaman fenâ fi’ş-şeyh ya da fenâ fi’r-rasûl gerçekleşmiş demektir. Sâlik murâkabesinde bağlar, bahçeler, nehirler, meyveler, güzel kız ve erkekler görür de kendisini yine kendi sûretinde görürse bu gördükleri de onun nefsindedir. Fakat kendisini şeyhinin ya da Rasûlullah’ın (s.a) sûretinde görürse o zaman görmüş olduğu şeyler nefsanî değil, rûhânîdir. Yine sâlik murâkabe esnâsında bütün mevcûdâtın yok olduğunu, ateşten veya nurdan bir kürsi üzerinde bir zâtın oturduğunu ve karşısında sayısız meleğin durduğunu görürse, yine kendisine bakması gerekir. Eğer kendi sûretinde ise karşısında gördüklerinin hepsi şeytandır, hemen istiğfâr etmesi gerekir. Yok eğer şeyhinin ya da Allah Rasûlü’nün sûretinde ise o zaman kürside oturan zât Cebrâil, Mikâil, İsrâfil veya Azrâil’den (a.s) biridir. Murâkabe esnâsında kendisine “Ben sizin en büyük Rabbinizim” diye bir hitap duyan sâlik eğer kendi sûretinde ise bu ses şeytandan gelmektedir. Çünkü şeytanın çeşitli hileleri vardır ve bu hileler ile insanı kandırmaya çalışır. Mesela sâlike “Kulum Ben senden râzıyım, yerine getirmen gereken bütün mükellefiyetleri senden kaldırdım, bütün yasakları sana helâl kıldım” gibi çeşitli sözler fısıldayarak onu kandırabilir. Bunları ancak mürşid-i kâmil fark edebileceğinden kâmil bir mürşid aramak mürid için zorunludur.¹²¹

Şemseddin, başka bir risâlesinde, derviş için kendini var kabul etmekten daha büyük bir günah olmadığını belirterek, murâkabeyi, mâsivâyı hatırdan çıkarıp Cenâb-ı Hakk’ın bütün varlıkları ihâta etmiş olduğunu kavramak ve bunu tefekkür etmek olarak târif etmektedir.

¹¹⁹ el-Fecr 89/27-28.

¹²⁰ Bk. Şemseddin, *Miftahü’l-kulub; Murâkabe; Pendiyye*, 29-30.

¹²¹ Şemseddin, *Risâle-i Murâkabe*, 88.

Bunun nasıl yapılacağını da şu şekilde açıklamaktadır: Sâlik, ilk olarak kendi vücûdunu bir şişeye benzeterek onu kırıp mahveder. Daha sonra da tüm bu âlemi fenâ rüzgârıyla savurup ne kendi varlığından ne de dünyadan hiçbir şey bırakmayarak yalnızca Allah'ın bâkî olduğunu te-fekkür eder.¹²²

Bir başka anlayışa göre de murâkabeler; *murâkabe-i tevhîd-i ef'âlî*, *murâkabe-i tevhîd-i sıfâtî*, *murâkabe-i tevhîd-i Zâtî* ve *murâkabe-i nâ-yaft* olmak üzere dörde ayrılır. Murâkabe-i tevhîd-i ef'âlî'de sâlik kendi fiillerini ve bütün mevcûdâtın fiillerini Hakk'ın fiillerinin mahzarları olarak görüp, Cenâb-ı Hakk'ın fâil-i mutlak olduğunu idrâk eder. Böylece başkalarını fâil olarak görmeyi bırakır. Bu murâkabenin gerçekleşmesinin ardından sâlike murâkabe-i tevhîd-i sıfâtî tâlim edilir. Burada mürid, hem kendi sıfatlarının hem de bütün varlıkların sıfatlarının Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarında kaybolduğunu görür. Böylece “Ben onun görmesi ve işitmesi olu-
rum”¹²³ hadîs-i kudsîsine mazhar olur. Murâkabe-i tevhîd-i Zâtî, ya da başka bir isimlendirmeyele murâkabe-i fenâ-yı Zâtî'de mürid, baştan başa nûr olan kalb-i hakîkinin bâtınına nazar edip hem kendi zâtını hem de cümle mevcûdâtın zâtını, Zât-ı Hakk'ın mahzarları olarak bilir. Bu sâyede cihetten münezzehe olan Hakk'ı hem enfüste (bâtn) hem de âfâkta (zâhir) hazır olarak bilir, O'ndan başka kimseyi bilmez olur ve bu bilgidен bir an bile gâfil olmaz. Gaflete düştüğü zaman da hemen toparlanır. Murâkabe-i nâ-yâftta ise sâlik sır latîfesini her türlü düşünceden temizleyerek bâtınını uyanık tutar ve Cenâb-ı Hakk'ı tam bir tenzîh ile tasavvur eder. Akla ve hayâle gelen her türlü şeyden uzak bir şekilde O'nu talep eder. Öyle ki artık sâlikin nazarında matlûbundan başka hiçbir şey kalmaz.¹²⁴

Farklı bir murâkabe anlayışından bahseden Nakşî şeyhlerinden biri de 19. yüzyılda yaşamış olan Ahmed Ziyâüddîn Gümüştânevî'dir (öl. 1893). Ona göre sâlikin murâkabe ile aşması gereken on makâm vardır. Gümüştânevî bu makâmı şöyle sıralar ve açıklar: İhsân Makâmı, hem zikir esnâsında hem de diğer bütün ibâdetlerde Allah'ın kula bakmakta

¹²² Şemseddin, *Pendîyye*, 228.

¹²³ Buhârî, *Rikâk* 38.

¹²⁴ Tehânevî, *Ziyâu'l-kulûb*, 136-138.

olduğunu ve Allah'ın kulun yanında bulunduğunu mülâhaza etmektir. Bu makâm, Cibrîl hadîsinde târif edilen ihsân makâmıdır. Kul Allah'ı görüyormuş gibi ibâdet etme kuvvetini kendisinde bulamıyorsa, Allah'ın daima kendisini görmekte olduğunu, her yönden kendisini ihâta ettiğini ve kendisinin bu nazarın ortasında bulunduğunu hissetmelidir. Cenâb-ı Hakk'ın bu berâberliği "*Nerede olursanız olun O sizinle berâberdir*"¹²⁵ âyetinde dile getirilmektedir. Ahadiyyet makâmı, kul bir önceki makâmda anlatılan berâberliği hissedince, ikinci mertebe olan ahadiyyet makâmına ulaşır ki bu da ihlâs sûresinde dile getirilmektedir. Akrabiyyet makâmı, sâlikin, Allah'ın kendisine canından bile daha yakın olduğunu hissettiği üçüncü makâmıdır. Bu makâm da "*Biz ona şah damarından daha yakınız*"¹²⁶ âyet-i kerîmesiyle ifade edilir. Basariyyet makâmı, Allah'ın yakınlığını hissetmek sûretiyle O'nun bütün harekâtı ve sekenâtı gördüğünün farkında olmayı dile getiren bu mertebe de "*Gözler O'nu idrâk edemez ama O gözleri idrâk eder*"¹²⁷ âyetinde ifadesini bulmaktadır. İlmiyyet makâmı, Allah'ın kalplerde olanları bilmesinden hareketle kalbi her türlü kötü düşünceden koruma makâmıdır ve "*Allah gönüllerde olanları bilir*"¹²⁸ âyetine dayanmaktadır. Fâiliyyet makâmında kul kendisinin ve yapmış olduğunu fiillerin hakîkî fâilinin Cenâb-ı Hakk olduğunu idrâk eder. Bu sebeple genişlikte de zorlukta da O'nun bütün fiillerinden râzı olur. Bu makâma işâret eden âyet de "*Dilediği şeyleri mutlaka yapandır.*"¹²⁹ âyetidir. Melikiyyet makâmında kul kendi zâtının ve sahip olduğu her şeyin Allah'ın mülkü olduğunu anlayarak, O'nun mülkünde O'na karşı gelmekten sakınır, her türlü işinde O'na tevekkül eder, O'na dayanır. "*O, gökleri ve yeri hak (ve hikmet) ile yaratandır. "Ol!" dediği gün her şey olur.* O'nun sözü gerçektir. Sûr'a üflendiği gün de hükümranlık O'nundur. Gizliyi ve açığı bilendir ve O, hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır"¹³⁰ âyeti bu mertebeye işâret eder. Hayâtiyyet makâmı, "*O daima diridir; O'ndan başka hiçbir tanrı*

¹²⁵ Hadid 57/4.

¹²⁶ Kaf 50/16.

¹²⁷ En'am 6/103.

¹²⁸ Âl-i İmrân 3/154.

¹²⁹ el-Burûc 85/16.

¹³⁰ el-En'âm 6/73.

*yoktur*¹³¹ âyetinde beyân edildiği üzere gerçek hayat sahibinin Allah Teâlâ olduğunun, kulun ancak O'nun varlık vermesiyle var olduğunun idrâk edildiği makâmıdır. Bunu anlayan sâlik kendisinde bir varlık görmez, aksine kendisinin yok olduğunu bilir. Mahbûbiyyet makâmı, sâlikin nâfilelerle Allah'a yakınlıkta netîcesinde hâsıl olan makâmıdır. Nitekim bu husus "*Kulum nâfilelerle Bana yaklaşılmaya devâm eder, nihâyet Ben onu severim*"¹³² hadîs-i kudsîsinde dile getirilmektedir. Yâni nâfilelerle Allah'a yaklaşmak muhabbete vesîle olmaktadır. Bu makâma "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*"¹³³ âyetinde de işâret bulunmaktadır. Tevhîd-i şuhûdî, sâlikin baktığı her yerde, her şeyde Yüce Allah'ın tecellilerini müşâhede etmeye başladığı mertebedir. Bu mertebeye de "*Nereye yönelerseniz Allah'ın vecihi oradadır*"¹³⁴ âyeti kerîmesi işâret etmektedir. Hz. Ebû Bekir de, "*hiçbir şey görmedim ki ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım*" diyerek bu hakîkati dile getirmektedir.¹³⁵

424

OMÜİFD

Gümüshânevî, bu mertebelerin kat edilebilmesinin, ancak âlim ve ilmiyle âmil olan, nefsin ve şeytanın hilelerini bilen kâmil bir mürşidin gözetimiyle mümkün olduğunu belirtir.¹³⁶ Görüldüğü üzere sâlik tasavvufî eğitimini tamamlayabilmek için tüm bu mertebeleri murâkabeyle geçmelidir.

Sonuç

Tasavvufî bir kavram olarak biri, kişinin Allah'a yönelmesini ve devamlı O'nun gözetimi altında bulunduğu şuuruyla yaşamasını, diğeri de kişinin kalbine yönelmesini ve kalbini mâsivâdan muhafaza etmesini ifade eden iki temel anlamı bulunan murâkabenin, süreç içinde farklı anlamlar da kazandığı görülmektedir. Murâkabe kavramının anlamında görülen bu

¹³¹ el-Mü'min 40/65.

¹³² Buhârî, Rikâk 38.

¹³³ el-Mâide 5/54.

¹³⁴ el-Bakara, 2/115.

¹³⁵ Ahmed Ziyaeddin Gümüshânevî, *Câmiü'l-usul fi evliyai ve enva'ihim ve evsafihim*, thk. Edib Nasreddin (Beirut - London: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabi,1997), 1/66-68. Ayrıca bk. İrfan Gündüz, *Gümüshânevî Ahmed Ziyâüddin* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 288-291; Abdurrahman Memiş, *Halid-i Bağdadi Hayatı, Eserleri, Tesirleri ve Anadolu'da Hâlidilik* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 294-297.

¹³⁶ Gümüshânevi, *Câmiü'l-usul*, 1/68.

değişim özellikle Nakşibendiyye tarikatında belirgindir. Nakşibendiyye tarikatında murâkabe kavramı ilk dönemdeki anlamını tamamen kaybetmese de kavramın farklı anlamlar kazandığı bilinmektedir. Ayrıca bu tarikatın temel ilkelerini ifade eden *ve kelimât-ı kudsiyye* olarak isimlendirilen on bir prensibin dört tanesinin klasik murâkabe anlayışıyla örtüştüğü görülür. Bu prensipler *hûş der dem*, *niğâh daşt*, *yâd daşt* ve *vukûf-i kalbî*dir. Yine hem kalbe hem de Allah'a yönelmeyi ifade etmek üzere kullanılan *teveccüh* kavramı da murâkabe kavramına anlamca çok yakındır. Hem teveccüh kavramına verilen önem hem de tarikatın temel prensiplerinden dördünün murâkabe anlamı içermesi, aslında bu tarikatta klasik murâkabe anlayışının ne denli mühim bir yeri bulunduğu göstergesidir.

Öte yandan murâkabe kavramında görülen anlam değişimi, tarikatın özellikle İmâm-ı Rabbânî sonrası döneminde ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde tarikatın mânevî eğitiminde bir yöntem olarak kullanılan ve sistematik bir hâl alan farklı murâkabe çeşitleri dikkat çekmektedir. Buna göre Nakşibendiyye usûlünce seyr u sülûk yapmak isteyen sâlik, ilk olarak mânevî yolculuğun *letâif ve nefy u isbât* adı verilen merhalelerini geçmelidir. Bu merhaleleri geçmesinin ardından mürşidinin emriyle *murâkabelere* başlayan sâlik, sırasıyla *murâkabe-i ahadiyyet*, *murâkabe-i maiyyet*, *murâkabe-i akrabiyyet* ve *murâkabe-i muhabbet* ismi verilen murâkabeleri tamamlamasının ardından *murâkabe-i zât-ı baht* merhalesine ulaşır. Murâkabeleri tamamlayan sâlik, mânevî yolculuğunu da tamamlamış olur.

İmâm-ı Rabbânî sonrası Nakşibendiyye'de, zikredilen bu murâkabelerin dışında da birtakım murâkabe yöntemlerinden bahsedilmiştir. Her ikisi de 19. yüzyılda yaşamış iki Nakşî şeyhi olan Mehmed Nûri Şemseddin ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, farklı murâkabe anlayışları bulunan iki isim olarak dikkat çekmektedir. Murâkabeyi "mâsivâyı hatırdan çıkarıp Cenâb-ı Hakk'ın bütün varlıkları ihâta etmiş olduğunu kavramak ve bunu tefekkür etmek" şeklinde târif eden Şemseddin bunun nasıl gerçekleştirileceğini de açıklar. Gümüşhânevî ise sâlikin murâkabeyle aşması gereken on makâm zikrederek bunları îzâh eder.

Netice olarak, Nakşibendiyye tarikatında klasik murâkabe anlayışı bulunmakla berâber zamanla daha farklı, daha sistematik murâkabe usûllerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle Müceddidiyye döneminin sistemli murâkabe usûlleri, bu tarikatın seyr u sülûkünün ve eğitim metodunun bir parçası hâline gelmiştir. Bunun yanı sıra bu tarikatta esas kabul edilen on bir ilkenin arasında klasik murâkabe mânâsını taşıyan ilkelerin bulunması, klasik murâkabe anlayışının da devâm ettiğini, ancak farklı kavramlarla ifade edildiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amma iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1932.
- Aktan, Mustafa. *Mehmed Nûri Şemseddîn Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Algar, Hamid. "Gucdüvânî, Abdülhâlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Algar, Hamid. "Mazhar Cân-ı Cânân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/195. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cafer, Seccâdî. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye". *Marife Dîni Araştırmalar Dergisi*. 2009/2, 83-116.
- Dihlevî, Abdullah. *Mekâtib-i Şerife*. İstanbul, 1992.
- Fârûkî, Ebû Sa'îd. *Hidâyetü't-tâlibîn*. nşr. Gulâm Mustafa Han. Karaçi, 1385/1965.
- Gîsudrâz, Muhammed. "Risâle-i Murâkabe". *Yâzde Resâil*. mlf. Muhammed Gîsudrâz. 122-128. nşr. Kâdî Gulâm Muhyiddîn Gâzî. (Karaçi 1386/1967).
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin. *Câmiü'l-usûl fi evliyâi ve envaihim ve evsafihim*. thk. Edib Nasreddin. Beyrut-London: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî (Arab Diffusion Company), 1997.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Erkem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Hamdi, Halil. *İrşâdü'r-râğibîn*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1307/1890.
- Hamdi, Hüseyin. *Hasbihâlü's-sâlik fi akvemi'l-mesâlik*. İstanbul: Tâbhâne-i Âmire, 1847/1263.

- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Âdâb*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- Hemedânî, Yusuf. *Rutbetü'l-Hayât-Hayat Nedir*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Karaman, Fikret vd. *Dînî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Memiş, Abdurrahman. *Hâlid-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri, Tesirleri ve Anadolu'da Hâlidilik*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Müceddidî, Raûf Ahmed. *Dürrü'l-ma'ârif*. İstanbul, 1997.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 cilt. Ankara: MEB, 2. Basım, 1971.
- Pârsâ, Muhammed. *Kudsiyye*. nşr. Ahmed Tahir Iraki. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1975.
- Pârsâ, Muhammed. *Tuhfetü's-sâlikîn*. nşr. Ali Ahmed Şâh Herevî. Delhi, 1970.
- Safî, Hüseyin. *Reşehât-ı aynı'l-hayat*. İstanbul: Emin Efendi Matbaası, 1269.
- Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*. 3 cilt. çev. Talha Hakan Alp vd. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî. *Mebde' ve Me'âd-Rabbânî İlhamlar*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sûfî Kitap, 2005.
- Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî. *Mükâşefât-ı Gaybiyye-Mânevî Yolculuk*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sûfî Kitap, 2006.
- Şemseddin, Mehmed Nuri. *Miftahü'l-kulub; Murâkabe; Pendiyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330.
- Tehânevî, İmdâdullah. *Ziyâu'l-kulûb-Kalplerin Işığı*. çev. Mehmed Es'ad Dede. nşr. Adnan Kaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Tosun, Necdet. *Derviş Keşkülü*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Dâru'l-feth: 2016.
- Türer, Osman. "Latîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/110. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Türer, Osman. "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/143. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Murâkabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/204. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Mârifet Yayınları, 1991.
- Zümrüt Orhan, Kübra. *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

ANADOLU'DA DİNÎ İNANÇ VE YAŞAYIŞTA GÖRÜLEN BAZI ESKİ TESİRLER ÜZERİNE DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON SOME OLD INFLUENCES SEEN IN
RELIGIOUS BELIEF AND LIFE IN ANATOLIA

ETHEM KARAÇOBAN

[Dr. Milli Eğitim Bakanlığı,
Dr. Ministry of National Education
ethemkaracoban@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-8906-8287>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 429-467

Atıf/Cite as Karaçoban, Ethem. “Anadolu’da Dinî İnanç Ve YaşayıŖta Görülen Bazı Eski Tesir-ler Üzerine Değerlendirme-An Evaluation on Some Old Influences Seen in Religious Belief and Life in Anatolia”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 429-467.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.891484>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Anadolu'da Dinî İnanç ve YaşayıŖta Görülen Bazı Eski Tesirler Üzerine Değerlendirme

Öz: İnsanların inançlarının oluşmasında çeşitli faktörlerin tesirleri vardır. Bu çalışmada Anadolu'da yaşayan Müslüman halkın dinî yaşantılarında görülen eski kültürel izlerden bazıları ele alınmış ve bunların itikadî açıdan değerlendirilmesi yapılmıştır. Makalede ağırlıklı olarak Anadolu insanının dinî yaşantısında derin tesirler bırakan, Türklerin Müslüman olmadan önce sahip oldukları kültürel unsurlar ile izleri daha çok mezar ziyaretlerinde görülen Hıristiyan etkiler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda İslâm öncesi Türklerin hayatında çok önemli bir yeri olan şamanlara, İslâm dinini kabulden sonra ise dinî anlayış ve yaşayıŖlarıyla toplum arasında geniş etkileri olan bazı isimlere, ölülerin arkasından yapılan bir takım ritüellere ve yağmur duası, kurban kesme gibi hususlara değinilerek konunun önemine dikkat çekilmiştir. Coğrafya insanının sahip olduğu inanç ve dinî yaşantılarının doğru olarak tahlili açısından konunun önemi açıktır. Makalede güncel araştırmalardan alıntılar yapılmak suretiyle konunun canlılığı vurgulanarak tevhid inancıyla bir arada bulunamayacak hususlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

430

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Kelâm, İtikad, Tevhid, Şaman, Türbe.



An Evaluation on Some Old Influences Seen in Religious Belief and Life in Anatolia

Abstract: There are several factors that affect the formation of people's beliefs. In this study, some of the old cultural traces seen in the religious lives of the Muslim people living in Anatolia were discussed and evaluated in terms of creed. The article mainly focuses on the cultural elements that the Turks had before becoming Muslim and the Christian effects that were mostly observed during the visits to the grave, which left a profound effect on the religious life of the Anatolian people. In this context, the importance of the subject was emphasized by mentioning issues such as the shamans who had important position in the life of the pre-Islamic Turks, some names who had a wide impact on the society with their religious understanding and life after the adoption of the religion of Islam, some rituals performed after the dead, rain prayer and sacrifice. The importance of the subject is obvious in terms of the accurate analysis of the beliefs and religious lives of the people of geography. In the article, by making quotations from current researches, the vitality of the subject was emphasized and the issues that could not be found together with the belief of monotheism were tried to be drawn attention.

Keywords: Kalâm, Creed, Tawhid, Shaman, Tomb.



Giriş

Uygarlık tarihi bakımından Anadolu'nun yeri oldukça önemli ve eskidir. Eldeki bilgiler ışığında bu topraklardaki iskân tarihinin Paleolitik Çağ'a kadar uzandığı belirtilmektedir.¹ Burada bir uygarlıklar tarihi dökümü yapılmayacak olmasına rağmen, bu günkü durumu anlama bakımından geçmişi hesaba katmadan yapılacak çalışmaların sonuçlarının güvenli olmayacağı ortadadır.

Anadolu konum olarak dünyanın en önemli stratejik bölgelerindedir. Coğrafya bu özel konumu nedeniyle dünyanın her yanından gerçekleşen göçlerde önemli rol üstlenmiş dolayısıyla da mezkûr topraklarda Ârî, Sâmi, Moğol ırklarına mensup çeşitli inanç, kültür ve âdetler yan yana yerleşmiştir.² Bu topluluklardan Anadolu'ya en son gelen ve tam anlamıyla yerleşen ise Türklerdir. Türklerin hayat tarzı, inanç ve kültüründe erken dönemlerde İran etkileri görülmektedir. Göktürk Devleti'nin kurucuları olan Batı Türkleri, Altay Dağları ile bunun batısında oturuyorlardı ki buralar İran'a yakın bölgelerdi. Daha sonraları ise Çin'in etkileri görülmeye başlanmıştır. Türkler, daha Anadolu'ya gelmeden kısmen Maveraünnehir'deki İsmailî propagandalarla karşılaşmış ve bunların etkilerinde kalmışlardır. Türkler yerleştikleri bu topraklarda Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlık dönemine ait bazı kültürel ve inançsal değerlerle de karşılaştılar. Her yer için aynı derecede geçerli olmasa da bazı yerleşim bölgelerinde bu değerler zamanla benimsendi.³ Diğer yandan Türkler üzerinde etkili olan Mani dinini de hesaba katmak gerekir. Mani dininin esas prensiplerinde, İran ve Ön Asya dinlerinden de birçok unsur alınmıştır. Anadolu'nun uygarlıklar açısından özel durumunu ve Türklerin İslâm öncesi kendi durumlarını gerçek bir şekilde göz önünde bulun-

¹ Bülent İplikçioğlu, "Anadolu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/109.

² Franz Babinger-Fuat Köprülü, *Anadoluda İslâmiyet*, çev. Rağıp Hulusi, haz. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 11.

³ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/115.

durmadan, Anadolu halkının dinî anlayış ve yaşayışını doğru olarak tahlil etmek kolay değildir.

Milletlerin, inanç ve âdetleri; çeşitli tesirlerin altında doğmuş, başka milletlerden etkilenmiştir. İşte bu açıdan konuya yaklaştığımızda, Anadolu'da inanç ve âdetlerin oluşmasında Atalar kültü ve tabiat inançları görünümünde ortaya çıkan ve Gök Tanrı inancına ulaştığı⁴ kabul edilen yapı merkezi bir öneme sahiptir. ⁵ Buna ilave olarak Orta Asya'dan ve Anadolu'nun kadim sakinlerinden gelen pagan inanç unsurları, Hıristiyanlık ile Mecûsîliğe ait etkiler, İslâm dininin kabulü ve Modern millî bünyenin doğmaya başlaması gibi farklı unsurları da hesaba katmak gerekir.⁶ Evrensel iki dinin; Müslümanlık ve Hıristiyanlığın, Orta Çağ'da Anadolu'da karşılaşması ve bir rekabetin yaşanması ise bu bölgenin dikkat edilmesi gereken bir başka özelliğidir. Öyleyse Türkiye'deki inanç, örf ve âdetler incelenirken, diğer tesirler de görmezden gelinmeden Altay kültürünün tesirleri, onlarla karışan ve yerli olan payen ve Hıristiyan tesirler ile Türkler Müslüman olduktan sonra öncelikle göre gittikçe ağırlığı artan Arap- Fars tesiri gibi asgarî üç nokta üzerinde durulması önemli görülmektedir.⁷ Bu şartlar çerçevesinde oluşan dönüşüm dünya ve Türk tarihi açısından oldukça önemlidir. Bazılarına göre Türklerin

⁴ Türklerin bu tek tanrı inancına nasıl ulaştıkları üzerinde tartışılan bir husustur. Bazı değerlendirmelere göre Türkler, tek Tanrı inancı ile ne kadar vahdaniyete yaklaşmış idilerse, peygamber ve mukaddes bir kitaptan mahrum bulunmakla da o derece semavî dinlerden tamamen ayrılmış bulunuyorlardı. Ama tek Tanrı 'nın zat ve sıfatları gibi en mühim meselelerde, yalnız putperestlerden değil, Tevrat ve İncil'in uğradığı tahrifler dolayısıyla, Musevî ve Hıristiyanlardan da daha ileri seviyeye erişmiş ve İslâmiyetin üstünlüğü karşısındadır ki, Türkler kendilerini tatmin eden müslümanlığı umumi ve millî bir din haline getirmişlerdir. Mustafa Erdem. "Geleneksel Türk Dini ve İslam". *Dini Araştırmalar* (Eylül-Aralık 1998), 84. Burada iki hususa değinmek gerekir. Türkler'e peygamber gelmediğini ifade etmek çok iddialı bir cümle olur. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de yirmi beş peygamber adı zikredilse de gönderilen peygamberlerin sayılarının bunun üzerinde olduğunu çeşitli hadislerden hareketle biliyoruz. Gerçekten bir peygamber gelmemiş olsa dahi insanların akıllarıyla tevhide ulaşabileceği de bazı İslâm âlimleri tarafından kabul görmüştür.

⁵ Selim Karakaş. "Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 13/2 (2014), 464.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *AÜİFD* 17/1 (1969), 1-2.

⁷ Ülken, "Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", 3.

Müslüman olmalarıyla sonuçlanan bu ihtida hareketi ile Türkler, birliğini sağlamış ve yok olmaktan kurtulmuşlardır. Yine bu ihtida hareketi sonucunda Müslüman olan Türklerin tamamı varlığını devam ettirmiş, ancak İslâm'ın dışında diğer dinlere giren Türkler, Hıristiyan olup Slavlaşarak farklı bir kimliğe bürünen Tuna Bulgarlarında görüldüğü üzere hem dillerini hem köklerini unutmuş ve tarih içinde kaybolup gitmişlerdir.⁸

İlerleyen bölümlerde temas edileceği üzere Müslümanlar üzerinde etkisi olan İslâm dışı eski kültürel tesirlerin önemli bir kısmının nesnelere kutsamakla ilgili olduğu görülür. Nesnelere, kişilere kutsallık atfetme; İslâm dini açısından kabul edilemez bir anlayış olmasına rağmen, bu tür kabul ve davranışların toplumlar üzerinde oynadıkları rol açıktır. Doğru ya da yanlış, batıl ya da hak değerlendirmeleri bir yana bir kültürde mezar, diğerinde kül, ölümü çağrıştıran görüntüsüyle hayatı anlamlı kılmının sembolüdür. Anadolu'da sıkça rastlanan ulu kişilerin mezarlarının bu semboller sınıfından olduğu söylenebilir. İşaret edilen konularıyla bu mekânların, bir yandan insanların umutlarını tazelerken diğer yandan sosyalleşmeye katkıda buldukları ifade edilmektedir.⁹ Belli bir inanç ve inanca bağlı sistemin anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması ister istemez, çağın ve yaşadığı coğrafyanın şartlarından etkilenecektir. Bir ülkenin coğrafi, tarihi ve antropolojik şartlarının; medeniyetin kurumlarını oluştururken erimiş madene benzeyen özü şekillendirmek, kristalleştirmek, billurlaştırmak ve dondurmakta kaçınılmaz bir şekilde katkıları olacaktır.¹⁰ Bu durum toplumların kabul ettikleri değerlerle ilgilidir. Cenaze törenleri bir bakıma ölen kişiye duyulan sevgi ve saygının bir tezahürü olarak da ele alınabilir. Ölülerinin etlerini yiyenler¹¹ ya da onları yakanlar, ölümler için görkemli mezarlar yapanlar bunları saygı ve sevgi-

⁸ Erol Güngör, *Tarihte Türkler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992), 62. Mustafa Erdem, "Geleneksel Türk Dini ve İslam", *Dini Araştırmalar* 1/2 (Eylül-Aralık 1998), 84.

⁹ Şenol Göka, *İnsan ve Mekân* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 97-98.

¹⁰ Sezai Karakoç, *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi* (İstanbul:Diriliş Yayınları,1998), 1/142.

¹¹ Malenesyalıların ölümlerinin etlerini çiğ- çiğ yedikleri belirtilmektedir. William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnaç-Seda Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 424.

nin bir göstergesi olarak yaparlar. Ancak bir yerde saygı, sevgi ifadesi olarak sergilenen bir tavır; başka bir yerde aynı kabulü görmeyebilir.

Sahip oldukları kültürel değerlerle toplumların dinlerine etkilerinin olması kaçınılmazdır. Din ya da başka bir sistem, onu kabul eden insanlar arasında bir takım değişikliklere uğrar. Dinler açısından bakıldığında dinin ana unsurlarının bu değişim tesirinden uzak kalması, dinin hayatiyeti açısından oldukça önemlidir. İslâmî literatürde mesâil denilen ve subutiyeti kesin olan, iman, ibadet ve amele ait ilkelerde bir değişme söz konusu değildir. Ancak mesâil etrafında sonradan oluşan sarmaşıklara da dikkat etmek gerekir.¹² Sayılan temel unsurların dışında kalan ve vesâil olarak adlandırılan hususlarda zamanın getirdiklerine ve ihtiyaca binaen değişmeler olabilir. Bunun dışındaki bir durum bizzat dinlerin kendi müntesipleri eliyle yok edilmesine kadar gidebilir.

434

OMÜİFD

Taşıdığı önem dolayısıyla konu, farklı çalışmalarda ele alınmıştır. Ancak bunların ekseriyeti; sosyoloji, psikoloji, din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihi, antropoloji, edebiyat ve musiki gibi çeşitli disiplinler açısından konuya yaklaşmışlardır. Dolayısıyla konunun itikadî yönlerine vurgu yapan çalışmaların yeterli olduğunu söylemek zordur. Diğer yandan yapılan bu çalışmaların bir kısmı ise yerel çalışmalar olup sadece bir bölgede görülen tesirlerle alakalıdır. Konunun ehemmiyeti bakımından Türkiye'yi kapsayacak şekilde bütüncül bir çalışmanın yapılması gerekliliği ortaya çıkmakla beraber işin zorluğu da ortadadır. Biz burada önce genel olarak coğrafya insanların dinî yaşantılarında iz bırakan "Altay Kültürü" diyebileceğimiz Türklerin İslâm'ı kabulü öncesine ait olan ve özellikle şamanlık anlayışı etrafında oluşan bazı kültürel tesirleri ele alıp akabinde Hıristiyanların kabir ziyareti hususundaki etkileri üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Altay Kültürünün Tesirleri

¹² Bekir Topaloğlu, "Kelâm İlminin Diğer İslâmî İlimlerle Münasebeti" *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı II* (İstanbul: İFAV, 1998), 9-10.

Bu başlık altında öncelikli olarak Türklerin dinî yaşantılarında merkezi bir yer tutan şamanların halkın dinî hayatındaki konumu daha sonra ise yine etkileri günümüze kadar devam eden Dede Korkut, Ahmed Yesevî ve Baba İshak gibi şahsiyetlerin halk arasındaki konumları çalışmamız açısından ele alınacaktır.

1.1.Şamanlar

Baykan Sezer, Türklerin Osmanlılığa rağmen, Anadolu'da kendi kimliklerinin ifadesi olan Şamanizmin etkisini koruduklarını ifade eder.¹³ Eski Türklerde, bir dinin ibâdetle birleşen uygulama ve törenlerini ifade eden bazı kültlere rastlanır. Herhangi bir kült; tanrısal uygulama, eylem ve fikirler bütünüdür. Bu açıklamalardan hareketle Şamanizmin din değil, kült olduğunu beyan edenler olmuştur.¹⁴ Günümüz araştırmacıları ise Şamanizm'i üç kısma ayırarak bunlardan Türk toplulukları arasında görülen şeklini İslâmlaştırılmış Şamanizm (Baksılık) olarak adlandırmışlardır.¹⁵ Bu sınıflamadan da anlaşılacağı üzere şamanlığın sadece Türklerde değil, bütün Asya'da hatta yerli Amerika kültürlerinde de benzerlerine rastlandığını vurgulayanların olduğunu hatırlatalım.¹⁶

Burada Şamanizmin bir din mi yoksa bir kült mü olduğu tartışmalarına girmeden kısaca, Türklerin hayatında önemli yeri olan ve halen birçok uygulamada izlerine rastlanan şamanların dinî hayatta görülen fonksiyonlarına bakmakla yetinilecektir.

Şamanlık, Türklerin Müslüman olmadan önce benimsedikleri törelere sadakatle bağlandıkları ulusal sistemin adıdır. Bu sistemin temsilcileri kendilerine "kam" denilen şamanlardır. Bir bakıma şamanlık yalnızlıkla başlar. İnzivaya çekilerek tek başına yaşayan bir kimseye görünür âlemin dışındaki bazı sırlar açıklanır. Kişisel bir güç olan Şamanlık, kişiye toplumda saygınlık kazandırır. İnzivaya çekilen kişi, bir müddet sonra

¹³ Baykan Sezer, *Toplum Farklaşması ve Din Olayı* (İstanbul: İÜEFY, 1981), 191.

¹⁴ Orhan Türkdoğan, *Türk Tarihinin Sosyolojisi* (İstanbul: Turan Yayınları, 1996), 190.

¹⁵ Harun Güngör, "Şamanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/325.

¹⁶ Ülken, "Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", 4-5.

gelecektek haber verme, hastaları iyileştirme gibi ödüllere halk arasına döndüğünde şaman olarak dinî bir rol üstlenir. İşte bundan sonra şaman dinî bir önderdir. Rahip ve rahibeler gibi insanlara yardımcı olmayı amaç edinir. Şamanlar insanlarla ruhlar arasındaki bağlantıyı sağlar.¹⁷ Yani şamanlar süper yetkilerle donanmış araçlardır. Toplumda şamanların birçok fonksiyonları vardır. Bunlar genel olarak; hastaları iyileştirmek ve ölenlerin ruhlarına öte dünyada eşlik etmek olarak iki başlık altında toplanır.¹⁸ Şamanların doktorluk görevi üstlenmelerinin nedeni, hastalıkların kaynağının cinler ve kötü ruhlar olduğu inancıdır. Şaman; zararlı cinlerin etkisiyle bedeni bırakıp giden ruhu geri getirmeye ya da hastalığın müsebbibi olan cini, hastanın bedeninden uzaklaştırmaya çalışır. Diğer yandan şamanlar; yağmur yağdırmak, bitki ve hayvanların çoğalmasını sağlamak, kurşun dökmek gibi işlerle uğraşırlardı. Hamile ya da doğum yapmış hanımlara musallat olan ve “alkarası” denilen cinleri hastadan uzaklaştırmak için ilahiler okuyarak tanrıya yalvarırlardı. Transa geçerek öteki âlemle irtibat kurar; saz çalır, tılsımlı sözler söyleyerek kötülüklerden beri olmaya çalışırlardı.¹⁹

436

OMÜİFD

Şaman, ruhlarla insanlar arasında aracılık görevini yerine getiren kimsedir. Sıradan bir insan ufak tefek ruhlara karşı yapılacak olanları kendisi yapabilse de kötü ruhlara karşı koyamaz. Kötü ruhlar insanlığın düşmanıdır. Sürekli olarak insanlara kötülük yapmak isterler. Özel bilgi ve yetenek sahibi olmayan halktan insanlar bunların isteklerini bilemezler. Kötü ruhların isteklerini ancak güçlerini göklerden, atalarının ruhlarından aldığına inanılan şamanlar bilebilir.²⁰ Şamanlar tanrı ile irtibatlı olan insanlardır.²¹ Sayılan yönleriyle şamanların, velilerin, azizlerin ve

¹⁷ Haviland, *Kültürel Antropoloji*, 417-418.

¹⁸ Ayşenur Özterlemez, *Türk Toplumunda Din Büyü İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, DoktoraTezi, 2001), 58.

¹⁹ Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din Büyü Sanat Efsane* (İstanbul: Gergeç Yayınevi, 1971), 54. A.Özterlemez, *Türk Toplumunda Din Büyü İlişkisi*, 59.

²⁰ Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973), CCLXXXIX,CCXC.; İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 22 vd.

²¹ Osman Turan, “Türkler ve İslâmiyet”, *AÜDTCFD* 4/4 (1946), 459.

benzeri kişilerin çeşitli toplumlardaki fonksiyonları ve oynadıkları roller birbirine benzer olup halk üzerindeki etkilerinin gücü oldukça fazladır.

Şamanların toplumdaki yerleri oldukça önemlidir. Bu nedenledir ki Türklerin Müslüman olmasından sonra görülmeye başlayan "baba", "ata" lakaplı sûfiler, eski şamanlardan tevarüs eden bir kutsallık havası içinde ortaya çıkmışlardır. Tuhaf giysileri, dillerde dolaşan kerametleri, kendilerine özgü hayat tarzlarıyla eski şamanların izlerini İslâmî bir kisve altında yaşatan bu babalar; Türkmenlerin rahatça anlayabileceği bir dil ile İslâm'ın onların önceki hayat felsefeleriyle uyuşan, sade sofiyane bir şeklini anlatıyorlardı.²² O. Turan da kamlarla velilerin benzerliğine dikkat çekerek, keramet sahibi ve gaybtan haber veren kamlar ile İslâm evliya ve mürşidleri birbiri yerine geçip birbirleriyle kaynaşırken husule gelen değişikliğin pek duyulmadığını ifade eder²³. Eski kamların giyinişleri, davranışları ve çeşitli danslarıyla "Kalenderiye" tarikatına mensup bazı Türkmen babalarının hareket ve davranışları arasında açık benzerlikler vardır. Bu tür hareket ve davranışlar toplumda büyük bir kabul görse de toplumun tamamı tarafından aynı derecede benimsendiği söylenemez. Nitekim Yesevîlik, Mevlevîlik ve Bektaşîlik türü sema ve zikirlerin Anadolu'ya mahsus olup eski Türk kamlarından kaldığı ifade edilerek sergiledikleri görüntü ve tavırlarıyla önceleri Ehl-i sünnet âlimleri tarafından hoş karşılanmayan sûfilerin Kuşeyri'nin eserlerinden sonra²⁴ hürmet görmeye başladığı vurgulanmaktadır.²⁵

²² Hüseyin Yurdaydın, "Türk İslâm Kültürüne Giriş", *Diyanet Dergisi*, Hicret Özel Sayısı (1981), 264.

²³ Turan, "Türkler ve İslâmiyet", 468.

²⁴ Kuşeyri'ye göre, hoş besteli, zevk verici beste, güfte ve şiirleri dinleme prensip olarak mubahdır. Ancak besteli şiir dinleyen kimsenin dinlediği şeyin haram olmaması kanaatinde olması, şeriat tarafından yerilen âletlerden dinlememesi heva ve hevesinin isteklerine boyun eğmemesi, oyun ve eğlenceye dalmaması gerekir. Dinleyenin ibadete rağbetini artıran, Allah Teâlâ'nın müttaki kulları için sunduğu şeyleri hatırlatan, hatalardan uzak durmayı ifade eden, semâ halindeki kişinin kalbine saf vâridât ve füyûzât getiren besteleri dinlemek müstehabdır. Bak. Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978), 453-454.

²⁵ Yurdaydın, "Türk İslâm Kültürüne Giriş", 264. Cemal Şener, *Şamanizm* (İstanbul: Ant Yayınları, 2000), 27-30.

Bazı yönleriyle tanıtmaya çalıştığımız şamanların birçok fonksiyonu yeni din içerisinde de belirli alanlarda mevcudiyetini muhafaza etmiştir. Şamanlar yeni dine girdikten sonra da şeytanları uzaklaştırmak için muskalar (bitig) kullanmaya devam ederek peygamberlerin, meleklerin ve evliyanın isimlerini eski şaman dualarına katmışlardır.²⁶ İlave edilen yeni unsurlarla artık bu tür davranış ve inançlara İslâmî görüntü verilmiştir. Gerçekte ise bunların yapılış biçimleri yönünden İslâm dininin temel ilkeleriyle alakalarının olmadığı zahirdir. Muskanın sadece Türklerin sahip olduğu eski inançları yoluyla yayıldığı sanılmamalıdır. Araplar tarafından da bilinen muskacılık, fetihler sonucu iletişime geçilen kültürlerin etkisiyle Müslümanlar arasında yayılma imkânı bulmuş olup günümüzde de varlığını muhafaza etmektedir. Muska taşıma hususunda Kur'an-ı Kerim'de bir âyet mevcut değildir. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı tarafından âyet ve ya dua metinlerinin yazılmak suretiyle vücuda asılması hususunda Hz. Peygamberden bir rivayet olmadığı yönüne dikkat çekilmiştir. Yine muskadan yardım bekleme, onu koruyucu olarak algılama, Allah'tan beklenilecek şeyleri muskadan bekleme gibi olumsuzluklara sebep olacak şekilde muska kullanılmasının caiz olmadığı belirtilerek insanlar konu hakkında uyarılmıştır.²⁷ Bazı Müslüman düşünürlere göre Hz. Peygamber, başta muskayı yasaklamış ancak daha sonraları şartlar oluştuğunda yalnızca, muskaların muhtevalarının Kur'an'ın öğretileri ile uyum içinde olmaları ve tercihen Kur'an âyetlerine dayanmaları halinde izin vermiştir. Fakat bu kullanım alanı son derece sınırlıdır.²⁸ İlk uygulamaları Ca'fer es-Sâdık ve Câbir b. Hayyân gibi isimlere atfedilen muskacılık, Mu'tezilî âlimlerin muhalefetine rağmen özellikle Şii ve Batınîler arasında yaygınlaşmıştır. Zamanla Sünnî dünyaya da nüfuz eden

²⁶ Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri* (İstanbul: 1968),34.

²⁷ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/33/muska-kullanmak-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAKZg1HlmMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>

²⁸ Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. A.Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 50.

muskacılık, İslâm tarihinde sadece halkı değil, âlimleri, devlet yöneticilerini ve askerleri içine alabilecek şekilde geniş bir kitleyi etkilemiştir.²⁹

Bugünkü kullanım şekliyle, Müslümanlar arasında yaygın olan muska taşıma ya da ona başvurma daha çok, halkların sahip olduğu önceki kültürlerle ilgili bir vakiadır. Diğer yandan bu tür uygulamalar artık çoğu kez ekonomik kaygılarla yapılmaktadır. M.Ş. Günaltay konu hakkında değerlendirmelerde bulunurken İstanbul'da bazı camilerin önlerinde şahit olduğu, önceden hazırlanmış ve muskayı üzerinde bulunduran kişiye neredeyse her şeyi sağlayan muska satıcılarına dikkat çeker. Sırtında bir cübbe, başında bir külâh, koltuğunda ise bir sürü kâğıt tomarı bulunan kişi başına toplanan insanlara yüksek sesle bir şeyler okuyor. Etrafındakilerin dikkatle onu dinleyip kâğıtlardan bir tane alabilmek için eline para sıkıştırılmaya çalışmaları ibret alınacak bir manzara arz ediyor. Bu sırada muskaların etkili olabilmeleri için muhafazalı kaplar içinde taşınmaları gerektiğini anlatıyor, sonra muhafazaları çıkarıyor bunlar da kapışılıyor. Bu arada birçok dua okuyor. İnsanların bu dualar sayesinde uçacağından, deniz üzerinde yürüyeceğinden, istediğini elde edebileceğinden ve sevdiğine kavuşacağından bahsediyor.³⁰ Günümüzde uygulanan şekliyle muskaların İslâm diniyle bir alâkalarının olmadığını, çoğu zaman onların içeriklerinden anlamak mümkündür. Meselâ bu muskalardan bazılarında "Ey İblis, bana yardım et!" yazdığı, yine muska işiyle iştigal eden kişiler tarafından beyan edilmektedir. Diğer yandan muskaların birçoğunun, aynı kişinin kaleminden çıkmış olduğu, fotokopi yoluyla insanlara dağıtıldığı, farklı yerleşim yerlerinden gelen insanların getirdikleri muskaların yazı ve ebatının aynı olduğu, asıl konularla ilgili muskalarda bir şey yazmadığı ifade edilmektedir.³¹

²⁹ İlyas Çelebi, "Muska", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/267-268.

³⁰ Mehmed Şemseddin Günaltay, *Hurafeler ve İslâm Gerçeği*, haz. Ahmet Gökbel (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 292. Ethem Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 103-105.

³¹ Arif Coşkun, *İslâm'a Göre Sihir Cin Çarpması Teşhis ve Tedâvî Usûlleri* (İstanbul: 1993), 77-78. Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları*, 103-105.

Müslüman olmadan önce Türkler; bir yakını vefat ettiğinde ölen kişinin ruhunun, evlerinin etrafında dolaşmasını istemiyorlarsa hemen bir şaman çağırarak ruhun öteki dünyaya gönderilmesi hususunda ondan yardımcı olmasını isterlerdi. Şaman, bu hizmetine mukabil ölünün yakınından çeşitli hediyelerle beraber bıraktığı eşyasından birçoğunu alırdı.³² Bugün ise bazı yerlerde, kişinin öldüğü evin ışıkları ölen kişinin ruhunun geri gelmemesi için açık tutulur. Bu iki uygulama ve inanışın ortak bir inanıştan kaynaklandığı hemen anlaşılır. İstenilmeyen husus her iki inanışta da ruhun evde dolaşmasıdır. Farklı olan birincisinde, ruhların uzaklaştırılması için şamandan yardım istenmesi; ikincisinde ise ışıkların söndürülmemesidir. Yapılan bir araştırmada günümüzde insanların önemli bir kısmının ölen kişinin ruhunun tekrar evine geldiğine ve olup bitenleri gözetlediğine inandıkları görülmektedir.³³ Bunun ötesinde insanların azımsanamayacak bir kısmı reenkarnasyona; ruhun bir başka bedende tekrar dünyaya geldiğine inanmaktadır.³⁴ Böyle bir inancın İslâm akidesiyle uyuşmayacağı ortadadır.

Eski Türklerde ölümler arkasından yapılan törenler, toplumsal açıdan önemli bir yer işgal etmekteydi. Ölüler arkasından yas tutulur; bu, hem giysilerle hem de davranışlarla belli edilirdi. Şamanlıktan günümüze ölümler için aş verme devam etmektedir. Bu gelenek, Oğuz boylarıyla birlikte Azerbaycan'a ve Anadolu'ya gelmiştir.³⁵ Ölülerin arkasından üçüncü ve yedinci günleri büyük ziyafet törenleri düzenlenir, özellikle maddî bakımdan herhangi bir sıkıntısı bulunmayan zenginler, yüzlerce hayvan kurban ederlerdi. Hazırlanan yemeklerden bir kısmı ölünün mezarı üzerine dökülürdü.³⁶ Yine ölümlerin ardından kırk gün sonra evde temizlik

³² Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din Büyü Sanat Efsane*, 63. Özterlemez, *Türk Toplumunda Din Büyü İlişkisi*, 59.

³³ Abdulhamid Pehlivan, *Ölüm ve Sonrasına Ait Günümüz Halk İnançlarının Teolojik Alt Yapısı (İstanbul/Maltepe Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 171.

³⁴ Pehlivan, *Ölüm ve Sonrasına Ait Günümüz Halk İnançlarının Teolojik Alt Yapısı*, 211.

³⁵ Orhan Şaik Gökyay, "Dede Korkut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/79.

³⁶ Abdülkadir İnan, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976), 177. Murat Uraz, *Türk Mitolojisi* (İstanbul: Mitologya Yayınları, 1992), 229.

yapılır, şaman gelir, kötü ruhları kovar ve yemek yenirdi.³⁷ Bugün Anadolu'da ölü arkasından belirli günlerde tertip edilen ve dinî bir görünüm kazandırılan tören ve tertipleri, bu kadim geleneğin bir uzantısı olarak görmek yabana atılacak bir yaklaşım tarzı olmasa gerektir. Törenlerin kaynağı her ne kadar eski olsa da elbette yeni dinin içinde yaşayabilmesi için birtakım değişiklikler yapılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ölülerin usulüne uygun olarak defninden sonra sevabı ölüye bağışlanmak üzere dua etme ve hayır yapmanın dışında yapılacak bir şey olmadığı, bunların dışında kalanların bid'at olduğu beyan edilmiştir.³⁸ Yapılan bu açıklamalara rağmen yedinci, kırkinci, elli ikinci günlerinde ya da yıl dönümlerinde köken itibariyle eski olan ve kısmen şekil değiştirerek varlığını sürdüren törenler, günümüzde mevlit ya da hatim okutulması şeklinde icra edilmektedir. Yine ölü için özellikle yemek ikramında bulunulması, helva yapma gibi uygulamalar devam etmektedir.³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığının açıklamasından da anlaşılacağı üzere ölüler için yapılabilecek şeyler dua etme ve hayır yapmadır. Burada kerih olan ise; ölülerin arkasından yapılacak dua benzeri ritüellerin yapılış şekilleri ile vakit olarak özellikle yedinci, kırkinci ve elli ikinci günler gibi özel zamanlara tahsis edilmesidir.

Yine ölülerle ilgili olmak üzere günümüzde mezar ve türbelere gösterilen ilginin öneminden hiçbir şey kaybetmediği ve oldukça yaygın bir uygulama alanı bulduğu görülmektedir. Mezarlara verilen önem esas itibariyle kaynağını eski Türk ve Orta Asya Mezopotamya kültürlerinden alır. Kişinin sevdiği eşyalarının kendisiyle beraber mezara konulması da aynı kültürel anlayışın bir parçasıdır. Bugün Anadolu'nun bazı yerlerinde bu uygulamanın hâlâ devam ettiği bilinmektedir.⁴⁰

³⁷ Uraz, *Türk Mitolojisi*, 228.

³⁸ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/372/olunun-ardindan-yapilan-yedinci--kirkinci-ve-elli-ikinci-gecesi-gibi-uygulamalarin-dini-dayanagi-var-midir?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>

³⁹ Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları*, 272. Pehlivan, *Ölüm ve Sonrasına Ait Günümüz Halk İnançlarının Teolojik Alt Yapısı*, 162.

⁴⁰ Şener, *Şamanizm*, 105. Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999), 133-134.

Türkler arasında görülen yaygın hurafelerden birisi de önemli kişilerin medfun olduğu kabul edilen mezarlara veya kutlu olarak kabul edilen ağaçlara bez bağlama âdetidir. Bu âdet; hemen hemen Türklerin yaşadıkları bütün bölgelerde, Altay’lardan Akdeniz’e kadar bütün yerleşim bölgelerinde tespit edilmiştir. Bu davranışın İslâmımla bir alakasının olmadığı açıktır. Kadim inançlardan, putperest yönelişlerden kalma bir âdet olan çaput bağlama Şamanizm’de görülen iptidâî geleneklerden biridir.⁴¹ Anadolu’nun hemen her yerinde “yatır” adıyla tanınan ulu kişilerin mezarları (türbeleri) vardır. Buralarda medfun şahıslardan medet beklenir, dilekler dilenip adaklar adanır. Uğurlu sayılan bu yerlerin kudreti etrafa yayılır, sonunda buralar bakir ormanlar haline gelir, buradaki hayvanlara kimse dokunamaz. Bu kutsal yerler Orta Asya’da mevcut olup Yakutlarda yir – sub (yer–su) adını alırlar. Anadolu’da ilk çağlarda yaşayan eski toplumların kutsal saydıkları pınarlar, Hıristiyan azizlerin pınarlarına (ayazma) dönüşmüş, daha sonra da Türklerin yerleşmesiyle birlikte eski inançlarla birleşerek Müslüman Türk pınarları ve çeşmeleri olmuştur.⁴²

442

OMÜİFD

Türbelerde mum yakma olayı da yine aynı geleneğin bir devamıdır. Mezarlarda mum (çerağ) yakmanın ateş kültüyle alakalı olduğu kabul edilir. Helenler ve Romalılar mezarlarda meş’ale yakarlardı. Bu ritüel daha sonra Hıristiyanlara geçmiştir. Kadim çağlarda sadece evliyanın değil diğer ölümlerin kabirlerinde veya öldükleri yerlerde mum yahut ateş yakmak bir tür kurban kabul edilirdi. Müslüman Türkler’e mum yakma âdetinin eski Hıristiyanlar vasıtasıyla geçmiş olabileceği belirtilmektedir.⁴³ Mum yakma âdeti hâlâ güncelliğini korumaktadır. Ancak bazı toplumlarda yeri daha kuvvetlidir. Kırgız-Kazakların ölümlerin arkasından kırk mum hazırladıklarını, her gün bunlardan birisini yaktıklarını ve mum yakmayı Kur’an’ı hatim etmekten daha üstün saydıklarını eserlerde bulmak mümkündür.⁴⁴ İslâm dini tarafından zamanla tevhid inancına

⁴¹ İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, 203-204.

⁴² Ülken, “Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri” 18. Şener, *Şamanizm*, 106.

⁴³ İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, 206-207. Şener, *Şamanizm*, 106.

⁴⁴ İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, 206.

halel getireceğinden dolayı yasaklanmasına rağmen⁴⁵ giderek azaldığı gözlemlense de Anadolu'da mum yakma âdetinin yer yer devam ettiği görülmektedir.⁴⁶

Türkler arasında taşlarla ilgili de ilginç inanç şekillerine rastlanmaktadır. Altay şamanistlerinde, “yadaçı” diye isimlendirilen bir grup vardı. Bunların “yada” denilen taşlarıyla, kar, yağmur, dolu yağdırıp fırtına çıkarabileceğine inanılıyordu.⁴⁷ İşte bugün Anadolu'nun muhtelif yerlerinde görülebilen ve farklı şekillerde tezahür eden yağmur yağdırmaya dair inanışların tarihini çok eskilerde aramak gerekir. “Yatçı”, “yadaçı” olarak bilinen şahıslar tarafından, kaynaklarda çeşitli adları zikredilen bu taş ile icra edilen işlemlerle kuraklık probleminde çözüm bulunmaya çalışılmaktadır.⁴⁸ Aynı taşla ilgili olarak Kaşgarlı Mahmud şu bilgileri verir: Bu, bir tür kâhinliktir. Belirli taşlarla yapılır. Böylelikle yağmur ya da kar yağdırılır, rüzgâr estirilir. Bu, Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yağma ülkesi içinde gördüm. Orada bir yangın olmuştu. Mevsim yazdı. Bu suretle kar yağdı. Allah'ın izniyle yangın söndürüldü.⁴⁹ İslâm kaynaklarında bu taş “yağmur taşı” ya da “cada taşı” olarak geçer. Bu taşın gücüne yalnız şaman Türkleri değil Müslüman âlimler de inanmışlardır.⁵⁰ Bir noktaya daha dikkat çekmek gerekir. Bazı anlayış ve âdetlere, uygulamalarda farklılık olmasına rağmen çeşitli toplumlarda rastlanabilir. Yağmur duası (istiskâ) Müslüman olmadan önce Türkler arasında yaygın olduğu gibi diğer Müslüman toplumlar arasında da biliniyordu. Türkler; her iki inanışta da mevcut olan yağmur duasını devam ettirmiş, ancak yine kendisine has şekilde, çoğu defa eski âdetlerinden kopmadan yapmıştır. Yağmur duasında dinî dualar okunmuş olsa da bu duaların “kırk boğumlu asma çubuğunun üzerindeki her bir boğuma, ya da at

⁴⁵ Hayreddin Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1993), 1/74.

⁴⁶ Filiz Nurhan Ölmez-Şirin Gökmen, “Isparta İl Merkezi'nde Bulunan Türbeler”, *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 35 (2005), 83.

⁴⁷ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* (Ankara: TTK Yayınları, 1954), 163.

⁴⁸ Erdem, “Geleneksel Türk Dini ve İslam”, 2.

⁴⁹ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020), 81. Österlemez, *Türk Toplumunda Din Büyü İlişkisi*, 59.

⁵⁰ İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 4 (1952), 26.

kafasına okunması"⁵¹ eski inançların devam ettiğinin açık göstergesidir. Belki de bu karışımdan ya da batılı bakış açısının yetersizliğinden, yabancılaşmaktan ve en önemlisi de tarafgirliğinden olacak bazı batılı düşünürler tarafından yağmur duası batıl inanç olarak gösterilmiştir.⁵² Yapılışındaki hareket ve davranışlar bir tarafa, bir kişinin mutlak kudret sahibi olarak kabul edip inandığı bir yüce varlıktan hayatın çeşitli zorluklarına karşı yardım istemesi ne kadar tabii ise yağmur hususunda da bir dilekte bulunması o kadar tabiidir. İstiskâ konusunda farklı İslâm beldelerinde görülen ve İslâm akaidiyle uyuşmayan uygulamalar eski kültürlerle ait unsurlardır. Câhilî Araçlar arasında da görülen yağmur duasına Hz. Peygamber'in çocuk yaşta katıldığı rivayet edilmektedir. Peygamberlik döneminde ise Hz. Peygamber'in çeşitli zamanlarda yağmur duası yaptığına dair çok sayıda hadis mevcuttur. Mezhepler yağmur duasının sünnet olduğu hususunda görüş birliği halindedir.⁵³ Duaların kırk boğumlu asma çubuğunun üzerindeki her bir boğuma, ya da at kafasına okunması 444 örneğinde de görüldüğü gibi eski ve yeni uygulamalar o kadar iç içe girmiştir ki bunlar arasındaki farklılıklar neredeyse ayrıntılarda kendisini göstermektedir. Cinlerle olan münasebetlerde benzerlik göstermektedir. Cinleri kovmak için başvuru nesne ve metotlar değişmiş olsa da, özünde cin kovma işlemi hâlâ varlığını korumaktadır. Bir de bu işi yapanların isimleri değişmiş, şaman'ın yerini hoca ve bunun benzeri diğer unvan veya isimler almıştır. İmam Siğnâkî'nin *en-Nihâye* isimli eserinde, namaz anında canlı öldürmesi üzerine Ebü'l Yüsr el-Pezdevî'nin kardeşine cinlerin musallat olduğu, tıpta çare bulunamaması üzerine erbabınca cinlerin razı edilmesiyle tedavi edildiği anlatılmaktadır.⁵⁴

⁵¹ Orhan Acıpayamlı, "Türkiye'de yağmur Duası" *AÜDTCFD*, 22/ 3-4 (1964), 229. Türkiye'de yağmur yağdırma ritüelleriyle ilgili olarak bk. Elif Şebnem Kobya, "Türkiye'de Yağmur Törenleri ve Yağmur İlgili İnanışlar" (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁵² David Hotham, *Türkler*, çev. M. Ali Kayabal (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973), 204.

⁵³ Mustafa Baktır, "İstiskâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/381-382.

⁵⁴ Ethem Karaçoban, "Menâhicü'l-usûlî'd-dîniyye ilâ mevâkîfî'l-makâsîdî'l-yakîniyye". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2020), 211.

Bazı nesnelere kutsallık atfetme, hemen bütün toplumlarda sık görülen ve oldukça yaygın olduğunu söyleyebileceğimiz bir realitedir. Farklı uluslarda görülen bazı ağaçları kutsal sayma anlayışını⁵⁵ eski Türklerde de görmek mümkündür. Dede Korkut Kitabında su, ağaç ve dağ kültürleri önemli yer tutar. Türklerin koruyucusu olan Türk Tanrısı'nın dışında, yüksek dağlar, pınarlar, ata mezarları, sular... kutsal ruhların mekânı kabul edilip bunların da yurdun koruyucusu olduğuna inanılırdı.⁵⁶ Kayın ağacının Türklerin hayatındaki yeri dikkate değerdir. Kayın ağacının, çocukların koruyucu Tanrısı olan "Umay"la beraber gökten geldiğine inanılmaktadır.⁵⁷

1.2. Dede Korkut

Dede Korkut'un şahsiyeti ve toplum içerisindeki konumu önemlidir. Dede Korkut toplumun kutsallaştırdığı, bozkır hayatının geleneklerini, örf, âdet ve törelerini çok iyi bilen kabile teşkilatını muhafaza eden bir Oğuz büyüğüdür. Halkın atası, kabilenin reisi, bilgin, güçlü halk ozanı ve bilge olarak hikâyelerde adı çok sık geçer. Yöneticiler zor zamanlarında Dede Korkut'a başvururlar. Ondan fikir alırlar. İçinden çıkılmaz görünen nice durumlar onun yol göstermesiyle çözülür. Toplum içindeki yeri o kadar yücedir ki kendisinden önceki ve sonraki birçok olayı haber verdiğine inanılır.⁵⁸ Eserlerde Dede Korkut'un olağanüstü kişiliğiyle ilgili anlatılan olaylardan birinde, Dede Korkut; Deli Karçar'ın kız kardeşini Bamsı Beyreğe istemesi üzerine, Deli Karçar kızar ve Dede Korkut'un peşine düşer, sonunda onu yakalar. Deli Karçar, Dede Korkut'u öldürmek için kılıcını kaldırdığında Dede Korkut ism-i azam okuyup "Çalarsan elin kurusun" der. Allah'ın emriyle Deli Karçar'ın eli yukarıda asılı kalır. Zira Dede Korkut keramet sahibidir. Bunun üzerine Deli Karçar yaptığından pişmanlık duyar, Dede Korkut'a yalvararak elini iyileştirmesini ister.

⁵⁵ Göka, *İnsan ve Mekan*, 98.

⁵⁶ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Meşkûresi Tarihi*, 110.

⁵⁷ Gökyay, "Dede Korkut", 9/79.

⁵⁸ Gökyay, "Dede Korkut", 9/78.

Dede korkut da dua eder, Hak emri ile Deli Karçar'ın eli iyileşir.⁵⁹ Oğlunu kaybetmesi üzerine ağlamaktan gözlerini kaybeden, oğlunun döndüğü müjdelence "Oğlum olduğunu şundan bileyim, serçe parmağını kanat-sın, kanını mendile silsin, gözüme süreyim, açılacak olursa oğlum Beyrek'tir." diyen ve mendili gözüne sürünce Allah Teâlâ'nın izniyle gözü açılan⁶⁰ Pay Püre Bey'in kıssası, Kur'an'da anlatılan Yakup (a.s.)'un kıssasıyla aynı mahiyete sahiptir.

Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak şu an için buna lüzum görmüyoruz. Verilen bilgilerden hareketle, Türklerin Müslümanlığının, önceki kültürlerin etkisiyle, olağanüstü özelliklere sahip kişilerin gölgesinde geliştiği söylenebilir. Bu bağlamda Dede Korkut hikâyeleri üzerinde yapılan birtakım çalışmalarda konu ele alınmış ve Dede Korkut hikâyelerinde İslâmiyetten gelen tesirin sathi olduğu ve bunun bir cildan öteye geçmediği iddiası Barthold tarafından dile getirilmiştir. M. Fuad Köprülü ve Abdülkadir İnan da bu görüşe katılmışlardır.⁶¹ Babinger'in yaklaşımı da aynı doğrultudadır. Babinger'e göre; daha on beşinci yüzyıllarda, Kutadgu Bilig'in telifi zamanlarında olduğu gibi "İslâmiyet, her nevi nasperverâne tamîklerden hali", yüzeysel bir mahiyetteydi. Eski inançlar, halk arasında değişik şekillerde yaşamakta devam ediyordu. Dinin halka anlatımında sade dil kullanımı oldukça etkili oluyordu.⁶² Batılı araştırmacıların dıştan baktıklarını unutmamak kaydıyla Anadolu halkının inanç yapısını incelerken, bu görüşleri de göz önünde bulundurmak gerekir. İnan'a göre de, şamanizm geleneklerinin çoğu, "güya İslâm talimatından imiş gibi" yüzlerce yıldır sürüp gelmiştir.⁶³ Bu görüşün aksine, Dede Korkut kitabında şamanlık izlerinin, İslâmiyet kadar güçlü olmadığını dile getirenler olmuştur.⁶⁴

⁵⁹ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1988), 69. Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, CCC1.

⁶⁰ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 91.

⁶¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, CCLXXXIX.

⁶² Babinger, *Anadoluda İslâmiyet*, 21-22.

⁶³ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 204.

⁶⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, CCLXXV.

Eski gelenekleri yeni dini kimlikleri altında devam ettirmek sadece Türklerde rastlanılan bir durum değildir. Müslüman olan milletler, eski dinlerinin bakiyesi olan bazı hususları yeni dinlerine taşımışlardır. Bu kapsamda Câhiliye devrine ait bir takım gelenek, inanç ve ibadetlerin İslâm dini içerisinde yaşamaya devam ettiğini biliyoruz. Örneğin Kâbe'yi tavaf etmek putperestlerin dinî âdetlerindendi yani cahilî bir sünnettir. Araplar; Kâbe'ye saygı duyar, orada ibadet yapar, tazimde bulunur ve dua ederlerdi. Esas itibarıyla bu hususlar, Hz.İbrahim ve Hz.İsmâil zamanlarının âdet ve geleneklerini devam ettiren kimselerdi. Kâbe'ye saygı, tavaf, hac, umre, Arafat'ta ve Müzdelife'de vakfe, kurban sunmak, hac ve umre esnasında telbiye getirmek gibi hususlar Arapların önem verdikleri ibadetleri arasında yer almaktadır.⁶⁵ Sayılan hususların tamamı İslâm inanç ve ibadetleri arasında da yer almış ancak bazılarında bir takım değişiklikler yapılmıştır. Bu doğrultuda Kâbe putlardan arındırılmış ve çıplak olarak tavafı kaldırılmıştır. Diğer yandan putlara tapmak, Allah'tan başkasından yardım dilemek, onlara kurban sunmak gibi şirke delâlet eden uygulamaların tamamı kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Hatta Kur'an-ı Kerim'de, Allah'a eş koşma affedilmeyecek günah olarak zikredilmiştir.⁶⁶ Her ne kadar yasaklanmış olsalar da bazen eskiye ait olan hususların inananların hayatında sorunlara neden olduklarını biliyoruz. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de üstünlüğün takvada olduğu vurgulanıp⁶⁷ soya bağlı övünmenin yasaklanmasına, Hz. Muhammed'in, annesinin siyahiliğinden dolayı Bilal-i Habeşî'yi aşağılamasına öfkelenerek Ebû Zerr'i "Sen, hâlâ kendisinde câhiliye anlayışı bulunan bir kimsesin"⁶⁸ diye uyarmasına rağmen ümmet arasında zaman zaman kabilecilik mihverli problemler gündeme gelebilmiştir.⁶⁹ Türklerde ise Şamanizm gelenekle-

⁶⁵ Kelbi, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Düşüngen Bilgin (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 40. Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları*, 150.

⁶⁶ en-Nisâ 4/116.

⁶⁷ el-Hucurât 49/13.

⁶⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İman", 22; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, "Eyman", 38.

⁶⁹ Mehmed Said Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik HİLAFETİN KUREYŞİLİĞİ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 / 1 (Nisan 1979), 121-213

rinin çoğu, İslâm öğretisiymiş gibi varlığını sürdürmüştür.⁷⁰ Maverâünehir ve Horasan Müslümanları bozkırlarda yaşayan soydaşlarını “müşrik” olarak görmüşlerdir. Kazak Müslümanları eski geleneklerini devam ettirdiklerinden, Horasan uleması tarafından müşrik sayılmışlardır.⁷¹ Yine Müslüman olan Karluklar Sultan Sencer devrinde Semerkant civarına geldiklerinde giysileri, âdetleri ve hayat tarzlarından dolayı müşrik olarak görülmüşlerdir.⁷² Burada da açıkça görüleceği üzere aslında bir inanç ya da âdetin İslâm dini bünyesinde devam edip etmemesinin ölçüsü itikâdî esaslarla olan münasebetine bağlıdır. Diğer yandan çıkış noktası olarak geleneğe ait olan unsurlara hiçbir zaman için dinîlik kisvesi kazandırılmaması önem arz etmektedir.

Önceki satırlarda kısmen değinildiği üzere eski Türk kültürünün etkilerinin en çarpıcı örneklerini Türklerin Müslüman olmalarından sonra yazılan Kutadgu Bilig ve Dede Korkut Hikâyeleri gibi eserlerde bulmak mümkündür. Örneğin ünlü eserinde Türk hükümdarlarınca ideal devlet sisteminin ne olduğundan bahseden Yusuf Has Hacib, muskacı ve üfürükçülerin toplum için gerekli olduğundan bahseder ki bunlar şamanların temel fonksiyonlarından. Ünlü eserinde tabiilerle ilgili olması gereken münasebeti ortaya koyduktan sonra, efsuncularla ilgili olarak bazı öğütlerde bulunur. Bu öğütlere göre, doktorlardan sonra büyücüler gelir; cin kaynaklı olan rahatsızlıkları bunlar tedavi eder. Dolayısıyla bunlarla tanışmak ve güzel muamelede bulunmak, cin ve perilerden kaynaklanan hastalıkları efsunculara okutmak lazımdır.⁷³ Cinlerin insanlarla olan münasebeti Müslüman âlimler tarafından da tartışılmış bunlardan bir kısmı böyle bir münasebeti kabul etmezken diğer bir kısmı ise bunun mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Cinlerin insanlar üzerinde tesir icra edebileceği inancı sonucunda manası anlaşılmayan “havas” ve “azâim” türü metinler bu etkilerden kurtulmak niyetiyle kullanılmaya başlanmış ancak ulemanın ekseriyeti bu tasalluttan kurtulmak için Kur’an kıraati dışında başka

⁷⁰ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 204.

⁷¹ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 206.

⁷² İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, 20.

⁷³ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: TTKY, 1959), 315.

bir hususu hoş görmemişlerdir. Sözü edilen havas ve azâim türü uygulamalar daha çok İslâm öncesi kültürlerin etkisiyle toplum arasındaki yerlerini korumuşlardır.⁷⁴ Tartışmalar bir yana bugün için konu sihir, büyü, ruh çağırma ve cinlerden kurtulma gibi adlarla güncelliğini korumaktadır. İslâm düşüncesinde sihir, büyü ve kehanet gibi uğraşlar yasaklanmasına rağmen⁷⁵ geniş halk kitleleri bu tür uygulamalardan şifa bulmak ümidiyle, çoğu zaman da İslâm diniyle ilmihal derecesinde de olsa bilgi sahibi olmayan kişilerin kapısında sıraya girebilmektedir. Elbette bu tür uğraşları meslek edinen insanlar sadece Müslümanlar arasında görülüyor. Farklı topluluklarda benzer manzaralara şahit olmak mümkündür. Bizim burada dinî bilgi seviyelerine atıfta bulunmamızın nedeni başvuru alan insanların, dinî bir boyutu olan hoca ünvanını kullanıyor olmalarından dolayıdır.

1.3. Ahmed Yesevî

Türklerin İslâm anlayışında belirgin tesirleri olan Ahmet Yesevî'nin menkıbevî hayatı oldukça ilginçtir. Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönem, Türklerin İslâm'ı kabulünden yaklaşık dört asır sonraki devredir. Anlatılanlara bakılırsa Hz. Muhammed'in manevî işaretleriyle ashabdan Şeyh Baba Arslan, Ahmed Yesevî'yi irşad için yüzlerce sene yaşamış ve Hz. Muhammed'den aldığı irşad görevini yerine getirerek Yesevî'yi irşad etmiştir. Yesevî, daha küçüklüğünde Hızır'ın delâletine mazhar olmuştur.⁷⁶ Ahmed Yesevî'nin tesirleri öldükten sonra daha da yaygınlaşmış, etki gücünü ve alanını genişletmiştir. Örneğin; Timur, Buhara'ya gitmeye karar verir ve Hızır ile yola çıkar, yolda Türkistan'a uğrar. Bu sırada Ahmed Yesevî, Timur'un rüyasına girerek " Ey yiğit, çabuk Buhara'ya git! İnşallah oradaki şahın ölümü senin elindedir. Senin başından çok şeyler geçse gerektir. Bütün Buhara halkı zaten seni beklemektedir." der. Timur uyandığında Allah'a şükreder ve Türkistan'ın hâkimi Nogaybak Han'a, Ahmed Yesevî'nin kabrine âsitâne yaptırması için para ve talimat verir.

⁷⁴ Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/9.

⁷⁵ el-Bakara 2/102.

⁷⁶ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 28 vd.

Yine Timur'un, Yıldırım Bayezid ile savaşmak üzere Anadolu üzerine sefere çıktığı zaman Yesevî'nin makamından tefe'ül⁷⁷ ettiği belirtilmektedir.⁷⁸ Bunlar Ahmed Yesevî hakkında anlatılanların cüzî bir kısmıdır. Onun daha çocukluk devresinde iken Hz. Peygamber'in gönderdiği hurmayı getiren Arslan Baba'yı tanıyıp "Emanetimi ver!" diye seslenerek kerametler gösterdiği anlatılanlar arasındadır.⁷⁹ Burada anlatılanlar belki de daha çok halkın Yesevî algıları bakımından önemlidir. Şüphesiz Ahmed Yesevî için anlatılanların önemli bir bölümünün gerçeklerle alakası yoktur. Halk arasında şöhreti yayılan insanlar için bu neredeyse olağan bir durumdur. Halk bu insanlar için daha onun ölümünden önce menkıbeler anlatmaya başlar ve bunlar zaman geçtikçe zenginleşir. Sonunda bu şahsın gerçek kimliğini tayin neredeyse imkânsız hale gelir.⁸⁰ Ancak Yesevî hakkında anlatılanlar doğru olmasa da insanların zihni yapılarının tahlili için önemli bilgiler içerirler. Gerçek şudur ki Ahmed Yesevî devrin İslâm algısında çok önemli bir rol oynamış ve İslâm'ı halkın anlayacağı bir dil ile anlatmaya çalışmış; gördüğü yanlışlıklara, sapmalara çeşitli şekillerde dikkat çekmiştir. Nitekim Yesevî, ilmiyle âmil olan âlimlerin önemine dikkat çekmiş ve aynı zamanda yanlış yolda gördüğü tarikat mensuplarını da dizeleriyle uyarmıştır. Yesevî'nin kişiliği, dinî ve tasavvufî anlayışı vs. farklı çalışmaların konularıdır ki bu alanlarda birçok

450

OMÜİFD

⁷⁷ Tefe'ül, bir şeyi uğur saymak ve hayra yormak olup daha çok gelecekle ilgili iyimser beklentileri dile getirir.

⁷⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 41. Köprülü bu olay ile ilgili aynı sayfa 39. dipnotta, Hucend'li Kadı Mahdum Nebi Can Hâtif tarafından Türkçe'ye çevrilen, *Vâkıât-ı Timur*, Taşkend, 1308' den naklen şu bilgiyi verir: " Rûm dârül mülküne teveccüh ettiğim zaman, Hz. Şeyh Yesevi Makâmât'ından tefe'ül ettim. Bu beşâreti buldum ki her ne zaman müşkilâta uğrarsanız bu rubâî'yi okuyunuz:

Yeldâ giceni şem-i şebistân itkân
Bir lâhzada alemni gülîstân itkân
Bes müşkil işim tüşübdür âsân itkân
Ey barçanı müşkilini âsân itkân.

Ben bu rubâî'yi hıfzettim. Kayser-i Rum askeriyile karşılaştığımda bunu yetmiş defa okudum, zafer hâsıl oldu." Köprülü Timur'un rüyasında, Yesevî'yi görmesi olayının geçtiği "Risale-i Tevârih-i Bulgarıye" isimli eserin hurafelerle dolu olduğunu da, bibliyografya kısmında beyan eder.

⁷⁹ Hüseyin Çelikcan, "Türk-İslam Kucaklaşması Hoca Ahmed Yesevî ve Bilinmesi Gereken Gerçekler", *Türk Yurdu Dergisi* 14/88 (Aralık 1994),370.

⁸⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 27 vd.

çalışma mevcuttur. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz konu Ahmed Yesevî'nin kendisi değil halkın zihninde yer tutmuş olan Ahmed Yesevî'dir. Bu yönüyle halkın İslâm algısında Yesevî'nin yer yer beşerüstü özelliklerle bezenen menkıbevi hayatının oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Menkıbevi İslâm anlayışı ve bazı insanlara beşerüstü nitelikler atfetme Türkler arasında oldukça yaygındır. Konumuz açısından Kırgızlar'ın Manas destanında da ilginç örnekler vardır. Destanlar ulusların yazı öncesi çağlarında oluşmuş eserlerdir. O dönemlerde hem yaratılışları, dönüşümleri, toplumların tanrı ve çeşitli varlıklara ait inançlarını hem de toplumun geçmişine ait bilgileri destanlarda bulmak mümkündür.⁸¹ Destanlar olağanüstü bir üslupla olsa da ulusların hayat anlayış ve yaşayışları hakkında çok önemli bilgiler verirler. Bu bakımdan destan milli kültür değerlerinin bir hazinesi, millî ve sosyal hayatın geniş bir tablosu demektir.⁸² Destanlar bir milleti millet yapan bütün unsurları barındırır. "Bu yüzden destanlar, milletlerin birinci sırada düşünülen kaynaklarıdır."⁸³ Manas destanında ise Kırgızların gelenek ve göreneklerini, törelerini, inanışlarını, başka milletlerle olan ilişkilerini, masallarını ve ahlâk anlayışlarını bulmak mümkündür.⁸⁴

Adı dört büyük peygamber tarafından konulan, iki defa ölüp dirilen üçüncüsünde ise kalıcı olarak ölen Manas,⁸⁵ Kalmuklar'la bir savaş yapar, onları mağlup eder, dönüş yolunda Kalmuklar'a casus olarak gönderilip daha sonra ihanet ederek karşı tarafa geçen Gökçeğöz ile karşılaşır ve Gökçeğöz, kırk adamıyla beraber Manas'ı zehirler. "Kırk yiğit ölür. Manas'ı, karısı Kanıkey kurtarır. Mekke'den erenler gelir, Kanıkey'e yardım ederler. Manas; iyi olur olmaz Mekke'ye gider, dua edip Tanrı'ya yalva-

⁸¹ Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1988), 36.

⁸² Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 5.

⁸³ Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Karşılaştırmalı Türk Destanları* (İstanbul: Akran Yayıncılık, 1990), 7.

⁸⁴ Sepetçioğlu, *Karşılaştırmalı Türk Destanları*, 138.

⁸⁵ Tuncer Gülensoy; "Manas Destanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/557.

arak kırk yiğidin dirilmesini sağlar.”⁸⁶ Manas öldüğünde hanımı Kanıkey hamiledir. Bu hamilelikten bir erkek çocuk dünyaya gelir. Kanıkey zahmetli bir yolculuktan sonra babası Temir Han’ın yanına varır. Şölenler düzenlenir, bütün il halkı toplanır, fakat çocuğa isim bulunamaz. “Ansızın nereden geldiği bilinmeyen aksakallı bir ihtiyar görünür. Uzun uzun dualar eder; Temir Han’ın torununa Semetey adını verir.”⁸⁷

Manas destanında İslâmi unsurlarla Türk geleneklerinin beraber anlatıldığı yerler iki kültürün görünümü açısından önemlidir. Semetey, babası Manas’ın kabrini ziyarete karar verir. Annesi ve eşi bu ziyarete karşı çıkmasına rağmen Semetey bunda ısrar eder. Bunun üzerine annesi “O Semetey, biraz dur! Beni dinlemeden gitmek istiyorsan önce akşam namazını kıl, sonra akboz (kır) kısırağını kurban kes, kestiğin yerde pişir. Kaynayan kazanda köpük peyda olursa, babanın dirildiği (razı olup sevindiği) demektir. Kazanda kara kan görülürse han babanın ölmesi (razı olmaması) demektir. Bu hali gördükten sonra “Vay, babacığım!” diye bağır ve eve doğru gel.” Semetey denilenleri yapar, et kaynatılırken kazanda köpük yerine kara kan oluşur, annesi ve eşi, Manas’ın kurbanlığı kabul etmediğini anlayıp ağlarlar. Bütün bunlara rağmen yoluna devam eden Semetey bu yolculuk sırasında öldürülür.⁸⁸ Elbette burada zikredilenler bir destandan alınmadır. Olağanüstü bir yöntemle anlatılmıştır. İlmî yöntemlerle değerlendirildiğinde Kırgızlar hakkında birçok faydalı bilgi elde edilebilir. Ancak bunları okuyan ya da anlatanların sadece erbabı ile sınırlı kalmayacağı hatta halkın bunları daha çok sahipleneceği düşünülürse akidevî açıdan işin düşündürücü yanı ortaya çıkar. Anlatılan hususlardan bazılarının gerçek manada kabul edildiği takdirde sahibini şirke kadar götürebileceği ise aşikârdır. Burada eski ve yeni inanç ve ibadetler birbirine nüfuz etmiştir. Namaz ibadetinden sonra kurban kesilir. Ancak kesilen kurban Manas içindir ve kabul edip etmemek onun uhdesindedir. Gerçekte ise Manas’ın toplumdaki statüsü ne olursa olsun neticede hem ölüdür hem de bir insandır. Yani hiçbir şekilde kurban su-

⁸⁶ Sepetçioğlu, *Karşılaştırmalı Türk Destanları*,141.

⁸⁷ Sepetçioğlu, *Karşılaştırmalı Türk Destanları*,142.

⁸⁸ Abdülkadir İnan (çev.), *Manas Destanı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985), 209-210.

nulacak biri değildir. Nitekim “De ki: Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.”⁸⁹ âyetinden de açıkça anlaşılacağı üzere İslâm’da bütün ibadetler sadece Allah için yapılmakta olup kabul edip etmemek de yalnızca O’na mahsustur.

Konuya açıklık getirmesi bakımından Türklerin kurban ibâdeti anlayışlarına bakmakta fayda var. Türkler, Tanrıların en yücesi olarak kabul edilen Gök Tanrı’ya şükran duygusu ifadesi olarak “Beyaz Yaratıcı” diye adlandırılan ve büyük varlık, iyi ruh diye bilinen yaratıcıyı ve Han Ülgen’i anmak için kurban keserlerdi. “Karanlık Âlemin Tanrısı” diye bilinen Erlik Han’ın vereceği kötülüklerden kurtulmak; ölmüş büyüklere tazim, atalara saygı belirtisi olarak, Yer-Su diye adlandırılan, dağlar, ırmaqlar, göller gibi kutsal olarak bilinen varlıklardan ruh, tanrı sıfatıyla yardım ummak için de kurban kesilirdi. Yine boyların meydana getirdikleri obaların tamamlanışında kutsal yer belirtisi olarak, obalarda yapılan şaman ayinlerini kutlamak; kutsal olarak bilinen orman ve ağaçlara saygı göstermek ve herhangi bir isteğin tahakkuku öncesinde ve sonrasında Tanrı’ya şükran duygusunun ifadesi olarak kurban sunarlardı.⁹⁰ Bugün baktığımızda İslâm’da meşru olarak görülen kurban kesmenin dışında birçok kurban çeşidine rastlanır. Bunları eski kurban anlayışının bir devamı olarak görmek mümkündür.

Elbette kurban kesme sadece eski Türk inancına has bir ibadet değildir. Hemen bütün dinlerde kurban kesme dinlerin temel unsurları arasında yerini almıştır. Mekkeli müşrikler; çeşitli vesilelerle Kâbe’de ve diğer bazı yerlerde hatta Mekke dışında bulunan putların yanında putlara bağlılıklarını sunmak üzere kurban keser, kanlarını putların üzerine döker, etlerini hayvanlara bırakırlardı. Ölülerin mezarında ya da cinlerden kurtulmak için de kurban kesilirdi. Kur’an bu tür kurban kesimlerini

⁸⁹ el-En’am 6/162.

⁹⁰ Hasan Köksal, “Eski Türk Toplumunda Kutsal Değerler ve Kurban Kavramı”, *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler*, Haz. Feyzi Halıcı (Ankara: Güven Matbaası, 1985), 1/527. Nilgün Çıblak, “Mersin’de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri”, *TÜBİAR-XVII* (Bahar 2005),159.

yasaklamış⁹¹ ve üzerlerine Allah'ın adı anılmadan kesilen kurbanların etlerinden yenilmesini büyük günah olarak nitelemiş bunun şeytanların telkini olduğunu, şeytanların telkinlerine uyulduğu takdirde ise şirk koşulmuş olacağını söyleyerek⁹² İbrâhimî geleneğe uygun olan kurban anlayışını getirmiştir.⁹³ Aslında bazen insanlar, Allah'a inandıklarını beyan etmekle beraber kurban kesmede de görüldüğü üzere O'na has olması gereken vasıfları başkalarına da verdiklerinden Kur'an tarafından "Onların çoğu ortak koşmadan Allah'a iman etmezler."⁹⁴ âyetiyle müşrik olarak nitelendirilmişlerdir.

1.4. Baba İshak

Konumuz açısından toplumun Baba İshak algısı da önemlidir. 13. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Baba İshak'ın toplum arasındaki statüsü oldukça ilgi çekicidir. Önceleri kendisinin bir veli olduğunu iddia eden Baba İshak, daha sonra peygamberliğini ilan etmiş halk da buna inanarak "La ilahe illallah. Baba veli Allah" diye onu yüceltirken daha sonraları "La ilahe illallah, Baba Resûl Allah" diyerek onun risaletini, kendileri yönünden tescil etmişlerdir.⁹⁵ Baba İshak'ın fikirleri sonunda bir ayaklanmaya kadar varmıştır. Baba İshak, Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından gönderilen ikinci birlik tarafından yenilgiye uğratılıp Amasya'da yakalanarak idam edilmiş ise de taraftarları onun ölmeyeceğini ifade ederek savaşa devam etmişlerdir.⁹⁶

Anadolu'da yüzlerce ayaklanma olmuştur. Bu yönüyle Baba İshak ayaklanması onların büyüklerinden de olsa yine de sıradan bir ayaklanma olarak değerlendirilebilir. Ancak İslâm dinine inananlar, Hz. Muhammed'den sonra bir peygamberin gelmeyeceğini bilir ve ona iman

⁹¹ el-Bakara 2/173, el-Mâide 5/3, el-En'âm 6/145, en-Nahl 16/115.

⁹² el-En'âm 6/121.

⁹³ Ali Bardakoğlu, "İslâm'da Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436.

⁹⁴ Yûsuf 12/106.

⁹⁵ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971), 420-424.

⁹⁶ İsmet Kayaoğlu, "Mevlâna'nın Çağdaşı Derviş Tarikatlar Babalar Kalenderîler Ve Diğerleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 148.

eder. Böyle olması gerekmesine rağmen kim ve unvanı ne olursa olsun birinin peygamber sıfatıyla bir ayaklanma başlatması ve en ilgi çekici yönü de kendisine Müslümanlar arasından küçümsenemeyecek sayıda taraftar bulması, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir husustur. Müntesipleri Baba İshak'ı peygamber olarak görmekle de kalmamış, onun ölmediğini iddia etmek suretiyle kendisine beşerüstü bir statü vermişlerdir. Açıktır ki İslâm akaidine göre bu vasıf Allah'tan başkasına verilemez. Baba İshak'a Allah'ın elçisi denilmiş olsa da, onu bir mütenebbi değil; aşırı inançları ile yeni şartlara göre ortaya çıkmış ve İslâm memleketinde haddi aşmış aşırı bir Türk şamanı olarak değerlendirenler de olmuştur.⁹⁷

Kaynaklarda Türkler'e ait eski kültür kalıntılarının, yeni kabul edilen din içerisinde nasıl varlığını sürdürdüğüne dair bol miktarda malumat vardır.⁹⁸ Yukarıda temas edilenlerin dışında örnek olması bakımından bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: efsun, tılsım, mavi boncuk, geyik boynuzu, koç kafası, at nalı, çok yaşamaları için çocuklara Yaşar, Durmuş, Satı gibi adlar vermek...⁹⁹

2. Hıristiyan Tesirler

Türklerin Anadolu'ya kendi öz kültürlerinin yanında farklı kültürel tesirlerle geldiklerini belirtmiş, ayrıca burada bir de Hıristiyan ve yerli unsurlarla karşılaştıklarından söz etmiştik. Hıristiyanların en belirgin tesirleri mezar ziyaretlerinde ve buralarda gerçekleştirilen davranışlarda olmuştur. Eski Türk inançlarının saikiyle özel bir görünüm alan evliya kültürü, Hıristiyanlığa ait azizler kültüründen de etkilenmiş olup günümüzde her ikisi de Anadolu'da canlılığını sürdürmektedir.

Orta Çağ boyunca Batı Hıristiyanlığı, her kuşakta rastlanabilen sözleri geniş uygulama alanı bulmasa bile, her yerde kanun sayılan kadın ve erkek azizler yetiştirmiştir. Bu durum Uzak Doğu dinleri ve Doğu Kilisesi

⁹⁷ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 425.

⁹⁸ Mesela bak. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*.

⁹⁹ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 207. Celaleddin Vatandaş, *Vahiyden Kültüre* (İstanbul: Pınar Yayınları), 46.

için de geçerlidir. Bunların, insanlığın bozulmaya giden yönünü kontrol altına alıp “akıntıya karşı” bir hareket oluşturmak ya da var olan bu hareketi hızlandırmak için ortaya çıktığını düşünenler vardır. Bu düşünüşe göre azizler, “yaratılışın merkezkaç eğilimlerini önlemek için merkezci bir ivme hazırlamak ve onu korumak, kısacası dinin işlevini en iyi şekilde yerine getirebileceği bir ortam hazırlamak” için vardır. Azizler dindir. Çünkü “akıntıya karşı olan” her şeyi onlar harekete geçirir. Manastırlarda kalan bazı kadın ve erkekler yoğun bir şekilde dinî hayatlarını yaşayarak, bayram ya da özel günler nedeniyle çevrelerinde öyle bir hava oluştururlardı ki bir şekilde bu cazibeye kapılmamak mümkün değildi.¹⁰⁰ Martin Lings’e göre dinlerde azizlerin bulunması dinlerin ortak yanlarındanır. Bütün gerçek dinlerin kurucularından başka azizleri, ulu kişileri de vardır. St. Augustine, St. Bernard, St. Catharina ve St. Terasa bunlardan yalnızca birkaçıdır. Vücutta çıkan ve her nesilden en az bir ya da iki Hıristiyan velide görülen haça benzer yaralar (stigmata) da ulu kişilerin delillerindendir.¹⁰¹

456

OMÜİFD

Türkiye’de yaygın olarak rastlanan mezarlara aşırı bağlılık ve orarlardan medet umma gibi inanç ve ritüeller üzerinde Hint etkisi görülmesine rağmen, bu tür davranışların daha çok ilk dönem efsane ve halk inançlarından, özellikle eski Hıristiyanlardan geçmiş olduğu söylenebilir. Orta Çağ Hıristiyanlarının adım başına bir savmaa’ları¹⁰² ve her şehirde bir velileri bulunuyordu. İnsanlar, velileri ziyaret etmek ve bu tür kutsal kabul edilen yerlere adak vermekle bağışlanacaklarına inanıyorlardı.¹⁰³ İnsanlar kendilerinde olmadığını ve ancak bazı şahıs veya varlıklarda bulunduğunu düşündüğü manevi güçlerden nasiplenme isteklerinden dolayı belirli yerleri ziyaret ederler. Bu yöneliş sadece belirli uluslar ya da belli dinlere has değildir.

¹⁰⁰ Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Nabi Avcı-Ufuk Uyan (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991), 65.

¹⁰¹ Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, 74.

¹⁰² Savmaa: Tekke, özel tapınak, Hıristiyan rahiplerinin halktan uzaklaşması ve inzivasi için tesis edilmiş hücre.

¹⁰³ Mehmed Şemsetdin Günaltay, *Hurafeler ve İslâm Gerçeği*, haz. Ahmet Gökbel (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 283.

Mezarlarda medfun şahıslardan medet umma Anadolu'da Müslümanlar arasında da kendine yer bulmuştur. Genellikle sünnilik dışında kalan bazı oluşumlar; bu eski kültürleri, kendilerini daha çabuk benimsetebilmek için İslâmîleştirmeye çalışmışlar, böylece "Ürgüp yöresindeki Aya Haralambos kültürü, Hacı Bektaş Kültüyle özdeşleşmiş; Aya Teodoros'un ki, Baba İlyas; Aya Yorgi'ninki ise Hızır-İlyas kültürleriyle birleşmiştir.¹⁰⁴ Bu etkileşimin sonunda da her iki tarafın birden kabullendiği, Hasluck'un "iki taraflı perestîşgâhlar"¹⁰⁵ dediği, Anadolu'da Müslüman ve Hıristiyan halk tarafından ortaklaşa ziyaret edilen mekânlar zuhur etmiş oldu.¹⁰⁶ Burada Aksaray'a bağlı Gökçe köyünde kilise mimarisi şeklinde inşa edilmiş olup türbe olarak düzenlenen, Hıristiyanlar tarafından burada medfun kişinin Aziz Mamus, Müslümanlarca da Şammas (Şambaz) Baba olduğuna inanılan ve her iki dinden insanların ziyaret edip dileklerde bulunduğu mekândan bahsetmek yerinde olacaktır. Mezkûr mekânda Hıristiyanların yaktığı mumlar ile Müslümanların kullandığı sarık, tespih, yeşil örtü ve Kur'an-ı Kerim'in bir arada bulunması üzerinde durulması gereken bir husustur. Daha ilginç olan ise, Şammas Baba'nın bölgede yaşamış Müslüman bir ermiş olduğuna ve bu kişinin gündüzleri Hıristiyanlara, akşamları ise Müslümanlara ders verdiğine inanılması ve bu inancın rivayet şeklinde dillerde dolaşmasıdır.¹⁰⁷ Akıl hastası olup burada bir müddet kaldığında şifa bulunduğu inanılan ve kurban sunulan bu yerlerin itikadî açıdan değerlendirilmesi gerekir. Yapıda medfun şahsın Hıristiyan mı yoksa Müslüman mı olduğu farklı bir konu olmakla birlikte, buradan beklentilerin tevhid inancıyla bir arada bulunmasının mümkün olmadığı zahirdir. Günümüzde türbe gibi bazı yerleri ziyaret etmenin ruh sağlığı yönünden üzerinde durulmaktadır.¹⁰⁸ Bu bağlamda ibret alma ya da terapi amacıyla bazı yerlerin ziyaret edilmesinde

¹⁰⁴ Ocak, "Anadolu", 3/115.

¹⁰⁵ Frederick William Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 52.

¹⁰⁶ Ocak, "Anadolu", 3/115.

¹⁰⁷ Sabah, "Hristiyan azizi mi Müslüman evliya mı?" (22.12.2012), <https://www.sabah.com.tr>

¹⁰⁸ Deniz Canel Çınarbaş, "İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye'de Yerel Sağlık Yöntemleri Bağlamında Türbe ve Hoca Ziyaretleri", *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi* 2 / 1 (Mart 2015), 28.

her hangi bir sakınca olmamakla beraber, zaman zaman bu mekânlara yapılan ziyaretler esnasında, ifade edilen iki amacın dışına çıkan ve dinî açıdan tasvip edilemeyecek eylemler de müşahade edilmektedir.

Burada İslâm dininin ziyaret konusuna bakışını hatırlatmak yerinde olacaktır. Kur'an-ı Kerim, kabirleri ziyaretle ilgili, "Çoklukla öğünmek, kabirlere gidip ziyaret edecek kadar sizi oyaladı."¹⁰⁹ diyerek bunu tenkit eder. Hadislerde ise bu ziyaretler sırasında görülen davranışlar ve takınılan tavırlardan dolayı önceleri yasaklanmış daha sonraları ise şartlar müsait olunca kabir ziyaretine müsaade edilmiştir. "Sizi kabirleri ziyaret etmekten menetmiştim; şimdi artık oraları ziyaret ediniz."¹¹⁰ Mekân olarak ise İslâm âlimleri sağlam olduğu hususunda ittifak halinde oldukları "şeddü'r-rah" hadisi¹¹¹ doğrultusunda Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'nın haricinde bir yeri ziyaret için yola çıkılmasını uygun görmemişlerdir.¹¹² Gazzâlî aynı görüşte değildir. O; bu üç mekânın dışında peygamberlerin, ashabın, tâbiûnun, ulemânın ve evliyânın mezarlarını ziyaret için yolculuk yapmanın da caiz olduğu kanaatindedir. Gazzâlî'ye göre sağlığında ziyaretinde bereket umulan her kes öldükten sonra da ziyaret edilir, ancak dirileri ziyaret daha makbuldür.¹¹³ Bugün Anadolu'da görülen durum ise daha giriftir. Ziyaret yerlerinin çeşitliliği, sayıları ve buralara gelen ziyaretçilerin bir kısmının beklentilerini Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler içinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Zira buraya gelen insanların önemli bir kısmı, medfun zata dua etmek için geldiğini belirtmekle beraber bu mekânlara dilekte bulunmak,¹¹⁴ dilek dilemek kadar yaygın olmasa da çeşitli amaçlarla kurban sunmak¹¹⁵ ve benzeri tutumlarla İslâm itikadıyla bir arada olamayacak davranışlarda bulunabilmektedir. Bu mekânların ziyaret edilip edi-

¹⁰⁹ et-Tekâsür 102/1-2.

¹¹⁰ Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, "Cenâ'iz", 106.

¹¹¹ Buhârî, "Salât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1; "Savm" 67. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 415, 511-513.

¹¹² Yaşar Kandemir, "Ziyaret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/496-497.

¹¹³ Gazzâlî, *İhyâ ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1973), 2/629.

¹¹⁴ Pehlivan, *Ölüm ve Sonrasına Ait Günümüz Halk İnançlarının Teolojik Alt Yapısı*, 196.

¹¹⁵ Nilgün Çıblak, "Mersin'de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri", 160.

lemeyeceğini tartışmalı hale getiren de esasında bu tür davranışlardır. Ancak bu tür davranışların halkın bilinçlendirilmesiyle zamanla azalacağı düşünülebilir. Zira yapılan bir çalışmada yılda yaklaşık iki yüz elli bin insanın ziyaret ettiği Şeyh Edebalı Türbesi'nde, "gözle görülür bâtil inanca" rastlanılmadığı ifade edilerek bunun nedeninin Diyanet İşleri Başkanlığı ya da müftülük tarafından, yapılmaması gereken bid'at davranışlarla ilgili asılan uyarıcı yazılar olduğu gösterilmektedir.¹¹⁶

Bazen çıkış noktası itibariyle masum duygularla başlayan bir nesne ya da kişiyi fazla sevme; İslâm'ın şiddetle karşı çıktığı, Batı'da "idolatri / paganizm", İslâmî literatürde ise "veseniyeye" olarak isimlendirilen, Yahudilik, Hıristiyanlık¹¹⁷ ve İslâm tarafından¹¹⁸ kesin bir dille yasaklanan putlara tapınmaya, bir başka ifadeyle Allah'a eş koşmaya kadar varabilmektedir. İslâm kaynakları genel olarak puta tapınmanın Hz. Nuh devrinde başladığını kabul ederler.¹¹⁹ Kur'an-ı Kerim'de konunun bu yönüne vurgu yapılarak "İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah'ı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler."¹²⁰ buyurulmuştur. Âyetten de anlaşılacağı üzere Allah'ın dışındakilere duyulan aşırı sevgi zamanla onların insanlar nezdinde ilah olarak kabul edilmesine kadar gitmiştir. Sevginin en üst mertebesiyle sevilen, her ne olursa olsun ma'bud edinilmiş demektir. İnsanların edindikleri mabudların sayılarını vermek ya da adlarını saymak mümkün değildir. Allah'a ortak koşulan şey bazen bir taş, ağaç; bazen bir melek, bazen bir kral, kahraman veya dinî misyon üstlenmiş bir kişi olabilir. Tevhid inancı açısından değerlendirildiğinde şirk koşma aslında insanlığın en büyük problemidir. Biraz

¹¹⁶ Emre Yılmaz, "Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri: Bilecik Örneği" *Mediterranean Journal of Humanities* (Kasım 2016), 539.

¹¹⁷ Ahmet Güç, "Putperestlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 365.

¹¹⁸ Kur'an-ı Kerim'de putlara tapınma şirk, bunu yapanlar ise müşrik olarak adlandırılmış ve çeşitli vesilelerle birçok yerde konu üzerinde durulmuştur. Bak. en-Nisâ 4/48, 116. el-Mâide 5/76. el-En'âm 6/71. Yûnus 10/18, 106. Tâhâ 20/89. el-Enbiyâ 21/66. el-Hac 22/12. el-Furkân 25/55. Lokmân 31/13.

¹¹⁹ Güç, "Putperestlik", 34/ 365.

¹²⁰ el-Bakara 2/165.

önce de belirtildiği gibi aşırı sevgi beslenenin kim ya da ne olduğu hiç önemli değildir. Nebi ve veliler de buna dâhildir. Müslümanlar arasında dindarlık adına bu tür yanlış yollara sapanlar olduğunu görmek neredeyse olağanlaşmıştır.¹²¹ Gerçekte ise Müslümanlar sevdiklerini Allah için severler. Ama hiçbir yaratığı Allah'ı sever gibi sevmezler. Zira yaratılanları Allah için sevmek imanın, Allah'ı sever gibi sevmek ise şirkin tezahürüdür. Hıristiyanların Hz. İsa'ya olan sevgilerinin sonunda Hz. İsa'yı ma'bud derecesine yükselttiğini hatırdan çıkarmamak gerekir.¹²² Adı, unvanı ne olursa olsun mahlûkata olağan dışı vasıflar yüklenince ilahlık makamına yükseltilmiş olur. Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin Hz. Peygamber'den olağan dışı isteklerde bulunmaları hatırlatılarak şöyle buyurulmuştur. "Dediler ki: "Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri şöyle karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız." De ki: "Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer-peygamberim."¹²³ İstenilen hususların yerine getirilmesi bir beşerin gücü dâhilinde olan şeyler değildir. Bunlardan bir kısmı ancak mucize kabilinden olabilir ki mucize göstermek de salt peygamberlerin iradesiyle gerçekleşmez. İnanmayanların peygamberlerden benzer isteklerde bulunmalarına ve bu isteklerin yerine getirilse bile inanmayacaklarına Kur'an-ı Kerim'de çeşitli yerlerde temas edilmiştir. Hz. Şuayb'ın kavmi, "Eğer doğrulardan isen üzerimize gökten bir parça yağdır."¹²⁴ demişlerdi. Mucize talebinde bulunanlardan çoğunun istekleri yerine gelse bile iman etmeyecekleri ise, "Kendilerine her türlü delil gelse bile, elem veren azabı görmedikçe iman etmezler."¹²⁵ âyetiyle açık olarak ifade edilmiştir.

¹²¹ Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 1/574-576.

¹²² Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 1/574.

¹²³ el-İsrâ 17/90-93.

¹²⁴ eş-Şuarâ 26/187.

¹²⁵ Yûnus 10/96.

Bu doğrultuda Mekke müşriklerinin tarihine bakılacak olursa putların aslında ilk başta tapınmak için değil, bir olayı bir kişiyi ya da bir mekânı hatırlatmak için ihdas edildiği görülür. Araplardan ilk heykel yapanlar bunu tamamen hatıra mahiyetinde yapmışlar ancak sonra gelen kuşaklar, atalarından miras olarak devraldıkları bu yapıtlara cedlerinden çok daha fazla sevgi ve saygı göstermişlerdir. Üçüncü ve dördüncü nesillerde ise olay bambaşka bir veche kazanmış, atalarının sözü edilen yapıtlara yüklemelikleri fonksiyonlar onlara yüklenmiştir. Nihâyetinde atalarının putlarını, Allah ile aralarında bir aracı olarak görerek¹²⁶ putları tavaf etmek, kurban ve sadaka sunmak, hac niyetiyle buldukları mekânları ziyaret edip telbiye getirmek, putlar üzerine yemin etmek gibi çeşitli nedenlerle onlara ibadet etmeye başlayarak¹²⁷ ilahlarının sayılarını artırmışlardır. Nitekim müşriklerin Hz. Peygamber'e itiraz noktalarının birini de çoklu ilah anlayışını terk ederek tevhid inancına davet edilmeleri oluşturmuş "İlahları tek bir ilaha mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!" Onların ileri gelenleri harekete geçip şöyle dediler: "Yolunuzda yürüyün! İlahlarınıza bağlılıkta direnin! İşte (sizden) istenen budur"¹²⁸ diyerek bunu kabul etmeyeceklerini ifade etmişlerdir. Puta tapıcılığın Arabistan'da yayılmasıyla ilgili rivayetlerin sıhhatleri bir yana¹²⁹ açık olan husus şudur ki şirkin kökeninde ifrata varan sevgi, saygı ve korku gibi duyguların sebep olduğu davranışlar bulunmaktadır.

Sonuç

¹²⁶ Kelbî, *Putlar Kitabı*, 69-70. Ayrıca Arabistan'da putların zuhuruyla ilgili olarak bk. İbn Hişam, *Siretu İbn Hişam*, I-II, thk. Mustafa Saka-İbrahim Ebyarî-Abdulhafız Şelebî (Beirut 1955). İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâliüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbîsü İblîs* (Dar'ü İbnü'l-Cevzî, 1410/1990). İbn Kesîr, *el-Bidâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994; Tahir Olgun (Tahirü'l-Mevlevî). *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* nşr. Abdullah Işıklar (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1963). Nadim Macit, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya, 1992).

¹²⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal* 11/1(Ocak-Haziran 2014), 20-23.

¹²⁸ Sâd, 38/5- 6.

¹²⁹ Hüseyin Atay, "İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 88.

Bu makalede Anadolu halkının dinî inanç ve yaşantısında rastlanılan önceki kültürlere ait bazı izlere ve bunların itikadî açıdan değerlendirilmesine çalışılmıştır.

Anadolu konum olarak dünyanın en önemli stratejik bölgelerindedir. Anadolu'nun bu özel konumu dünyanın her bir yanından gerçekleşen göçlere yön vermiş; bu yönüyle de çeşitli din, kültür ve âdetlere sahip kavimler yan yana bulunmuşlardır. Bu topluluklardan Anadolu'ya en son gelen ve tam anlamıyla yerleşen ise Türklerdir. Türklerin eski inançlarının İslâm dini üzerindeki etkileri hususunda farklı anlayışlar mevcuttur. Bazılarına göre Türkler'in sembol şahsiyetlerinden biri olan Dede Korkut Hikâyeleri'nde İslâmiyetten gelen tesirlerin görünüşte kaldığı ve şamanlık kadar etkili olmadığı dile getirilirken bu görüşün aksine şamanlık izlerinin İslâmiyet kadar belirgin olmadığını kabul edenler de vardır. Hangi görüş esas alınırsa alınsın eski dinî ve kültürel değerlerin Müslüman Türkleri etkiledikleri açıktır. Dolayısıyla Anadolu halkının inanç, ibadet ve âdetleri incelenirken Altay, Hıristiyan ve İran tesirleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bunlardan bazıları kısmen daha dar bölgede etkili olurken Hızır-İlyas inanisinde olduğu gibi bazıları ise daha geniş coğrafyaların müşterek değeridir.

462
OMÜİFD

Türklerin Müslümanlığı kabullerinin ilk zamanlarında algılanan ve yaşanan İslâmî modeli ortaya koymak oldukça önemlidir. Ancak en az bunun kadar önemli bir husus ise Türklerin, İslâm dinini kabul etmelerine kadar geçen zaman içerisinde, bölgede İslâm anlayışının aldığı şekildedir. Bir başka cümleyle söylersek; Türkler İslâm dinini kabul etme aşamasında nasıl bir manzarayla karşılaştılar? Bu durumun da dikkate alınması gerekir. Diğer yandan Türklerin ilk baştaki İslâm anlayışının devam ettiğini söylemek de mümkün değildir. O da zamanla değişikliğe uğramış, bunun sonunda da eski yaşantılarından kalma bazı inançsal kabulleri yok olmuştur. Fakat diğer bir kısmı varlıklarını günümüze kadar devam ettirmiştir. Bu eski inançlardan önemli kısmının yok olmuş olması, problemin tamamen çözülmüş olduğu anlamına gelmiyor. Zira aşırılıkların önemli bir kısmı vâcibü'l-vücûd olmasının gereği olarak sadece Allah'a

mahsus olan bazı sıfatların başka varlıklara atfedilmesinden ve dolayısıyla bu güçlere sahip varlıkların rızasını kazanma isteğinden kaynaklanmaktadır.

Baba İshak olayında da açıkça görüleceği üzere halk arasında rastlanılan ve eski inançsal ya da kültürel değerlerden kaynaklanan bazı kabul-ler, akidevî alana tekabül ettiklerinden kişinin İslâm dairesi içinde bulunmasına imkân tanımaz. Dünya hayatının geçiciliği, ölümün hatırlanması ve dua için mezar ziyaretleri yapmakta bir sakınca görülmemekle hatta tavsiye edilmekle beraber buralarda medfun zatların insanüstü özelliklere sahip olduğu varsayılarak bu özelliklerden yararlanma saikiyle ölümlerden isteklerde bulunmak yasaklanmıştır. Bunun dışında sadece geçmişten kalan güzel bir davranış olarak devam eden, dolaylı ya da dolaysız olarak akidevi bir nakısaya sebep olmayan davranışların devamında, bütün sonradan ihdas olanları bid'at sayanların görüşlerini dışarıda bırakırsak dinî açıdan herhangi bir sakınca görülmemektedir. Ancak burada da dikkat edilmesi gereken husus, devam eden bu geleneklerin din yerine konulmaması ve bir şekilde bu âdeti icra etmeyenlerin din adına ayıplanmamasıdır.

Yapılan bazı araştırmalardan hareket ederek, günümüzde varlığını sürdüren ve İslâm düşüncesi açısından olumsuz bir görünüm arz eden inanç ve davranışların, halkın dinî eğitimlerinin niteliğine bağlı olarak azalabileceğini söyleyebiliriz. Bunu yapacak olan ise Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakülteleri ve dinî tedrisatla ilgili olan diğer kurum ve kuruluşlardır.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan. "Türkiye'de yağmur Duası". *AÜDTCFD*, 22/ 3-4 (1964), 221-250.
- Atay, Hüseyin. "İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 80-89.
- Babinger Franz - Köprülü, Fuat. *Anadoluda İslâmiyet*. çev. Ragıp Hulusi. haz. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Baktır, Mustafa. "İstiskâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/381-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Bardakoğlu, Ali. "İslam'da Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 5. Baskı, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Coşkun, Arif. İslâm'a Göre Sihir Cin Çarpması Teşhis ve Tedâvî Usûlleri. İstanbul: 1993.
- Çelebi, İlyas. "Muska". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelikcan, Hüseyin. "Türk-İslam Kucaklaşması Hoca Ahmed Yesevî ve Bilinmesi Gereken Gerçekler". *Türk Yurdu Dergisi* 14/88 (Aralık 1994),365-374.
- Çıblak, Nilgün. "Mersin'de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri". *TÜBİAR-XVII* (Bahar 2005),155-176.
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/156829>
- Çınarbaş, Deniz Canel. "İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye'de Yerel Sağaltım Yöntemleri Bağlamında Türbeve Hoca Ziyaretleri". *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi* 2 / 1 (Mart 2015), 27-39
- <https://doi.org/10.31682/ayna.470651>
- 464 Erdem, Mustafa. "Geleneksel Türk Dini ve İslam". *Dini Araştırmalar* 1/2 (Eylül-Aralık 1998), 79-91.
- OMÜİFD
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 8. Baskı, 1988.
- Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. A.Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1973.
- Göka, Şenol. *İnsan ve Mekan*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Dede Korkut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973.
- Güç, Ahmet. "Putperestlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/365-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gülensoy, Tuncer. "Manas Destanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/557-558. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin. *Hurafeler ve İslâm Gerçeği*, haz. Ahmet Gökbel. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Güngör, Erol. *Tarihte Türkler*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992.
- Güngör, Harun. "Şamanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/325-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik HİLAFETİN KUREYŞLİLİĞİ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 / 1 (Nisan 1979), 121-213.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000575
- Haviland, William A. *Kültürel Antropoloji*. çev. Hüsamettin İnaç-Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Hasluck, Frederick William. *Bektaşılık Tetkikleri*. çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Hotham, David. *Türkler*. çev. M.Ali Kayabal. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973.
<https://www.sabah.com.tr/yasam/2012/12/22/hristiyan-azizi-mi-musulman-evliya-mi>
- İbn el-Kelbî, *Putlar Kitabı*. çev. Beyza Düşüngen Bilgin. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik. *Siretu İbn Hişam*, thk. Mustafa Saka-İbrahim Ebyarî-Abdulhafız Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. çev. Mehmet Keskin. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Telbîsü İblîs*. Dar'ü İbnü'l-Cevzî, 2. Baskı, 1410/1990.
- İnan, Abdülkadir. "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1952), 19-30.
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/742/9466.pdf>
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: TTK Yayınları, 1954.
- İplikçioğlu, Bülent. "Anadolu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 1999.
- Kandemir, Yaşar. "Ziyaret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/496-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Karaçoban, Ethem. "Menâhicü'l-usûlî'd-dîniyye ilâ mevâkîfî'l-makâsîdî'l-yakîniyye". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2020), 208-215.
- Karakaş, Selim. "Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 13/2 (2014), 463-477. <http://jss.gantep.edu.tr>
- Karakoç, Sezai. *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi*. 3 Cilt. İstanbul:Diriliş Yayınları,1998.
- Kayaoğlu, İsmet. "Mevlâna'nın Çağdaş Derviş Tarikatlar Babalar Kalenderîler Ve Diğerleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 147-154.

- Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/9-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kobya, Elif Şebnem. *Türkiye'de Yağmur Törenleri ve Yağmurla İlgili İnanışlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Köksal, Hasan. "Eski Türk Toplumunda Kutsal Değerler ve Kurban Kavramı", *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler*, haz. Feyzi Halıcı. 2 Cilt. Ankara: Güven Matbaası, 1985.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Baskı, 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risâlesi* haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.
- Lings, Martin. *Antik İnançlar Modern Hurafeler*. çev. Nabi Avcı-Ufuk Uyan. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- Macit, Nadim. *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya, 1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Anadolu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/110-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Olgun, Tahir (Tahirü'l-Mevlevî). *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. nşr. Abdullah Işıklar. İstanbul: Bilmen Basımevi, 2. Baskı, 1963.
- Ölmez, Filiz Nurhan - Gökmen, Şirin. "Isparta İl Merkezi'nde Bulunan Türbeler", *Bilgi-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2005), 71-103.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din Büyü Sanat Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1971.
- Özterlemez, Ayşenur. *Türk Toplumunda Din Büyü İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Pehlivan, Abdulhamid. *Ölüm ve Sonrasına Ait Günümüz Halk İnançlarının Teolojik Alt Yapısı (İstanbul/Maltepe Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Sencer, Muzaffer. *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*. İstanbul: 1968.
- Sepetçioğlu, Mustafa Necati. *Karşılaştırmalı Türk Destanları*. İstanbul: Akran Yayıncılık, 1990.
- Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşması ve Din Olayı*. İstanbul: İÜEFY, 1981.
- Söylemez, Mahfuz Mehmet. "Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri", *Mîlel ve Nihal* 11/1 (Ocak-Haziran 2014), 9-50.
<https://doi.org/10.17131/milelnihal.10321>
- Şener, Cemal. *Şamanizm*. İstanbul: Ant Yayınları, 11. Baskı, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Kelâm İlminin Diğer İslâmî İlimlerle Münasebeti" *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı II*. İstanbul: İFAV, 1998, 5-11.

- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 30. Baskı, 2020.
- Turan, Osman. "Türkler ve İslâmiyet". *AÜDTCFD* 4/4 (1946), 457-485.
- Türkdoğan, Orhan. *Türk Tarihinin Sosyolojisi*. İstanbul: Turan Yayınları, 1996.
- Uraz, Murat. *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Mitologya Yayınları, 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri". *AÜİFD* 17/1 (1969), 1-28.
- Vatandaş, Celaleddin. *Vahiyden Kültüre*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971.
- Yılmaz, Emre. "Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri: Bilecik Örneği". *Mediterranean Journal of Humanities* (2016), 531-552.
- Yurdaydın, Hüseyin. "Türk İslâm Kültürüne Giriş". *Diyanet Dergisi*, Hicret Özel Sayısı (1981), 249-283.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat. Ankara: TTKY, 1959.

BİR CÜMLE ÇÖZÜMLEMESİ ÖRNEĞİ: İBNU'S-SİD EL-
BATALYEVŞİ'NİN ARAP GRAMERİNİN MEŞHUR
ÖRNEĞİ "DARABE ZEYD^{ÜN} 'AMR^{AN}"
HAKKINDAKİ RİSALESİ

AN ANALYSIS OF A GRAMMATICAL STRUCTURE: IBN AL-SİD
AL-BATĀLYAWSĪ'S TREATISE ON THE FAMOUS ARABIC
PHRASE "DARABA ZAYD^{UN} AMR^{AN}"

ALİ BENLİ

[Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.
Faculty Member PhD., Marmara University Faculty of Divinity,
Department of Arabic Language and Rhetoric
ali.benli@marmara.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-3257-8969>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 469-497

Atf/Cite as Benli, Ali. "Bir Cümle Çözümlemesi Örneği: İbnu's-Sîd el-Batalyevşî'nin Arap Gramerinin Meşhur Örneği "Darabe Zeyd^{ün} 'Amr^{an}" Hakkındaki Risalesi-An Analysis of a Grammatical Structure: Ibn al-Sîd al-Batālyawsî's Treatise on the Famous Arabic Phrase "Daraba Zayd^{un} Amr^{an}". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 469-497. <https://doi.org/10.17120/omuifd.907422>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Bir Cümle Çözümlemesi Örneği: İbnu's-Sîd el-Batalyevsî'nin Arap Gramerinin Meşhur Örneği "Darabe Zeyd^{ün} 'Amr^{an}" Hakkındaki Risalesi

Öz: Bu makalede Endülüslü âlim İbnu's-Sîd el-Batalyevsî'nin Arap gramerinde kullanılan meşhur örnek "Darabe Zeyd^{ün} 'Amr^{an}" (Zeyd Amr'a vurdu) cümlesi üzerine yazdığı risalesi bağlamında nahiv ve belagat ile ilgili görüşleri incelenecektir. Arap dilinde kelime-i tevhîd, besmele ve hamdele gibi belirli bir cümlelerin tahlili ile ilgili telif edilmiş çok sayıda eser bulunur. Bu türün örneklerinden biri de Batalyevsî'nin bir öğrencisinin sorusu üzerine kaleme aldığı bu risaledir. Batalyevsî risalesinde "Darabe Zeyd^{ün} 'Amr^{an}" (Zeyd Amr'a vurdu) cümlesini beş açıdan değerlendirmiştir. İlk olarak cümlede fâil ve mefûlün bih üzerinde âmilin ne olduğunu ele almış ve gramer ekollerinin konuyla ilgili görüşlerini incelemiştir. İkinci olarak cümleyi mecaz anlam taşıma ihtimali açısından değerlendirmiştir. Üçüncü bahiste fiilin fâil üzerindeki etkisinin niteliğini ele almıştır. Dördüncü olarak cümleyi öğelerin diziliş sırası açısından incelemiş ve öğelerin farklı dizilimleri ile ilgili konuları tartışmıştır. Son olarak fâili ile mefûlün bih'in farklılıklarını anlatmıştır. Batalyevsî incelediği konularla ilgili farklı görüşleri tartışmış ve tercihlerde bulunmuştur. Bu makalede Batalyevsî'nin risalesi çerçevesinde âmil, i'râb, cümlede öğelerin sıralanışı ve hakikat-mecaz konularındaki yaklaşımı ele alınmış ve bu bağlamda nahiv-anlam ilişkisi, i'râb ve âmil nazariyesi gibi Arap dil geleneğinin temel konuları hakkında söz konusu literatürdeki görüşler karşılaştırılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Batalyevsî, İ'râb, Hakikat, Mecaz, Cümle Öğelerinin Dizilişi



An Analysis of a Grammatical Structure: Ibn al-Sîd al-Baṭalyawṣî's Treatise on the Famous Arabic Phrase "Daraba Zayd^{ün} Amr^{an}"

Abstract: There has been extensive work done on the analysis of the kalima at-tawheed, basmala, and praise of God (hamdalah) in a preamble section of a book in the Arabic literature. One example of these works is the treatise written by the Andalusian scholar Ibn al-Sîd al-Baṭalyawṣî on the analysis of the famous and oft-repeated grammatical example *Ḍaraba Zaydun 'Amra*. Baṭalyawṣî analyzes the grammatical structure of the sentence in five ways in the treatise which he says he has written upon the question by one of his pupils. He first investigates the function of the agent (*'amil*) on verbal noun/subject (*fâ'il*) and object (*maf'ul bih*) respectively and enumerates the differing views of grammarians on this topic. Second, he considers the potential metaphorical meaning of a sentence. Third, he writes about the nature of the effect of the verb (*fi'l*) on the subject (*fâ'il*). The fourth section discusses the order and arrangement of sentence elements in a grammatical structure and also considers possible different sentence structures. Lastly, in

the fifth section, differences between the subject (*fā'il*) and the object (*maf'ul bih*) are examined. Batalyawsī briefly mentions comparative views on the mentioned topics and selects among them which he considers as the correct explanation. Grammatical agency or operator (*'āmil*), declinability (*i'rāb*), the composition and word-order of sentence elements in a grammatical structure, and literal-metaphor distinction are topics that are investigated in this treatise.

Keywords: Batalyawsī, Declinability (*İ'rāb*), Literal Language, Metaphorical Language, Sentence Composition And Structure.



Giriş

Sıbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb'*ından günümüze kadar Arap grameriyle ilgili eserlerde kullanılagelen ve adeta bu literatürle özdeşleşmiş sayılan bir örnek cümle vardır: (ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا) [Zeyd Amr'a vurdu].¹ Bu cümle muhtemelen Arap dilindeki amel/i'râb olgusunu anlatmak için kurgulanmış bir örnektir. Arap gramerinde kuralları anlatmak için üretilen cümlelerde genellikle Zeyd, Amr, Abdullah ve Hind gibi özel isimle kullanılır.² Sıbeveyh, bunların Arap dilinde en sık kullanılan kişi adları olduğuna işaret eder.³ Amal E. Marogy, Sıbeveyh'in bu görüşünü *el-Kitâb'*da görülen Temîm lehçesi etkisine dayandırır. M. G. Carter'a göre Sıbeveyh için en eski ve güzel lügat Hicâzlıların konuştuğu olsa bile onun incelediği pratik dil modeli Temîm lehçesiydi. Bu da Temîm kabilesinin Irak bölgesindeki nüfus yoğunluğuyla açıklanabilir. Marogy, Temîm'in üç temel kolu olduğunu ve bunların Zeyd-i Menât, 'Amr ve Hâris adlarını taşıdığını belirtmektedir. Bunlar, *el-Kitâb'*ın kaleme alındığı dönemde Basra bölgesinde yoğun nüfusa sahip olan gruplardı.⁴

¹ Sıbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüselam Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977), 1/80-81.

² Amal E. Marogy, "Zayd, 'Amr and 'Abdullahi: Theory of Proper Names and Reference in Early Arabic Grammatical Tradition", *The Foundation of Arabic Linguistic*, ed. Amal Elesha Marogy, (Leiden: E. J. Brill, 2012), 117.

³ Sıbeveyh, *el-Kitâb*, 2/256.

⁴ Marogy, "Zayd, 'Amr and 'Abduhi: Theory of Proper Names", 130.

(ضرب زيدٌ عمراً) [Zeyd, Amr'a vurdu.] örneği Sîbeveyh'in *el-Kitâb'*ından sonraki nahiv kitaplarında da kendisine yer bulmuştur.⁵ Zeyd, Amr, Hind, Abdullah gibi isimlerin birer sembol olarak kullanımı diğer literatürlerde de görülebilir.⁶ Fiil olarak "vurma/darb" eyleminin seçilmesini, bu fiilin etkisinin açıklığına ve görünebilirliğine bağlamak mümkündür. Söz konusu örneğin öğretim malzemesi olarak geniş çapta kullanılan muhtasar nahiv kitaplarında yer alması, geniş kitleler tarafından bir gramer örneği olarak bilinmesine ve Arap grameri ile özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Edebiyat kitaplarında bununla ilgili bazı anekdotlara rastlamak mümkündür.⁷ Fiil-fâil ve mef'ûlün bih'ten oluşan bu örneğe gramer kurallarını gösterecek farklı kelimeler eklendiği görülebilir:

ضرب زيدٌ عمراً يوم الجمعة خلف المسجد ضرباً شديداً تأديباً له

[Zeyd, Amr'a terbiye etmek amacıyla Cuma günü caminin arkasında şiddetli bir şekilde vurdu.] Bu cümlede fiil, fâil ve mef'ûl çeşitleri görülmektedir.⁸ Bundan daha uzun ve karmaşık bir örnek Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktadab'*ında bulunur. Müberred, öğrencileri sınamak için uydurulan uzun cümlelerden biri olarak,

⁵ Örnek olarak bkz. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Abdülhâlık Uzayme, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994) 3/118; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahiv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/167; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, nşr. Emil Bedî Yakub, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 2/84; İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, thk. Salih Abdülazîm, (Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2010), 16.

⁶ Örneğin Mehmet Boynukalın, Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet edilen *el-Hiyel* adlı eserde Zeyd ve Abdullah isimlerinin birer sembol olarak kullanıldığını ve bunun İmam Muhammed'in nahiv âlimlerden etkisini gösterebileceğine işaret etmektedir. Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, muhakkikin girişi, thk. Mehmet Boynukalın, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012), 63.

⁷ İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîhu Dimâşk* adlı eserinde şöyle bir rivayet vardır: "Biş b. Hâris'in [Biş el-Hâfî] yanındaydık. Ebu'l-Fazl [Abdülazîm el-'Anberî] de oradaydı. Ona şöyle dedi: "Ebû Nasr! Neden yaptığın şu hataları düzelterek kadar dil ilmi öğrenmiyorsun?". Ebû Nasr bunun üzerine "Kim öğretecek?" diye sordu. Ebu'l-Fazl "Ben öğretirim" deyince Ebu Nasr "Haydi, öğret bakalım" dedi. Bunun üzerine Ebu'l-Fazl söze başladı ve "Söyle bakalım: "Da-rabe Zeydün Amrân" [Zeyd Amr'a vurdu]." dedi. Ebû Nasr bu söz üzerine "Yahu kardeşim, Zeyd Amr'a neden vurmuş ki?" diye sordu. Ebu'l-Fazl, "Vurmadı, bu sadece bir örnek" deyince Ebu Nasr "Bu işin en başı bile yalan, ona ihtiyacım yok" deyip nahiv öğrenmeyi bıraktı. İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, thk. Amr b. Garâme el-Ömerî, (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 10/186-7.

⁸ Şihâbüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-'ereb fi funûni'l-'Arab*, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/62.

الضارب الشاتم المكرم المعطية درهماً قائم في داره أخوك سوطاً أكرم الأكل طعمه غلامه زيد عمرو
خالد بكرًا عبد الله أخوك.

şeklinde bir örnek verdikten sonra kelime kelime bu örneğin i'râbını yapar.⁹

Tarih boyunca nahiv âlimlerinin kullandığı bu misal üzerine İbnu's-Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127) kendisine sorulan bir dizi soruya cevap vermek üzere *Risâletün fi tahkîk Darabe Zeydün 'Amr^{an}* adlı bir eser kaleme almış ve söz konusu cümleyi amel-i'râb, cümle öğeleri, söz dizimi ve hakikat-mecâz meselesi çerçevesinde ayrıntılı bir tahlile tabi tutmuştur.¹⁰ Tarihimizde belirli bir cümlenin çeşitli yönleriyle tahliline dair pek çok eser telif edilmiştir. Besmele, istiâze ve kelime-i tevhîdi yahut tek cümleden oluşan bir âyeti araştırma konusu yapan risale ve kitaplar bulunmaktadır.¹¹ Osmanlı âlimi Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) *Zeydün Kâimün* cümlesini yüz on üç yönden incelediği risalesi bu türün önemli örneklerindedir.¹² Bu makalede inceleyeceğimiz *Darabe Zeydün Amr^{an}* cümlesi hakkındaki risaleyi Endülüslü âlim Batalyevsî telif etmiştir.

Ebû Muhammed Abdullah b. es-Sîd, 444 (1052) yılında Endülüs'ün Batalyevs şehrinde doğdu ve orada yetişti. Oraya nispetle el-Batalyevsî diye şöhret kazandı. İlim tahsili için Meriyye, Kurtuba gibi şehirleri do-laştı. İbnü'l-Lâtiniyye diye bilinen Ali b. Ahmed b. Hamdûn (ö. 466/1073), meşhur kıraat âlimi Abdullah b. Muhammed ed-Dânî (ö. 444/1053), Âsım b. Eyyûb (ö. 494/1100), Abduddâim b. Hayr el-Kayravânî (ö. 472/1079) ve Ebû Ali el-Gassânî (ö. 598/1104) gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Aralarında

⁹ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Abdulhâlık Uzayme, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994) 1/162.

¹⁰ Bu risale, Batalyevsî'nin dil ve edebiyat konularıyla ilgili on sekiz kısa risalesini bir araya getiren şu kitapta yer almaktadır: İbnu's-sîd el-Batalyevsî, *Resâ'il fi'l-luga*, nşr. Velid Muhammed es-Serâkübî, (Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1427), 159-181.

¹¹ Besmele ve hamdele hakkında yazılan bazı eserler için bkz. Abdullah el-Habeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, (Ebu Dabi, el-Mecma'u's-sekâfî, 2004), 1/494-496.

¹² Celâleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, thk. Ahmed Muhtâr eş-Şerîf, (Dımaşk: Matbû'âtu Mecma' i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dımaşk, 1987), 4/622-641.

Feth b. Hâkân (ö. 528/1133), *es-Sıla* müellifi İbn Beşkuvâl (ö. 578/1182) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi âlimlerin de bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Batalyevsî'nin yaşadığı çağda Endülüs'te küçük emirlikler hüküm sürmekteydi. O da zaman zaman bu emirlikler arasında seyahatler yaptı. Sonunda Belensiye'ye (Valencia) yerleşti ve orada 521 (1127) yılında vefat etti.¹³ Batalyevsî dil, edebiyat, felsefe ve İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında daha yaşadığı dönemde şöhret kazanmış ve bu alanlara dair çok sayıda eser kaleme almıştır. Eserleri arasında Arap dili ve edebiyatı ile ilgili eserleri şunlardır: *el-Müselles*, *el-İktidâb fi şerhi Edebi'l-kuttâb*, *Zikru'l-fark beyne'l-ahrufi'l-hamse ve hiye'z-zâ ve'd-dâd ve'z-zâl ve's-sâd ve's-sîn*: *Şerhu Sakti'z-zend*, *Şerhu'l-muhtâr min Luzûmiyyâti Ebi'l-'Alâ*, *Kitâbu'l-Mesâ'il ve'l-ecvibe*, *el-İntisâr mimmen 'adele 'ani'l-istibsâr*: *Islâhu'l-haleli'l-vâki fi'l-Cümel*.¹⁴

1. Darabe Zeyd^{ün} Amr^{an} Cümlesinin Tahlili

474

OMÜİFD

Yukarıda işaret edildiği gibi İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, i'râb, hakikat-mecaz meselesi, cümle dizimi gibi konularda kendisine yöneltilen bir dizi soru üzerine (ضرب زيدٌ عمراً) "Zeyd Amr'a vurdu" cümlesi üzerine kısa bir risale kaleme almıştır. Bu risalede söz konusu cümle beş bölümde incelenmiştir: Birinci bölümde bu cümlede fâil ve mef'ûlün bih üzerindeki âmilin ne olduğu tartışılmış, konuyla ilgili farklı görüşler ele alınmıştır. İkinci bölümde cümle hakikat-mecaz açısından değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde fiilin fâil üzerindeki etkisinin niteliği tartışılmış, dördüncü bölümde cümle içerisinde öğelerin dizimi ile ilgili konular ele alınmıştır. Eser

¹³ Batalyevsî'nin biyografisi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâr Sâdır, 1968-78), 3/79-81; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1950-73), 2/141-143; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, Beyrut, ts, 1/292; Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.s.), 2/56; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1979), 4/65; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 6/121; Özbalkçı, Mehmet Reşit, "Batalyevsî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/138.

¹⁴ Batalyevsî'nin eserleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hamza en-Neşretî, "Min a'lâmi'n-nuhât fi'l-Endelüs: Abdullah İbnü's-Sîd el-Batalyevsî", *Advâ'u's-şerî'a*, (Riyad: Kulliyetu's-Şerî'a bi-Riyâd), 6 (1976), 500-506. Özbalkçı, "Batalyevsî", 5/138.

fâil ve mef'ûlün bih'in genel özelliklerinin verildiği bir bölümle bitirilmiş-
tir. Bu makalede konu bütünlüğünün sağlanması açısından öncelikle
cümlelerin gramer boyutu ile ilgili tartışmalar incelenecek, ardından haki-
kat-mecaz konusu üzerinde durulacaktır.

1. Darabe Zeyd^{ün} Amr^{an} Cümlesinin Nahiv İlmi Açısından Tahlili

1.1. Fâil ve Mef'ûlün bih'in Tanımları ve Genel Özellikleri

Batalyevsî risalesinde fâil ve mef'ûlün bih'in tanımını vermemekte, eseri-
ne bu iki öge üzerindeki âmilin ne olduğuna dair görüşleri değerlendire-
rek başlamaktadır. Ancak risalenin beşinci faslında fâilin mef'ûlün
bih'ten ayrıldığı on noktayı belirleyerek her ikisinin özelliklerine değin-
mektedir. Burada öncelikle klasik nahiv literatüründe fâil ve mef'ûlün
bih'in nasıl tanımlandığı aktarılacak, genel özelliklerine değinilecek,
ardından Batalyevsî'nin fâil ile mef'ûlün bih'in birbirinden ayrıldığını
belirttiği noktalar özetle verilecektir.

475

OMÜİFD

Nahiv âlimlerinin çoğuna göre Arapçada isim cümlesi ve fiil cümlesi
olmak üzere iki çeşit cümle bulunur. Müsnedün ileyh olan bir isimle baş-
layan cümleye isim cümlesi, fiil ile başlayan cümleye ise fiil cümlesi de-
nir. İsim cümlesinin ana öğeleri ('umde) mübtedâ ve haber; fiil cümlesi-
nin ana öğeleri fiil ve fâildir.¹⁵ Cümlede bunlar dışında bulunan yardımcı
öğelere "fazla" adı verilir. Türkçede nesne olarak adlandırabileceğimiz
mef'ûlün bih, fiil cümlesinin yardımcı öğelerindedir. Lârî'ye (ö.
912/1506) göre aslında zihinde (tahayyül) dahi olsa her geçişli fiilin bir
mef'ûlün bih'i olmalıdır. Çünkü mef'ûlün bih fiilin üzerinde gerçekleştiği
mahaldir ve mahal o mahalle giren şeyin varlık sebeplerinden biri sayı-
lır.¹⁶ Tehânevî (ö. 1158/1745) bu görüşü şöyle açıklar: Müteaddî fiilin
mâhiyetinin tasavvur edilebilmesi için mef'ûlün bih'e ihtiyaç vardır. Me-
sela (ضربتُ زيداً) "Zeyd'e vurdum" dediğinde Zeyd üzerinde vurma olayını

¹⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-fünûn*, nşr. Refik el-'Azm, (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996), 1/578-579.

¹⁶ Abdülgafûr el-Lârî, *el-Hâşiye 'ale'l-Fevâidî'z-Zıyâiyye*, (İstanbul: Dâru't-tubâ'ati'l-âmire, 1253), 158.

gerçekleştirdiğini anlatır. Vurma olayı vuran bir özne olmadan düşünülmediği gibi vurulan bir mahal olmadan da tasavvur edilemez.¹⁷ Ancak yine de bir fiil cümlesi fiil ve fâil ile tamamlanır ve muhatap (ضرب زيد) “Zeyd vurdu” şeklindeki bir cümleyi anlar.¹⁸ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî’ye (ö. 1095/1684) göre fâilin ‘umde, mef’ûlün fazla olması sözün tamamlanması bakımındandır, yoksa cümlede kastedilen mananın tam manasıyla aktarılması açısından değildir.¹⁹ Ebû İshâk eş-Şâtıbî’ye (ö. 790/1388) göre nâkıs fiiller ile tâm fiilleri birbirinden ayıran işte bu noktadır. Çünkü tâm fiil içeren cümleler nasb ettikleri bir isim yani mef’ûl olmadan da anlaşılabilirler halde, nâkıs fiiller ile başlayan cümlelerin anlaşılması için mutlaka bu fiillerin nasb ettikleri haberleri söylenmelidir.²⁰ Görüldüğü üzere, müteaddî fiiller için elzem olan mef’ûlün fazla olarak değerlendirilmesi nahiv âlimlerince tartışılmıştır. Tartışmalarında anlaşılacakları üzere mef’ûlün her ne kadar zikredilmemesi uygun karşılaşırsa da cümlelerin anlaşılmasında önemli bir rolü olduğudur.

476

OMÜİFD

Kemaleddin el-Enbârî (ö. 577/1181) fâili “kendisine nispet edilen fiilden sonra gelen isim” diye tanımlamıştır.²¹ Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) “kendisine öncesinde geçmiş bir fiil veya şibh-i fiil isnat edilen isim” şeklindeki tanımında fiilin yanına şibh-i fiil de ilave edilmiştir.²² Şibh-i fiil ile kastedilen ism-i fâil, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe, mastar ve isim-fiildir. Merfû’atın temeli fâildir. Bu yüzden nahivde ref’ i’râbı, fâillik alâmeti diye isimlendirilmiştir.²³

¹⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1616.

¹⁸ İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1996), 1/74.

¹⁹ Eyyub b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Dervîş ve Muhammed el-Misrî, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, t.y.), 1/1034.

²⁰ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/531.

²¹ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997), 60.

²² İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufasssal*, nşr. Emil Bedî Yakub, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2001), 1/200.

²³ Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer, (Bingazi: Menşûrât Câmî’atu Kâr Yunus, 1996), 1/186-187.

Enbârî, mef'ûlün bih'i "kendisine fiilin etkisi ulaşan isim" diye tanımlar.²⁴ Zemahşerî ise "fiilin üzerinde vâki olduğu isim" şeklinde bir tarif verir. İbn Yaîş (ö. 643/1245) "hakikatte mef'ûl olan (yapılan eylemi ifade eden şey) mastardır" der. Daha açık bir ifadeyle ona göre (قام زيد) "Zeyd kalktı" demek (فعل زيد القيام) "Zeyd kalkma işini yaptı." demektir. Mef'ûlün bih ise yapılan işin kendisi değildir. (ضربتُ زيداً) "Zeyd'e vurdum." ifadesinde Zeyd, vurma olayının üzerinde yapıldığı nesnedir.²⁵ Radiyüddin el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) de bu görüşü desteklemekte ve mef'ûlün bih'e bu ismin verilmesini "bih" kelimesindeki zamirin "el-Mef'ûl" kelimesindeki "elif lâm'a" dönmesine bağlamaktadır. Burada "bih" kelimesi eylemin kendisinde gerçekleştirildiği şeyi anlatır. Araplar (فعلتُ به شيئاً) derler ki "Ona bir şey yaptım." demektir. Âyet-i kerîme'de de bu manada (مَا أَنْزَلْنَا بِكَ وَلَا بِنِعْمَتِنَا) "Bana ve size ne yapılacağını bilemem."²⁶ buyurulmuştur.²⁷

Nahiv âlimleri arasında fâilin merfû, mef'ûlün bih'in mansûb olması konusunda ittifâk bulunur. Bunun illeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Enbârî, fiil cümlesinin bu iki ögesinin birbirinden farklı i'râblara sahip olmasını ayırıştırma (fark) ve yanlış anlamamanın önüne geçme illetine bağlar. Bir cümlede fâil ancak bir tane, mef'ûl ise birden fazla olabileceği için fâile daha ağır olan ref' i'râbı, mef'ûle ise daha hafif olan nasb i'râbı verilmiştir. Yahut fâil, müsnedün ileyh olması bakımından mübtedâya benzediği için ref' alâmeti almıştır. Başka bir görüşe göre ise fâil mef'ûlden önce geldiğinden nasb i'râbından önce olan ref' i'râbını almaya hak kazanmıştır.²⁸

Batalyevsî'ye göre fâil on özelliği ile mef'ûl bih'ten ayrılır. Bu özellikler şöyle özetlenebilir:

²⁴ Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 63-64.

²⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/307-308.

²⁶ Ahkâf Suresi, 46/9.

²⁷ Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiyye*, 1/335.

²⁸ Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 61.

- a. Fâil fiili takip eder/ondan sonra gelir.
- b. Fâil fiilden önce gelmez.
- c. Fâil fiilde müstetir olarak bulunabilir.
- d. Fâil muttasıl zamir olduğunda mâzî fiilin sonunu değiştirir. Yani bu durumda (كَتَبْتُ) misalindeki gibi mâzî fiilin sonu sâkin olur. Mef'ûl muttasıl zamir olduğunda ise böyle bir değişim olmaz.
- e. Fâil bir tane olur. Daha sonra atfı yoluyla ona ekleme yapılabilir. Yani (جَاءَ زَيْدٌ عَمْرُو) denilemez. Ancak mef'ûller (عَلَّمْتُ زَيْدًا عَمْرًا أَخَاكَ) “Zeyd’e Amr’ın senin kardeşin olduğunu bildirdim.” örneğinde olduğu gibi aralarında herhangi bir edat olmadan peş peşe sıralanabilir.
- f. Fiil fâile ihtiyaç duyar. Ancak mef'ûle ihtiyaç duymaz. Mef'ûlsüz bir fiil cümlesi de olabilir.
- g. Fâil, fiil ile írâbı arasına girebilir. Örneğin (يَضْرِبَانِ) denildiğinde fâil olan elif harfi, fiil ile írâb alâmeti olan nûn harfi arasına girmiştir.
- h. Fiil sadece fâille birlikte anlamlı bir cümle oluşturabilir. Ancak sadece mef'ûlle birlikte bir cümle oluşturamaz.
- i. (فَمَنْتَ أَنْتَ وَزَيْدٌ) “Sen ve Zeyd kalktınız.” cümlesinde olduğu gibi fâil zamir olduğunda ancak tekit edildikten sonra kendisine atfı yapılabilir.
- j. Te'accüb fâilden olur ancak mef'ûlden olmaz.²⁹

1.2. Írâb (Amel) Açısından

Batalyevsî'ye göre (ضرب زيدٌ عمرا) cümlesinde *Zeydün* kelimesinin merfû oluşu bizzat fiil sebebiyledir. Basra ile Kûfe ekolleri bu konuda ittifak halindedir. Ancak cümlede mef'ûlün bih olan '*Amran*' kelimesini nasb eden âmil hakkında görüş ayrılığı vardır. Bu konuda dört görüş vardır:

1. Sîbeveyh ve onu takip edenler '*Amran*' kelimesini nasb edenin fiil olduğunu kabul etmişlerdir.³⁰

²⁹ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 179-180.

2. Hişâm el-Kûfî (ö.209/824) mef'ûlün bih'i nasb edenin fâil olduğu görüşündedir.³¹
3. Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) mef'ûlün bih'te fiil ve fâilin birlikte amel ettiğini söyler. Kûfelilerin geneli bu görüşü kabul eder. Onlara göre mef'ûlün bih, fiil ve fâilden sonra gelebilir. Fiil ve fâil sürekli bir arada bulduklarından tek bir öge gibi kabul edilebilir hale gelmişlerdir. Dolayısıyla mef'ûlün bih'in onlardan sadece biri ile mansûb olması caiz değildir.³²
4. Halef el-Ahmer (ö. 180/796 [?]) ve onun görüşünü takip edenler ise mef'ûlün bih'i nasb edenin mânâ olduğunu iddia etmişlerdir.³³

Batalyevsî'nin bu görüşlerle ilgili tercihleri ve yorumları aşağıda sırasıyla değerlendirilecektir.

1. Batalyevsî, fâil ve mef'ûlün bih'te amel eden ögenin (âmil) fiil olduğu konusunda Sibeveyh'in görüşünü takip etmekte, diğer görüşlerin de nihayetinde ona dayandığını veya kabul edilemez olduğunu belirtmektedir.³⁴ Söz konusu cümlede 'Amr^{an} ismini nasb edenin fiil olduğuna dair delillerden biri nahiv âlimlerinin bu kelime ve benzerleri için mef'ûlün bih terimini kullanma konusunda görüş birliği içinde olmalarıdır. Aslında cümledeki Amr^{an} nesnesi, Zeyd'in yaptığı bir eylem (mesela bu cümlede vurma eylemi)nin kendisi değildir. Ancak Zeyd'in vurma eylemi Amr üzerinde gerçekleşmiştir. Amr kelimesi Zeyd'in eyleminin kendisi üze-

³⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/286.

³¹ Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Küfiyyin*, thk. Cevdet Mebrûk, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2002), 72.

³² Enbârî, *el-İnsâf*, 73.

³³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/287; Batalyevsî, *Risâle fi Tahkik Darabe Zeydün Amran*, 162.

³⁴ Batalyevsî, *Risâle fi Tahkik Darabe Zeydün Amran*, 162-163. Batalyevsî hakkında birçok çalışması bulunan Hamza en-Neşretî, onun genelde Basralıların görüşlerine meylenmekle birlikte onlara ihtilaf ettiği ve Kûfelilerin görüşlerini tercih ettiğinin veya orijinal yaklaşımlar öne sürdüğünün de vaki olduğunu ifade eder. Bkz. Hamza en-Neşretî, "Min a'lâmi'n-nuhât fi'l-Endelus", 499.

rinde gerçekleşmesi sebebiyle mef'ûl olduğundan onu nasb eden Zeyd değil, fiildir.³⁵

Enbârî bu konuda şöyle bir görüş daha nakleder: Fâil de mef'ûlün bih de isimdir. İsimde asıl olan amel etmemektir. Dolayısıyla fâil ve mef'ûlün bih'ten birinin diğeri üzerinde amel ettiğini söylemenin bir gerekçesi yoktur. Fiilin amelde tesiri olduğunda ise icmâ vardır. Dolayısıyla mef'ûlün bih'te âmil sadece fiildir.³⁶

2. Hişâm el-Kûfî'ye göre cümlede mef'ûlün bih olan *Amr^{an}* kelimesini, fâil olan *Zeydⁱⁿ* kelimesi nasb eder. Çünkü vurma eylemini meydana getiren özne odur ve amelde bu açıdan özneye itimat etmek gerekir. Vurma eylemi ve Amr, ikisi birlikte Zeyd'in mef'ûlü olurlar. Ancak vurma vasıtasız (*mef'ûl-i mutlak*), Amr ise darb vasıtasıyla mef'ûl olur. Batalyevsî'ye göre bu görüş anlam bakımından doğru olsa da nahiv âlimlerinin kıyaslarına uygun değildir. Onların kurallarının dışında ve usullerinin haricindedir. Nahiv âlimleri fâil derken cümledeki gerçek özneyi kastetmezler. Onlara göre fâil, cümlede önce geçen fiilin kendisine isnat edildiği, hakkında konuşulan şeydir. Fâilin eylemi gerçekleştiren özne olup olmaması önemli değildir. Mesela (مات زيد) "Zeyd öldü" ve (مرض عمرو) "Amr hasta oldu." cümlelerinin özneleri hakikatte bir şey yapmamışlardır. Ama bu ikisine yine de fâil derler.³⁷

Fâilin realitede etki yapıp yapmaması konusundaki tartışma nahiv literatüründe erken dönemlerde kendisine yer bulmuştur. Müberred, *el-Muktadab*'ında "(fâilin gerçekte bir eylemde bulunmadığı) menfî cümlelerde merfû olması nedendir?" diye bir soru sormakta ve bunun cevabında (لم يضرب زيد) "Zeyd vurmadı." gibi bir cümlenin de bir yönden olumlu olduğunu ve dövme olayını Zeyd'in değil bir başkasının yaptığı anlamına geldiğini söyler. Ayrıca ona göre burada önce olumlu cümle takdîren tekrarlanmış, fâil merfû olmuş, ardından olumsuzluk edatı cümleye dâhil

³⁵ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 163.

³⁶ Enbârî, *el-İnsâf*, 74-75.

³⁷ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 163-4.

olmuştur.³⁸ Abdülgafûr el-Lârî, fâil ile mefûlün bih arasındaki ilişkinin (*taalluk*) nefiy veya ispat bakımından gerçekleşebileceğini söylemiştir.³⁹

Nahiv âlimleri amelin asıl itibariyle fiil ve harflere ait bir özellik olduğunda ve isimlerin amel etmediklerinde ittifak etmişlerdir. İsimlerden ancak muzâri fiillere benzeyenler amel eder. Fiil manası içermeyen câmid isimlerin, özellikle de özel isimlerin amel edemeyeceği konusunda görüş birliği vardır.⁴⁰ Câmid isimlerin amel etmemesine dair görüş onların mef'ûlün bih ve mef'ûlün fih almamalarıyla ilgilidir. Bu tür bazı isimlerin ref' ettiklerine dair nakiller bulunsa da bunlar tevil edilmektedir.⁴¹

3. Kûfeli âlimlerden Ferrâ, (ضرب زيدٌ عمرا) cümlesinde "Amr" kelimesindeki âmilin fiil ve fâilin toplamı olduğunu söylemiştir. Fiil ile fâil birbirinden ayrılamaz. Fiil fâiline muhtaçtır çünkü fiili o oluşturmuştur. Fâil fiile muhtaçtır çünkü mefûlün bih'e tesiri onunla olur. Fâilin fiili yoksa tesiri olmaz ve fâil diye isimlendirilmez. Mef'ûl ancak ikisi bulununca nasb edilir. Basralılardan ibtidâ ve mübtedânın birlikte haberi ref' ettiğini söyleyenler de bu görüşe sahiptirler. Batalyevsî'ye göre Ferrâ'nın bu görüşü de nihayetinde Sîbeveyh'in görüşüne dayanmaktadır. Sîbeveyh, mefûlün bih'te sadece fiilin amel ettiğini kabul etse de fiil ve fâilin ikisinin birbirine ihtiyaç duyduğunu inkar etmez. Ebû Ali el-Fesevî'ye göre Ferrâ'nın görüşünü nakzeden durum nahivcilerin mefûlün bih'in (ضرب عمرا زيدٌ) şeklinde takdîmini caiz görmeleridir. Eğer Amr'da âmil fiil ve fâilin toplamı olsaydı bu caiz olmazdı. Çünkü âmil tamamlanmadan önce amel ettirilmiş olurdu. Diğer yandan fâil ve fiil bir cümledir. Cümle ise bir mânâdır. Eğer cümle âmil olursa (عمرا ضرب زيدٌ) cümlesi caiz olmazdı. Çünkü manevî âmil ma'mûlünden önce gelmez.⁴²

³⁸ Müberred, *el-Muktedab*, 1/147.

³⁹ Lârî, *Hâşiye 'ale'l-fevâidî'z-zıyâtiyye*, 158.

⁴⁰ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 164.

⁴¹ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 165.

⁴² Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 166.

4. Halef el-Ahmer'in ve takipçilerinin görüşü (ضرب زيدٌ عمرا) cümlesinde "Amr^{an}" kelimesinin mânâ ile nasb edildiği şeklindedir ve bu en zayıf görüştür. Batalyevsî'ye göre mânâ herhangi bir ismi nasb etmez. Mânâlar sadece ref' yapabilir ve bu da iki yerde olur. Birisi mübteda diğeri muzârî fiildir. Mef'ûlün bih'i nasb etmeleri ise Basralılara göre caiz değildir. Ebû Ali el-Fesevî, Halef el-Ahmer'in bu görüşünün yanlışlığını şöyle anlatır: Fâil, kendisine fiil isnâd edildiğinde mana hakikatte gerçekleşsin veya gerçekleşmesin merfû olur. Mesela (قام زيد) "Zeyd kalktı" denildiğinde bu haber doğru olsun veya olmasın fâil merfûdur. (لم يعم زيد) "Zeyd kalkmadı." denildiğinde de durum böyledir. Burada manada bir şey yapılmamıştır. (لم يضرب زيد عمرا) "Zeyd Amr'a vurmadı." dediğimizde yine mansûb okuruz. Dolayısıyla Halef el-Ahmer'in görüşü doğru değildir. Batalyevsî onun görüşünü Hişâm'ın görüşüne yakın görür.⁴³

482
OMÜİFD

Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Halef el-Ahmer'in mef'ûlün bihte amel eden şey manadır şeklindeki görüşünü "mef'ûliyet manası" diyerek açıklamaktadır.⁴⁴ Ukberî (ö. 616/1219), fâil ve mef'ûlde âmilin mânâ olduğuna dair görüşün aslında Basralıların görüşüne raci olduğunu ifade eder. Çünkü fâilin ve mef'ûlün bih'in manası fiilden hâsıl olmaktadır. Ancak bir şeyin mânâsının kendi üzerinde amel etmesi caiz değildir, (مات زيد) "Zeyd öldü" gibi bir cümlede Zeyd ismi mânâ bakımından fâil değil mef'ûlün bih olsa da mansûb değil merfû olmaktadır.⁴⁵

Şâtübî de fâili ref' eden âmilin bir anlam olan isnâd değil, bir kelime olan müsned olduğunu söyleyerek Kûfelilere şu itirazları yapar. (i) İsnâd, müsned ile müsnedün ileyh arasındaki bir nispettir. Bu nispetin fiilde değil de fâilde amel etmesi evlâ değildir. (ii) Amel manaya ancak uygun bir lafzın var olmaması durumunda nispet edilebilir. Fiil ve fâilden oluşan cümlede fiil bulunmaktadır ve nahivcilerin ittifak ettiği üzere fiiller amel edebilirler. Öyleyse aksine bir delil olmadığı halde fiilin amel etme-

⁴³ Batalyevsî, *Risâle fi Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, s. 167.

⁴⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitabî't-teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Riyad: Daru Künûz İşbiliyya, 1429), 7/ 6-7.

⁴⁵ Ukberî, *et-Tebyîn 'an mezâhibî'n-nahviyyîne'l-basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 265.

ye elverişli olmadığını söylemek caiz olmaz. (iii) Mamûl âmili ile bağlantılı olmalıdır. Fâil de zamir olduğunda fiile bitişmek zorundadır. Bu da fiilin onun âmili olduğunu gösterir. Eğer başka bir şey âmil olsaydı, fâilin munfasıl zamir olması caiz olurdu.⁴⁶

1.3. Fiilin Fâil Üzerindeki Etkisi

Batalyevsî üçüncü olarak fiilin fâil üzerindeki etkisinin niteliğini tartışmaktadır. Ona göre (ضرب زيد عمرا) "Zeyd Amr'a vurdu." cümlesinde realitede fiilin fâil üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Nahiv ilminde incelenen cümle içi öğeler arasındaki etkileşimde (i'râb) realiteye ait bir etkileşim itibara alınmaz. Nahiv âlimleri "Zeyd, darebe fiilinin fâilidir." derken sadece eylemi ona isnat ettiklerini kastederler. Aslında fiilin fâilde gerçek bir etkisi yoktur, onun etkisi fâili gösteren lafız üzerindedir. Nahiv ilmi sözlerin delalet ettiği anlamların değil bizzat sözcüklerin hükümlerini inceler. Mesela "Zeyd öldü" dediğimizde Zeyd gerçekte fâil değil, mef'ûldür. "Kardeşin ayağa kalkmadı" cümlesinde fâil olan kardeş kelimesi bir eylemde bulunmamasına rağmen nahiv ilminde fâil sayılır ve merfû olur.⁴⁷ Fâilin yaptığı fiil kendisinde etki bırakabilir. Mesela vurma fiili fâilin elinin acmasına sebep olabilir. Yahut bir kişi oku atar, ok kendisine gelir ve onu öldürür. Ancak nahiv ilminde bu itibara alınmaz.⁴⁸ Daha önce ifade edildiği gibi fiil cümlesinde fiilin fâilde ve mef'ûlün bih'te amel etmesini gerektiren şey gerçek dünyada fiilin mef'ûl bih üzerinde gerçekleşmesi değil kelimeler arasındaki bağlantıdır. Tehânevî fiilin mef'ûl üzerindeki vukû ile kastedilenin duyularla algılanan bir şey değil anlamsal bir bağlantı olduğunu (*ta'alluk*) olduğunu söyler.⁴⁹

Batalyevsî nahiv âlimlerinin bakış tarzı ile nazar ehli kelimcilerin bakış tarzının aynı olmayabileceğini ifade etmektedir. Her sanatın kendi-

⁴⁶ İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Makâsîdu's-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, (Mekke: Ma'hedu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-turâsi'l-İslâmî Câmîatu Ümmi'l-Kur'â, 2007), 2/546.

⁴⁷ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 172.

⁴⁸ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 172.

⁴⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1615.

ne özgü bir yöntemi vardır. Herhangi bir sanata kendisinde olmayan bir yöntem sokulduğunda o ifsat edilmiş olur. Mesela nahiv âlimleri zikredilen konuda fiilleri asıl, isimleri ise fer' yapmışlardır. Bu ise hakikatin aksidir.⁵⁰ Bâkûlî (ö. 543/1148) de nahiv âlimlerine göre fâilin kelimeler âlimlerinin kastettiği fâilden farklı olduğunu belirtmiş ve fâili kendisinden önce fiil gelmesi sebebiyle merfû olan bir isim olarak tanımlamıştır.⁵¹ Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 740/1340) de mütekellimlerin fâili "Kendisinden irade ve kasıt ile bir fiil sadır olacak ihtiyar sahibi kişi" olarak tanımladıklarını, nahivcilerin ise "Kendisinden önce gelen bir fiilin kendisine nispet edildiği merfû isim olarak" tarif ettiklerini söyleyerek iki anlam arasındaki farka işaret etmiştir.⁵² İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) de terimlerin farklı ilimlerde farklı anlamlar kazandıklarına temas edenler arasındadır. Mesela isim cümlesinin öğelerine nahivciler mübtedâ ve haber derken, mantıkçılar mevzû ve mahmûl derler. Fâil aslında "fiili yokluktan varlığa getiren, izhar eden fâil-i hakiki" demek iken sonra farklı disiplinlerde farklı manalarda kullanılmıştır.⁵³

Bu tartışma nahivcilerin fiil anlayışından kaynaklanmıştır. İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl*'de cümledeki ve gerçek hayattaki etkilerine göre yaptığı fiil sınıflandırması bu anlayışı yansıtmaktadır. Ona göre fiiller hakîkî ve gayr-ı hakîkî olarak ikiye ayrılır.

1. Hakîkî fiil iki kısımdır: Bazıları fâil dışındaki bir isme geçişli olmaz. Bunlar (قمت) "Kalktım." ve (قعدت) "Oturdum." gibi lâzım fiillerdir. İkinci kısmı cümlede etkisi fâilden sonra bir isme daha ulaşan müteaddî fiillerdir. Müteaddî fiiller iki kısımdır. Bir kısmı (ضربت زيدا) "Zeyd'e vurdum." ve (قتلت بكرا) "Bekir'i öldürdüm." gibi hem dilsel olarak hem eylem olarak etkisi ulaşandır. Diğeri (ذكرت زيدا) "Zeyd'i andım." ve (مدحت عمرا) "Amr'ı övdüm." gibi sadece dilsel etkisi olup gerçekte tesiri olmayandır. Bu fiil-

⁵⁰ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 165.

⁵¹ Camiu'l-Ulum el-Bâkûlî, *Şerhu'l-luma*, thk. Muhammed Halil el-Harbî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2007), 128.

⁵² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983), 164.

⁵³ Mecduddin İbnü'l-Esîr, *el-Bed' fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, thk. Fethi Ahmed, (Mekke: Câmî'atu Ümî'l-Kurâ, 2000), 95-96.

ler hem ölümlere, hem dirilere, hem fâilin yanında olanlara hem olmayanlara yapılır. Birisini övmek veya yermek onda doğrudan bir etki yapmaz. Zan ve kesin bilgi ifade eden fiiller de böyledir. Mef'ûlde bir etkisi yoktur. Fâilin bilgi durumunu gösterir.⁵⁴

2. İkinci kısım gayr-ı hakikî fiildir. Bunlar da üç kısımdır: (i) Birincisi (مات زيد) "Zeyd öldü." ve (مرض بكر) "Bekir hastalandı." gibi fâilleri aslında mef'ûl olan müsteâr fiillerdir. (ii) İkincisi lafızda olup da hakikatte olmayan, sadece zamana delalet eden (كان عبد الله أخاك) "Abdullah kardeşin idi." ve (أصبح عبد الله عاقلاً) "Abdullah akıllı oldu." cümlelerindeki gibi nâkıs fiillerdir. (iii) Üçüncüsü kendisiyle fâil dışındaki kimselerin kastedildiği fiillerdir. Mesela (لا أرىك هنا) "Seni burada görmeyeyim." ifadesinde lafzen kişi kendini bir şeyden men etse de bu ifade "Sakın burada durma." anlamına gelir.⁵⁵

1.4. Cümle Dizilişi

Batalyevşî'nin risalesinde ele aldığı dördüncü konu fiil cümlesinde öğelerin dizilişi ile ilgilidir. Cümle içerisinde öğelerin diziliş sırası anlam karışmasını ortadan kaldırarak dile netlik kazandıran karinelerden biridir. Ancak dillerde öğelerin cümle içinde alışlagelmiş sıralamanın dışına çıkarak öne alınması veya geride bırakılması mümkündür.

Arapçada fiil cümlesi temel olarak isnâda konu olan iki unsurdan yani fiil (müsned) ve fâilden (müsned ileyh) oluşur. Cümleye adını veren temel öğe olması dolayısıyla fiil mutlaka fâilden önce gelmelidir. İbn Hişâm (ö. 761/1360) cümlelerin isnada konu olan öğelerden başta bulunana göre isimlendirildiğini söyler. Başta isim varsa cümle isim cümlesi, fiil varsa fiil cümlesidir. Cümle çeşitlerinin tayininde harfler itibara alınmaz.⁵⁶ İsim cümlelerinde mübtedâ + haber; fiil cümlelerinde fiil + fâil + (mef'ûl) şeklinde genel bir dizilim varsa da bazen cümle öğelerinin yeri

⁵⁴ İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/73.

⁵⁵ İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/73.

⁵⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamdullah, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 492-493.

değiştirilmekte, takdîm ve tehîrler görülebilmektedir. Bunlar önem ve öncelik sırası, yanlış anlaşılmanın önüne geçmek, konuşanın ve muhatabın hissî yapılarına riayet etmek gibi amaçlarla yapılmaktadır.⁵⁷ Elimize ulaşan ilk nahiv eseri *el-Kitâb*'da Sîbeveyh, "kelimeler anlamı güçlendirmek için takdîm edilebilir" demektedir.⁵⁸ Bu durum nahiv âlimlerinin ilk dönemlerden itibaren takdîm ve tehîrin anlam üzerindeki etkisinin farkında olduklarını göstermektedir. Bu konu belagat kitaplarında amaçları ve yöntemleriyle daha tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır.⁵⁹

Şâtübî fiil cümlesinin fiil + fâil + mef'ûl şeklindeki tertibini "kıyâsî asıl" olarak isimlendirirken, mef'ûlün bih'in fâilin veya fiilin önüne geçtiği yapıları isti'mâlî (kullanıma dayalı) asıl olarak adlandırmakta ve farklı öge dizilişlerini Arapların yaygın kullanımlarına dayandırmaktadır.⁶⁰ (ضربت زيدا) denildiğinde "Bir kişinin belirli bir kişiye vurduğu" anlatılır. Burada üç unsur vardır: Vurma, vuran özne, vurulan nesne. Konuşan kişi bunların üçünü birden aynı önem derecesinde aktarmak isteyebilir. Yahut içlerinden birine vurgu yapmak ister. Bu da cümleye onunla başlamasıyla bilinir. Söze bir şey ile başlamak ona önem verildiğini gösterir. (زيداً ضربت) denildiğinde vurma olayının Zeyd üzerinde gerçekleştiğine vurgu yapılmak istenmektedir.⁶¹

(ضرب زيداً عمراً) "Zeyd Amr'a vurdu" cümlesindeki ögeler üç şekilde sıralanabilir:

1. (ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا) [Fiil + Fâil + Mef'ûlün bih]
2. (ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ) [Fiil + Mef'ûlün bih + Fâil]
3. (عَمْرًا ضَرَبَ زَيْدٌ) [Mef'ûlün bih + Fiil + Fâil]

Yukarıdaki üç farklı dizilişin en yaygın olarak kullanılanı birincisidir. Bu cümlede önce fiil, ardından fâil, daha sonra mef'ûlün bih gelir. Fiilin en

⁵⁷ Halil İbrahim Kaçar, *Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu*, 235-6.

⁵⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/34.

⁵⁹ Belagat literatüründe takdîm ve tehir konusuyula ilgili bir değerlendirme için bkz. Halil İbrahim Kaçar, *Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu*, 21-33 ve 37-52.

⁶⁰ Şâtübî, *el-Mekâsîd*, 2/597.

⁶¹ Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 1/385.

başta söylenmesi cümlelerin onun üzerine kurulması sebebiyledir. Fâilin fiilden sonra, mef'ûlün bih'ten önce söylenmesi fiilin ona isnat edilmesinden dolayıdır. Fiil ile fâil birbirleriyle var olurlar. Fâilsiz bir fiil, fiilsiz bir fâil bulunmaz. Mef'ûl ise fiil cümlesini oluşturan temel öğelerden biri değildir. Zira bazı fiil cümlelerinde mef'ûl bulunmaz. Fâil fiilde gizlenmiş (müstetir) olarak bulunabilir. Ancak mef'ûl için böyle bir şey düşünülemez. (ضَرَبْتُ) örneğinde olduğu gibi fâil sebebiyle fiilin son hareketi değişir ancak (ضَرَبْتُكَ) örneğinde görüldüğü üzere mef'ûl sebebiyle değişmez.⁶²

İbn Yaîş fiil cümlesindeki sıralamayı şöyle açıklar: Aslında mana açısından fiil fâilden sonra gelmelidir. Çünkü fiil fâilin bir hareketidir ve fâilden sonra oluşmuştur. Fâil fiil olmadan önce de vardır. Ancak kendileriyle ilişkili olmaları (ta'alluk) ve kendilerini gerektirmesinden (iktizâ) dolayı fiil, fâil ve mef'ûl üzerinde âmil olma özelliğini kazanmıştır. Âmin cümledeki sırası mamûlden önce gelir. Dolayısıyla fiil ikisinin de önüne alınmıştır. Fâil fiilin lâzımıdır ve onun bir parçası hükmündedir. Çünkü fiil fâilsiz olamaz. Bu sebeple fiile fâil zamiri bitişir. Kelimenin harflerinden birinin kendisinden önce gelmesi de caiz değildir. Mef'ûl cümlede yardımcı öge (fazla) olduğundan ve kelimelerin üzerine kurulmadığından, sonra gelmek durumunda kalmıştır. Buna göre önce fiil, sonra fâil, sonra mef'ûl gelmelidir. Ancak kuralların esnetilmesi (tevassu') veya özel bir ilgiden dolayı mef'ûl fâilin önüne alınarak (ضرب غلامه زيداً) denilebilir. Burada tehir niyeti vardır. (غلام) kelimesi aslında fâile dönen bir zamire muzâfdır. Aslında zamirin mercii söylenmeden zamir söylenmektedir. Ancak burada kelime mef'ûl olduğundan fâilden sonra geldiği varsayılır. (ضرب غلامه زيداً) örneğinde ise zamirin merciiinden önce söylenmesi caiz değildir. Çünkü böyle bir cümlede fâil asıl yerindedir ve onun tehiri niyet edilmez.⁶³

Enbârî'ye göre fâilin mef'ûlün bih'ten önce gelmesi, fâilin fiilin bir parçası gibi olmasından kaynaklanır. Bu konuda öne sürülen deliller şun-

⁶² Batalyevşi, *Risâle fi Tahkik Darabe Zeydün Amran*, 173-174.

⁶³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/205-6.

lardır: (i) Fâil zamiri bitişince fiilin son harfi *واعدنا* örneğindeki gibi sâkin yapılıır. Eğer fiil ile fâil tek bir kelime gibi sayılmasaydı bu durumda fiil sakin olmazdı. *واعدنا* gibi örneklerde mef'ûl zamirinden önce gelen fiil sakin yapılmaz. (ii) Nûn ef'âl-i hamsede ref' alâmetidir ve fâilden sonra gelir. Eğer fâil, fiilin bir parçası gibi olmasaydı fiilin i'râb alâmeti fâilden sonra gelmezdi. (iii) (قامت هند) "Hind kalktı." denilerek fiile tâ harfi ilave edilir. Fiiler müennes yapılmaz. Burada müennes yapılan fâildir. (iv) Araplar (كنتي) kelimesine nisbe yaparken (كنتي) derler. Eğer ikisini bir kelime gibi kabul etmeselerdi bunu söylemezlerdi. (v) (حبنا) kelimesi fiil ve fâilden oluşan tek bir isim haline gelmiştir ve mübteda olarak merfû sayılmıştır. (vi) (زيد ظننت قائم) demişler ve fiili ilgâ etmişlerdir. İlga kelimelerde değil cümlelerde gerçekleşir. Eğer fiil fâille birlikte bir kelime gibi olmasaydı bu caiz olmazdı. (vii). Bir kişiye hitap ile tesniye olarak (قفا) derler. Manası (قف قف) dır. Fiiller tesniye olmaz. Tesniye olmak isimlere ait bir özelliktir. İsim fiilin bir parçası gibi olmasaydı bunun tesniye olması caiz olmazdı.⁶⁴

Fâilin fiilin bir cüz'ü olduğu kabul edildiğinde onun fiilin önüne geçmeyeceği de anlaşılmış olur. Öznenin başta bulunduğu *زيد قام* cümlesinin fâili öne geçmiş bir fiil cümlesi kabul edilmemesi fiil cümlesinde fiilin çekimlenmemesine bağlanır. Eğer böyle bir cümlede (قام) fiil olsaydı *الزيدان قام* demek gerekirdi, ancak Araplar *الزيدان قاما* demektirler.⁶⁵ Fiilden önce gelen özne anlam bakımından fâil olsa bile nahiv örfünde fâil olmaz. Çünkü Araplar isimden sonra gelen fiillerde zamirleri getirirler ve *الزيدان قاما* derler. Bu durumda cümlenin iki fâili bulunmuş olur. İbn Cinnî (ö. 392/1002) bununla ilgili on bir delil sayar.⁶⁶

Mef'ûlün bih'in asıl yerini bırakıp fiil ile fâilin arasına girebildiği veya fiilden önce cümlenin başına gelebildiği görülmektedir. Bu öne alma durumu peşinden kendisini temsil edecek bir zamir bırakmadan (*takdîm*

⁶⁴ Enbârî, *Esraru'l-'Arabiyye*, 74.

⁶⁵ Enbârî, *Esraru'l-'Arabiyye*, 74-75.

⁶⁶ Şâtübî, *el-Makâsıdu's-şâfiyye*, 2/534.

'alâ niyyeti't-te'hîr) şeklinde veya cümle içinde i'râbı değiştirilip (*takdîm lâ 'alâ niyyeti't-te'hîr*) yerine bir zamir bırakarak gerçekleştirilebilir.⁶⁷

Fâil mef'ûle dönen bir zamir içeriyorsa bu durumda mef'ûl önce gelir. Örneğin ﴿وإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ [Bakara, 2/124] âyetinde durum böyledir. Kendisine dönen bir zamir bulunan mef'ûlün fâilden sonra gelmesi ancak şiiir zaruretinde caiz olur.⁶⁸

Mef'ûlün bih'in fâilden önce gelmesi için sözde karışıklığı önleyecek (أَكَل) "Zeyd Amr'a vurdu." gibi bir i'râb yapısı bulunması, (ضرباً عمرأ زيد) (موسى كمنرى موسى) "Musa armudu yedi." örneğindeki gibi anlama dayalı veya (ضربت موسى سلمى) "Selma Musa'ya vurdu." gibi kelime yapısıyla ilgili bir karine bulunması durumunda caiz olur. Aksi takdirde önce fâil ardından mef'ûlün bih gelir.⁶⁹

Batalyevsî'nin verdiği üçüncü şekildeki yani mef'ûlün bih'in fiilin ve fâilin önüne geçtiği (عمرأ ضرب زيد) örneğinde diziliş caiz olmakla birlikte en zayıf olanıdır. Zira böyle bir cümlede ilk kelimenin mübtedâ kabul edilmesi de mümkündür.⁷⁰ Bununla birlikte mef'ûlün bih'in fiil ve fâilin önüne geçmesinin vacip olduğu durumlar da vardır: (i) ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ﴾ [Mü'min, 40/32] âyetindeki gibi şart ismi olması. (ii) ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [Fâtîha, 1/5] âyetindeki gibi soru ismi olması. (iii) ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [Duhâ, 93/8] âyetinde olduğu üzere (أَمَّا)'nın cevabında bulunan fiilin nasb ettiği başka bir isim bulunmaması.⁷¹

1.5. Mecaz-Hakikat Açısından Değerlendirme

Batalyevsî'nin "Darabe Zeydün Amran" cümlesinin nahiv ile ilgili yönü yanında bu cümlelerin mecaz anlam taşıma ihtimalini de tartışma konusu yapar. Batalyevsî, *et-Tenbih* adlı eserinde bazı kelimelerin ve kullanımla-

⁶⁷ Halil İbrahim Kaçar, *Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu*, 89-90.

⁶⁸ Batalyevsî, *Risâle fi Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 173.

⁶⁹ İbn Üsfûr, *Şerhu Cümel*, nşr. Fevzâz eş-Şa'âr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 163.

⁷⁰ Batalyevsî, *Risâle fi Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 173.

⁷¹ Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994) 3/12-13.

rın yapısı gereği hakikî ve mecazî anlamda kullanılmış olabileceğine temas etmiş ve mecaz-hakikat konusunu dini nasların anlaşılması bakımından incelemiştir.⁷² Bu konuda büyük oranda dilin mecaza muhtemel olup olmamasını benzer argümanlarla *el-Hasâ'is*'de inceleyen İbn Cinnî'den istifade etmiş olmalıdır.⁷³ Batalyevsî "Zeyd Amr'a vurdu." cümlesindeki mecaz ihtimalini beş noktadan değerlendirmektedir. Öncelikle vurma eylemini yapan öznenin gerçekten Zeyd olup olmadığını sorgular. İkinci olarak söz konusu cümledeki vurma eyleminin bu fiilin yapılabileceği türlerin tamamını içerip içermediğini ele alır. Üçüncü olarak vurma eylemin nesne olan Amr'ın tamamında mı yoksa belli bir uzvunda mı gerçekleştiğini inceler. Son olarak nahiv ilminde Zeyd'e fâil, Amr'a da Zeyd'in mef'ûl ün bih'i denilmesinin mecâzî bir anlatım olduğuna temas eder.

490
OMÜİFD

a.Zeyd, Amr'ı bizzat kendisi dövmüş yahut başkasına dövmesini emretmiş ve bundan dolayı dövme işi ona nispet edilmiş olabilir. "Sultan falancaya yüz sopa vurdu." cümlesinde de aynı durum söz konusudur. Büyük ihtimalle sultanın kendisi kimseye sopa vurmamış sadece ona yüz sopa vurulmasını emretmiştir. "Sultan falancanın elini kesti." denildiğinde "bunu yapmasını cellada emretti." anlamına gelir. Bu çeşit mecaz bütün fiiller için geçerli olabilir. Bundan dolayı sözde tekit unsuruna ihtiyaç duyulmuştur. (كتب زيد) "Zeyd yazdı." denildiğinde kendisi yazmış olabileceği gibi başkasına da yazdırmış olabilir. Eğer mecaz ihtimalinin ortadan kalkması isteniyorsa (كتب زيد بنفسه) "Zeyd bizzat yazdı." denilir.⁷⁴ (فَأَتَى) âyetinde gelme fiili Allah Teâlâ'ya nispet edilemez. Burada onun zatının değil fiilinin gelmesi kastedilmiştir. İntikal sonradan var olan varlıklara ait bir özelliktir. Bunun manası zatın gelmesi

⁷² Batalyevsî, *et-Tenbîh 'ale'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim ve mezâhibihim ve i'tikâdâtihim*, thk. Ahmed Hasan Kahîl ve Hamza Abdullah en-Neşretî, Riyad 1982; 54-78. Ayrıca Bzk. Yusuf Acar, "İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler üzerine Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve et-Tenbîh Adlı Risalesi", *Marife*, 11 (3), 2011, 77-106.

⁷³ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, t.y.), 2/450.

⁷⁴ "Allah'ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çökürdü." (Nahl, 16/26)

değil fiilin meydana gelmesidir. Mecazı kaldıran unsurlardan birisi mef'ûl-i mutlak şeklindeki mastarlardır. Bu sebeple ehl-i sünnet uleması (كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) "Allah Musa ile konuştu."⁷⁵ ayetinde mef'ûlün mutlak kullanılmasını âyetin mecaz değil hakikat anlamında olduğuna dair delil getirmişlerdir.⁷⁶ İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'te bu konuda aynı misalleri verdiği görülür. O da (قطع الأمير نفسه اللص) ve (قطع الأمير اللص) misallerini incelemektedir. Ancak İbn Cinnî, mef'ûlün bihi de zikretmeyerek bu ifadenin de emirin onun elini veya ayağını kesmesi şeklinde farklı anlamlara gelebileceğini bildirmiştir.⁷⁷

Bu konu belagat literatüründe mecâz-ı aklî kapsamında ele alınmaktadır.⁷⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) aklî mecaz konusunu ilk defa sistemli bir şekilde ortaya koyarak aklî/hükmî mecazda cümleyi oluşturan kelimelerin asıl anlamlarında kullanıldığını ve mecazın bunların anlamlarında değil isnadda gerçekleştiğini söylemiştir. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Cürçânî'nin aklî mecâz anlayışına bu tür mecazda fiil için hakikî bir fâil takdir edilerek aklî mecazın hakikate dönüştürülmesinin her zaman gerekli olmadığı düşüncesine itiraz etmiştir. Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Kazvî (ö. 793/1338) de bu konuda Râzî'yi takip etmişlerdir.⁷⁹ Sekkâkî, aklî mecazın aslında kinayeli istiâre olduğunu söyler. Mesela "Emir orduyu bozguna uğrattı" ifadesinde, emir ordudan kinayeli istiare yapılmıştır. Kazvî ise ona itiraz ederek buradaki mecazın isnatta olduğunu öne sürmüştür. Bâbertî (ö. 786/1384) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) ise Sekkâkî'ye destek olmuş ve onun aklî mecazı reddetmediğini, sadece onu başka bir beyan nev'ine dahil ettiğini ispatlamaya çalışmışlardır.⁸⁰

b. "Zeyd Amr'a vurdu." sözünde olması muhtemel ikinci mecaz ise *darabe* fiilinin dilde bütün vurma şekillerini ifade etmek için kullanıl-

⁷⁵ Nisâ, 4/164.

⁷⁶ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, s. 168.

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/450.

⁷⁸ Belagat ilminde mecâzî aklî tartışmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sedat Şensoy, "Belagat İlminde Aklî Mecâz Tartışmaları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 8, 2002, 1-37.

⁷⁹ Şensoy, "Belagat İlminde Aklî Mecâz Tartışmaları", 36.

⁸⁰ Şensoy, "Belagat İlminde Aklî Mecâz Tartışmaları", 36-37.

masından kaynaklanmaktadır. Zeyd Amr'a bu şekillerin sadece biriyle vurmuştur. Yani burada umûm makamında husûs kullanılmıştır. Bu çeşit mecaz bütün fiil çeşitlerinde bulunur. "Ekmek yedim." ve "Su içtim." cümlelerinde de durum böyledir. Ancak şairin (لعمري لقد أحببتك الحب كله) "Se-ni sevginin her türlüyle sevdim." sözüyle buradaki mecaz ortadan kalkmıştır.

وقد يجمع الله الشتيتين بعدما * يظنان كل الظن أن لا تلاقيا

şii de böyledir.⁸¹ İbn Cinnî, (قام زيد) "Zeyd kalktı" denildiğinde onun kalkma ve ayakta durma şekillerinin ancak birini yerine getirdiği anlaşılır. Zeyd gibi bir bireyin bir anda hatta yüz bin yıl imkanı olsa bu sürede bile akla gelecek bütün durma şekillerini bir arada gerçekleştirme-si imkansızdır. Dolayısıyla bu ifade az olanın çok olana benzetilmesi veya parçanın bütününe yerine konulması kabilindedir. İbn Cinnî de aynı beyitleri örnek olarak verir. Yine (خرجت فإذا الأسد) "Dışarı çıktım, bir de baktım ki aslan." misalinde el-Esed kelimesinde elif-lâm cins için getirilmiş-tir. Ancak burada bütün aslanlar değil, aslan cinsinden bir tanesi kastedilmektedir. Burada da benzer bir mecaz kullanımı vardır. İbn Cinnî, bu tartışmayı Allah Teâlâ'nın kulların fiillerini yaratmasının mecâzî mi yok-sa hakikî mi olduğu tartışmasına bağlamakta ve O'nun fiillerimizi yarat-masının da mecâzî olduğunu söylemektedir. Aksi takdirde küfür ve isya-nın da Allah tarafından yaratıldığını söylemek icap eder. Ardından (ضربت عمرا) ifadesinin de mecaz olduğunu ifade eder ve bu mecazı fiilin bir çeşi-dinin yapılmış olmasıyla açıklar.⁸² Râzî, İbn Cinnî'nin bu görüşünü naklettikten sonra bunun zayıf bir görüş olduğunu, onun masterın sahip olduğu mahiyetin bütün şahıslarına delalet ettiğini zannettiğini, bunun ise batıl olduğunu söyler. Râzî'ye göre master mahiyete yani tek kişi ile herkes arasında müşterek olan miktara delalet eden bir lafızdır ve vahdeti veya kesreti gerekli kılmaz.⁸³ Ebû Abdullah el-İsfahânî (ö. 688/1289), Fahreddîn Râzî'nin *Mahsûl*'ü üzerine yazdığı şerhte İbn Cinnî'nin görüşünün

⁸¹ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 169.

⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 2/448-450.

⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir el-Alvânî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/337.

yanlışlığına dair şu delilleri ilave etmiştir: (i) Mastar mahiyetin bütün şahıslarına delalet etseydi "Oruç tut, namaz kıl" şeklindeki emirler de muhal olurdu. Çünkü bunlar da nihayeti olmayan fertlere emir anlamına gelirdi. (ii) Mastar mahiyetin şahıslarına delaleti ya belirli olan şekillere olur ki burada tercih sebebi olmadan tercih söz konusu olduğundan imkansızlık vardır. Yahut gayr-ı mütenâhî şekillere delalet eder ki bu bir defada namütenahi bir şeyin yapılması istenemez. (قَمْتُ مَرَّةً) "Bir kez kalktım." sözü fiilin aslıyla çelişmiş olur. Ona göre mahiyete delalet eden lafzın vahdet ve kesrete ve mahiyetin şekillerine delaleti yoktur."⁸⁴

c."Zeyd Amr'a vurdu." cümlesinde olması muhtemel üçüncü mecaz ise vurma olayının Amr'ın bütün parçalarında değil bazı yerlerinde gerçekleşmesidir. Fiil ise onun tamamına nispet edilmiştir. Bu durumda mecazı kaldırmak için tekit edatı kullanılır. Me'ûlün bih'in bir parçasını anlatmak için ise Sibeveyh'in Araplardan naklettiği ضرب زيدٌ عمراً ظهره و بطنه yazım birliği adına parantez kullanılmalı gibi bedel içeren cümleler kullanılır. Böyle bir mecaz bütün me'ûl türleri için geçerlidir.⁸⁵ Yine İbn Cinnî aynı misali vermiş ve vurma olayının Zeyd'in vücudunun neresinde gerçekleştirildiğinin daha detaylı olarak da anlatılabileceğini ve (ضربت) "Zeyd'in yüzünün sağ tarafına vurdum." denilebileceğini belirtmektedir. ⁸⁶ Râzî bu konuda "Zeyd'in vurmasından acı duyan Amr'ın sadece vurulan tarafı değil kendisidir." şeklindeki bir itirazı dile getirmekte ancak bu itirazı doğru bulmamaktadır. İbn Cinnî mecazın acı vermede değil vurmada olduğunu söylemektedir.⁸⁷

d."Zeyd Amr'a vurdu." cümlesinde bulunabilecek dördüncü mecaz ise bu cümlede Zeyd'in vurma fiilinin fâili olmasıdır. Nahivde gerçekten o fiili yapmış olması kastedilmez. Sadece fiilin ona isnat edilmesi

⁸⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, (Daru'l-kütübî'l-İlmiyye: Beyrut), I/228-229.

⁸⁵ Batalyevsî, *Risâle fi Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 170.

⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/450.

⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/338.

yeterlidir. “Zeyd öldü.”, “Amr hasta oldu.”, “Kardeşin kalkmadı.” örnekleri böyledir.⁸⁸ Yukarıda bahsedildiği üzere fiil cümlesinde kullanılan fâil eylemi gerçekleştiren kişi için değil, fiil kendisine nispet edilen isim için kullanılır.

e.Beşinci mecaz Amr kelimesinin Zeyd’in mef’ûlü olmasıdır. Aslında onun mutlak anlamda mef’ûlü değildir. Zeyd Amr’ı ihdas etmemiştir. Ancak onun üzerinde gerçekleşen bir eylem yapmıştır. Bundan dolayı mef’ûlün bih olarak isimlendirilmiştir.⁸⁹ Yukarıda ifade edildiği üzere mef’ûl fâilin yaptığı bir şey değildir. Fiilin üzerinde gerçekleştiği nesnedir.

Sonuç

Dil; ses, şekil, diziliş, gramatik bağlantılar, anlam gibi farklı yönleri bulunan çok katmanlı bir yapıdır. Bu yapının bir yargı ifade eden en küçük birimi cümledir. Bir cümlelerin analizi, söylendiği dilin genel özellikleriyle ilgili sonuçlara ulaştırabilir. Bu yüzden farklı dilleri inceleyen dilciler yüzyıllardır cümlelerin tahlilini dile dair çalışmaların bir tezahürü haline getirmişlerdir. Klasik Arap literatüründe bu tür çalışmaların ilgi çekici örneklerinden biri de Endülüslü âlim İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî’nin bu çalışmada incelediğimiz (ضرب زيدٌ عمرا) cümlesi üzerine yaptığı çalışmadır. (ضرب زيدٌ عمرا) örneği elimize ulaşan ilk nahiv eseri *el-Kitâb’* dan günümüze kadar yaygın olarak kullanılmış, adeta nahiv ilmiyle özdeşleşmiş bir örnek cümledir.

Batalyevsî, bir öğrencisinin sorusu üzerine kaleme aldığı bu çalışmada bir örnek cümle üzerinden temelde âmil teorisi, cümle öğelerinin dizilişi ve hakikat-mecaz konularını işler. Basralıların (ضرب زيدٌ عمرا) cümlesinde Zeydün fâilini nasb edenin fiil olduğu şeklindeki görüşlerine katılmaktadır. Âmilin, fâil, fiil ile fâil veya mânâ olduğuna dair iddiaları doğru bulmaz. Ona göre nahiv ilminde fâil ile kastedilen diğer disiplinlerdeki etkin varlık anlamındaki fâil ile aynı değildir. Nahivde fiilin ken-

⁸⁸ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 170.

⁸⁹ Batalyevsî, *Risâle fî Tahkîk Darabe Zeydün Amran*, 170.

disine isnat edildiği isme fâil denir ve onun gerçekten bir eylem yapması gerekli değildir. Bir cümlede fiilin fâilinin ifade edilmesi mecâzî bir anlamdır. Fâil üzerindeki âmilin lafzî olma ihtimali varken anlama dayalı bir âmilin var olduğunu kabul etmek doğru değildir.

Batalyevsî'ye göre (ضرب زيدٌ عمرا) gibi üç kelimeden oluşan bir fiil cümlesinde öğelerin en uygun dizimi Fiil + Fâil + Mef'ûlün bih şeklinde olsa da mef'ûlün bih'in fiilden veya fâilden önce gelmesi de ihtimal dâhilindedir. Cümle içinde öğelerin sıralamalarındaki değişimler anlamla ilgili bazı inceliklerden kaynaklanır.

Batalyevsî'nin cümleyi üçüncü olarak mecaza ihtimali açısından değerlendirdiği görülür. Birinci ihtimal fiilin isnadıyla ilgilidir. "Zeyd Amr'a vurdu." denildiğinde bu işi yapan bizzat Zeyd olabileceği gibi "Sultan adamı astı." örneğindeki gibi onu emreden kişi de olabilir. Bir diğer ihtimal vurma olayının yapılaş şekliyle ilgilidir. Vurma olayının birçok şekli varken özne sadece onun bir şeklini yapmaktadır. Ayrıca Zeyd'in Amr'ın neresine vurduğu da tam olarak belirlenmemiştir. Son olarak cümlede Zeyd'in fâil, Amr'ın mef'ûl olduğunu söylemek nahiv terminolojisi kapsamında kalan mecâzî ifadelerdir.

Yukarıda görüldüğü üzere Batalyevsî kısa bir cümleyi tahlil ederken parçacı değil bütüncül bir yaklaşım sergilemekte, meseleyi cümlenin iç yapısı, öğelerin sıralanışı ve anlam boyutlarıyla değerlendirmektedir. İ'râb konusunda anlam yerine lafzî önceleyen yaklaşımı ve nahiv ilminin genel prensiplerinin dışına çıkılmaması şeklindeki vurgusu, farklı disiplinlerin problemlerinin çözümünde kendi usullerinin takip edilmesi ve tutarlılığın korunması yönündeki anlayışını sergilemektedir.

Kaynakça

Bâkûlî, Câmî' u'l-'ulûm, *Şerhu'l-luma'*, thk. Muhammed Halil el-Harbî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

Batalyevsî, İbnü's-Sid, *et-Tenbîh 'ale'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim ve mezâhibihim ve i'tikâdâtihim*, thk. Ahmed Hasan Kahîl ve Hamza Abdullah en-Neşrefî, Riyad 1982.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât *Esrâru'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebruk, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002 72.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer, Bingazi: Menşûrât Câmî'atu Kâr Yunus, 1996.
- Galâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabîyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994.
- Habeşî, Abdullah, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, Ebu Dabî, el-Mecma'u's-sekâfî, 2004.
- İsfahânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud ve Ali Muhammed Muavvad, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, t.s.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım, *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Ömerî, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth, *el-Hasâ'is*, Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'iz-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1968-78.
- OMÜİFD İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamdullah, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Uşfûr, Ebu'l-Hasen, *Şerhu Cümel*, nşr. Fevvâz eş-Şa'âr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, nşr. Emil Bedî Yakub, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- İbnu's-sîd el-Batalıyevsî, *Resâil fi'l-luga*, nşr. Velid Muhammed es-Serâkubî, Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1427.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddin, *el-Bedî fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, thk. Fethi Ahmed, Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 2000.
- İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, thk. Salih Abdülazîm, Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1979.
- İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemaluddin, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1950-73.
- İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Kaçar, Halil İbrahim, *Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu*, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.
- Lârî Abdulgafûr, *el-Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'z-Zıyâiyye*, İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1253.

- Marogy, Amal E., "Zayd, 'Amr and 'Abdulahi: Theory of Proper Names and Reference in Early Arabic Grammatical Tradition", *The Foundation of Arabic Linguistic*, ed. Amal Elesha Marogy, (Leiden: E. J. Brill, 2012).
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, thk. Abdulhâlık Uzayme, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1994.
- en-Neşretî, Hamza, "Min a'lâmi'n-nuhât fi'l-Endelus: Abdullah b. es-Sîd al-Batalyevsî", *Advâ'u's-şerî'a*, (Riyad: Kulliyetu's-Şerî'a bi-Riyâd), 6 (1976), 488-506.
- Nuveyrî, Şihâbuddîn, *Nihâyetu'l-'ereb fi funûni'l-'Arab*, Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit, "Batalyevsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Râzî, Fahrüddin, el-Mahsûl, thk. Taha Cabir el-Alvani, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sedat Şensoy, "Belagat İlminde Aklî Mecâz Tartışmaları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 8 (2002), 1-37.
- Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Seyyid Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977.
- Suyûtî, Celâleddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-nahv*, thk. Ahmed Muhtâr eş-Şerîf, Dîmaşk: Matbû'âtu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dîmaşk, 1987.
- Suyûtî, Celaleddin, *Buğyetü'l-'ou'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1964.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa, *el-Makâsîdu's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiyye*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ', Mekke: Ma'hedu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-turâsi'l-İslâmî Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 2007.
- eş-Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, nşr. Refik el-'Azm, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-teshîl*, thk. Hasan Hindâvî, Riyad: Dâru Künuz İşbîliyye, 1429.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ, *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.



MÜTEKADDİM DÖNEM ŞİA'DA MÜTEÂRİZ
RİVÂYETLERİN ÂMMEYE ARZI UYGULAMASI
THE APPLICATION OF APPRAISING CONFLICTED
NARRATIONS WITH THE 'ÂMMAH
IN THE EARLY SHİ'İTE

YUSUF OKTAN

[Dr. Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Faculty Member PhD., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Hâdîth
oktanyusuf@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9196-8919]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 499-534

Atf/Cite as Yusuf Oktan. "Mütekaddim Dönem Şîa'da Müteâriz Rivâyetlerin Âmmeye Arzı Uygulaması-The Application of Appraising Conflicted Narrations with the 'Âmmah in the Early Shi'ite" Hakkındaki Risalesi-An Analysis of a Grammatical Structure: Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsi's Treatise on the Famous Arabic Phrase "Daraba Zayd^{un} Amr^{un}". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 499-534.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.867422>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mütekaddim Dönem Şîa'da Müteâriz Rivâyetlerin Âmmeye Arzı Uygulaması

Öz: Şîa'da imâmların masum addedilmeleri onların söz ve uygulamalarına şer'î bir değer kazandırmıştır. Buna göre imâmlardan sadır olduğu iddia edilen rivâyetler mezhebin hadîs külliyyatının önemli bir kısmını oluşturmuştur. Şîi ulemâ rivâyetler arasında görülen teâruzun sebebini imâmların kendilerini ve müntesiplerini korumak için yaptıkları takıyyeye dayandırmaktadır. Buna göre imamlar, toplumda tespit edilmemek için mezhebin asıl görüşünü söylemekten kaçındıkları ve toplumda mevcut olan âmmenin görüşüne muvâfık fetvalar verdikleri iddia edilmiştir. Bundan dolayı kaynaklarda bulunan rivâyetlerde müteâriz rivâyetler görülmüştür. Bu durum teâruzun gidermede rivâyetlerin âmmeye arz edilmesi uygulamasını gündeme getirmektedir. Buna göre iki müteâriz rivâyetten âmmeye muvâfık olanın takıyye bağlamında söylendiği, dolayısıyla terk edilmesi gerektiği, âmmeye muâriz olan rivâyetin ise mezhebin gerçek görüşü olduğu iddia edilmiştir. Hakikatin âmmeye muâriz rivâyette olduğu yönündeki rivâyetlere dayanan Şîi ulemâ, bu kuralı rivâyetlerin teâruz durumunda bir tercih kriteri olarak zikretmektedirler. Teoride var olan bu uygulama, pratikteki uygulanışı ve özellikle rivâyetler arasındaki teâruzun gidermedeki rolü tartışma konusudur. Buna göre makale mezkûr konunun dayanaklarını, takıyye-teâruz ilişkisi bağlamında inceleyerek bu uygulamanın pratikteki karşılığını tetkik edecektir.

500

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Hadîs, Şîa, Âmmeye, Takıyye, Teâruz, Rivâyet.



The Application of Appraising Conflicted Narrations with the 'Âmmah in the Early Shi'ite

Abstract: The fact that imams are regarded as innocent in Shi'a has added a religious value to their words and practices. Thus, the narrations claimed to be from the imams constituted an important part of the hadith collection of the sect. The Shi'a scholars attribute the contradiction between the narrations to the taqiyyah made by the imams to protect themselves and their followers. Accordingly, it is claimed that the imams refrained from speaking the main view of the sect in order not to be identified in the society and gave fatwas in agreement with the opinion of 'ammah, which is present in the society. As a natural result of this situation, it brings the practice of resolving the contradiction seen in the narrations by presenting it to 'ammah. In conclusion, the Shi'a scholars mention this rule as the criterion of preference in case of contradiction of the narrations, based on the narrations that the one which is approved to 'ammah should be abandoned in the context of dismissal, that the narration that does not comply with 'ammah is the true view of the sect and the truth is in the one against 'ammah. This prac-

tice, which exists in theory, its application in practice and its role in eliminating the contradiction between narrations is a matter of discussion. Accordingly, the article will examine the foundations of this application and examine its practical equivalence by examining the taqiyyah-contradiction relationship.

Keywords: Hadîth, Shi'ite, 'Âmmah, Taqiyyah, Discrepancy, Narrative.



Giriş

Naklî ve aklî delillerin aslî kaynağının Allah'a dayanması, deliller arasında hakiki bir teâruz olma ihtimalini nefyetmektedir. Bununla beraber deliller arasında olası zahirî bir teâruz Müslüman âlimlerin önemli araştırma konularından biri olmuştur. Böylece deliller arasında görülen teâruz, muhaddisler ve usulcüler tarafından cem', tevfiik, nesh, tercih tevakkuf, red vb. gibi muhtelif başlıklar ve sıralamalarla ele alınarak izâle edilmeye çalışılmıştır.¹ Ehl-i Sünnet alimlerinin farklı metodolojilerle yaklaşım gösterdiği bu konu, tarih boyu Şîa'nın da gündeminde olmuştur.

Hicrî ilk üç asırda yaşayan ve İmâmiyye Şîası tarafından masûm adedilen imâmların söz ve uygulamaları, günümüz Şîa'sının rivâyet kaynaklarını oluşturmaktadır. Şîi rivâyet külliyyatı incelendiğinde bazı rivâyetlerin birbiriyle teâruz halinde olduğu görülmektedir. Hâkim görüş olmasa da birçok Şîi âlim rivâyetler arasındaki teâruzu imâmların kendilerini ve müntesiplerini korumak için uyguladıkları takıyyeye bağlamadıkları. Buna göre imamlar tehlike ve zaruret durumunda mezhebin gerçek fetvasını söylemekten kaçınarak toplumda hâkim olan görüşe mutabık fetva verdikleri iddia edilmiştir. Ancak takıyye gereği söylendiği ileri sürülen bu rivâyetler, mezhebin asıl fetvalarıyla teâruz oluşturduğu görülmektedir.

¹ Bu konu hakkında bk. Şeref el-Kuzât, "İlmü Muhtelifi'l-Ĥadîs uşûlühü ve kavâ'iduhü", *Mecelletü'd-Dırâsât* 28/2 (2001), 322-337; Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzunda Âmidî'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri", *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 515-536; Fethullah Yılmaz, "Hadisler Arasındaki İhtilafı Giderme Yöntemi Olarak Tevakkuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 107-130.

Rivâyetler arasında olası bir teâruz durumunda mezhebin gerçek görüşünün tespit edilmesi için hangi tercih kriterlerinin tatbik edilmesi gerektiği yönünde birçok rivâyet aktarılmıştır. Bunlardan biri de rivâyetin, Şîa'nın dışında kalan topluluğun görüşüne arz edilmesidir. Buna göre muteâruz rivâyetler âmmenin görüşüne arz edilerek âmmeye muâruz olanın alınması, muvâfık olanın ise terkedilmesi şeklinde bir tercih ilkesi belirlenmiştir. Böylece âmmeye muvâfık olan rivâyetin takıyye bağlamında söylendiği iddia edilmektedir. Çalışma, Şîa'nın rivâyetler arası teâruzu gidermek için kullandığı âmmeye arz kriterinin kaynağını takıyye-teâruz bağlamında inceleyerek teoride varlığı iddia edilen bu uygulamanın pratikteki imkanını tartışacaktır.² Hicrî 5. asır Tûsî (ö. 460/1067) dönemine kadar başta Himyerî (ö. 3. yy/ 9. yy), Kuleynî (ö. 329/941) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991) olmak üzere dönemin hadîs kitapları çalışmanın kaynaklarını ve bu dönemler de genel anlamda kapsamını oluşturmaktadır.

502

OMÜİFD

1. Âmme ve Takıyye Kavramları

1.1.Âmme Kavramı

Şîî rivâyetlerde muhâlif tarafı kastetmek için kullanılan âmme kavramı bazı çalışmalarda doğrudan Ehl-i Sünnet için kullanılmıştır.³ Bu çalışma-

² Bu çalışma bağlamında değinilmesi gereken bazı çalışmalar için bk. Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Utah: University of Utah Press, 1998); Zeliha Ülkühan Aybay, *İmâmiyye Şiası'nda İhtilâfî'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibşâr'ı Özelinde)* (İzmir: İzmir Kâti Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadisler Arasında İhtilâfı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhâlif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibşâr'ı Özelinde" *Mizânü'l-Hak* 10 (2020). Makale, Aybay ve Kutluay tarafından *Tûsî'nin el-İstibşâr'ı* üzerine yapılan çalışmaları ileri seviyeye taşıma niyetini gütmektedir. Hicrî 5. asırda Tûsî tarafından sıklıkla kullanılan takıyyeye arz uygulamasının özellikle Tûsî öncesi genel ele almayı hedefleyen bu çalışma, takıyye-teâruz zemininde rivâyetlerin âmmeye arz uygulamasının dayanaklarını ve bu uygulamaya karşı genel yaklaşımı ele alacaktır.

³ Numan b. Muhammed el-Mağribî, *Şerhu'l-ahbâr fi fadâilî'l-eimmeti'l-athâr* (Kum: Camiatu'l-Müderrişin, 1409), 1/367; Muhammed b. Hasan el-Âmilî, *İsbâtü'l-hüda bi'n-nuşûş ve'l-mu'cizât* (Beyrut: el-A'lemî, 1425), 1/44, 54; İbn Ebî Tay'dan naklen bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7/389; Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünniler* (İstanbul: Mana yayınları, 2016), 197; Aybay, *İmâmiyye Şiası'nda İhtilâfî'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibşâr'ı Özelinde)*, 92-171; Kutluay, "Şîa'da Hadisler Arasında İhtilâfı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhâlif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-

da âmme kelimesinin Ehl-i Sünnet için kullanımından daha geniş bir kullanım alanı olduğu ileri sürülmektedir. Bu iddianın Şîa dışından âmme kelimesiyle tam olarak ne ima edildiği hususunda yapılacak yorumlardan da doğrudan mezhebin müntesiplerinin bu kelimeyle tam olarak ne kast ettikleri şeklindeki bir araştırmayla temellendirilmesinin daha doğru olacağı düşünülmektedir. Birçok Şîî rivâyette lâm-ı tarifile kullanılan el-âmme (العاممة) kelimesinin başındaki -el takısının cins, ‘ahd veya istiğrak olacağı şeklinde yorumlar bulunmaktadır.

Humeynî'nin hocası Hüseyin Burucerdî'nin (ö. 1400/1980) konuyla alakalı yapmış olduğu açıklamalardan âmme kelimesinin başındaki lâmın *el- 'ahdu'l-hârici* olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre *âmme* kavramı imâmın içinde yaşadığı toplumu ifade etmektedir.⁴ Bu anlayışa göre Muhammed Bâkır (ö. 114/732) için bu kavram, Medîne'deki hâkim olan fıkıhın müntesiplerini ifade ederken, Muhammed b. Ali (ö. 220/835), Ali b. Muhammed (ö. 254/868) ve Hasan b. Ali (ö. 260/873) Irak'ta yaşadığından rivâyetlerdeki âmme ifadesiyle Irak bölgesindeki genel fıkıhın müntesipleri kast edilmektedir. İmâmî rivâyetlerde namazda sağ elin sol el üzere konması (Tekettüf) şer'î olarak yasaklanmış,⁵ bu durum Muhammed Bâkır tarafından mecûsilere benzetilmiştir.⁶ İmâmî fıkhında rivâyetlere dayanarak bu konuda cevaz olmadığı hususunda icmâ olduğu aktarılmış, icmâ olmadığını savunanlar ise en hafifinden bunun mekrûh olduğunu söylemişlerdir.⁷ Burucerdî ise âmme'nin o dönemde tekettüfü Hz. Peygamber'in sünneti olarak söyledikleri, Bâkır'ın ise bu duruma muhâlif olarak Hz. Peygamber'in sünneti olmadığını ispat için

Tûsî'nin İstibşâr'ı Özeline", 14. Kutluay tarafından âmme kavramının Ehl-i Sünnet için kullanımına istidlal yapılan çalışmada, tarafımızca mezkûr bilgiye ulaşılamamıştır. bk. Etan Kohlberg, "Some Imâmî-Shi'î Views on Taqiyya", *Belief and Law in Imâmî Shî'ism*, Etan Kohlberg (Hampshire: Variorum, 1991), 143-175.

⁴ Muhammed Fazıl en-Nikrânî, *et-Takrîr fî mebhâşisi'salâ, takrîru limâ efâdehû es-Seyyid el-Burücerdî* (Kum: Merkez Fıkhî'l-Eimmeti'l-Aḥḥâr, 1420), 2/337.

⁵ Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm* (Tahran: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmiyye, 1407), 2/84.

⁶ Muhammed b. Hasan el-Âmilî, *Tafsîlu vesâili's-Şîa* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409), 7/287.

⁷ Muhammed Hasan en-Necefi, *Cevâhiru'l-Kelâm* (Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1392), 11/7-9.

bu fiili Mecûsîlere benzettiğini söylemektedir.⁸ Burada kastedilen âmme kavramıyla imâmların temsil ettiği mezhebin dışında bulunan topluluğun kast edildiği anlaşılmaktadır.

Rivâyetlerde gelen âmme kelimesinin başında bulunan elif lâm takısını *el-İstiğrâku'l-örfi* olduğunu iddia edenlerde bulunmaktadır. Mezhepte merci-i taklid kabul edilen Murtezâ Ensârî (ö. 1281/1864) âmmeye muvâfık olan rivâyetin karşısında bulunan muhâlîf rivâyetin tercih edilmesi için muvâfık rivâyetin, sadır olduğu dönemdeki görüşlerin hepsine ya da çoğusuna muvâfık olması gerektiğini söylemektedir. Bu durumda rivâyetlerde geçen âmme kelimesinden maksadın *el-İstiğrâku'l-örfi* olduğunu beyan etmektedir.⁹ Ensârî'nin bu ifadelerinden âmmeye arz edilmesini ifade eden rivâyetlerden maksadın rivâyetin o dönemde var olan genel görüşlere arz edilmesi şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

504

OMÜİFD

Başka bir görüşe göre ise âmme kelimesinin başındaki elif lâm takısı cins ifade etmektedir. Cafer b. Muhammed'den içkinin necis olmadığı, elbiseye sıçrayan içki ile namaz kılınabileceği hususunda rivayetler zikreden Tûsî, bunları takıyyeye hamletmekte, aksi taktirde bu durumun içkinin taharetiyle amel etmek anlamına geleceğini söylemektedir.¹⁰ Bu durum imâmlardan gelen haberleri âmmeye arz etme kaidesiyle çelişmektedir. Zira içki sarih naslarla haram kılınmıştır. Bu durumda Tûsî'nin elbiseye bulaşmış içki damlasıyla namaz kılınacağına cevaz veren ifadeleri takıyyeye hamletmesi, içkinin tahareti manasına geleceği bu durumunda, rivâyetlerin âmmenin görüşüne arz edilmesi kaidesiyle çelişeceğinden dolayı ayrı bir teâruz oluşturacağı açıktır. Bu durumu fark eden müteahhirûn Şîu ulemâdan Muhammed el-Bâkır es-Sadr (ö. 1980/1400) taharet ifade eden rivâyetleri takıyyeye hamlederek necaset ifade eden haberlerin taharet haberlerine takdim edileceğini,¹¹ içkinin genel âmmenin görüşünde necis olduğunun malum olduğunu söyleyerek içkinin necasetini ifade

⁸ Nikrânî, *et-Takrîr fî mebâhîsi'salâ*, 2/337.

⁹ Murteazâ el-Ensârî, *Ferâidu'l-uşûl* (Kum: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1438), 3/542.

¹⁰ Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/190; Tûsî, *Tehzîbu'l-aḥkâm*, 1/280, 281.

¹¹ Muhammed el-Bâkır es-Sadr, *Buhûs fî şerḥi'l-'urveti'l-vusḳâ* (Kum: Macma'u's-Şehîd Âyetullah es-Sâdr, 1408), 3/349.

eden rivâyetlerin takıyyeye hamledilebileceğini söylemektedir.¹² Burada ise âmme kelimesi Şîa dışındaki genel Müslüman toplum olarak kullanılmıştır.

Mezkûr görüşlerden âmme kelimesiyle sadece Ehl-i Sünnet kastedilmediği bunun yanında İmâmiyye mezhebine müntesip olmayan insanlar, imâmın içinde yaşadığı toplum, imam ve müntesiplerinin dışında kalan topluluklar, muhâlif kesim ya da bir konuda insanların genel tavrı şeklinde daha geniş bir anlam kastedildiği anlaşılmaktadır. Âmme kavramının Ehl-i Sünnet'e de şamil olacak bu kullanımı, tarafımızca daha uygun gözükmektedir. Zira fırkaların ve mezheplerin keskin çizgilerle ayrışmadığı, bölgeden bölgeye mezhebî temâyüllerin değişebildiği erken dönemde, âmme kavramıyla toplumda Şîi ve Sünnîler dışında farklı eğilimlerin olmasına rağmen sadece Ehl-i Sünnet kastedilmesi, ihtimalden uzak gözükmektedir.¹³

1.2. Takıyye Kavramı

Sakınmak, korumak manalarına gelen takıyye kelimesi¹⁴ mezkûr kullanımıyla Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında ortak bir mefhuma sahiptir. Ailesi şehit edilen Hz. Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), yapılan işkencelere dayanmayarak müşriklerin zorlamaları sonucu kerhen bazı cümleler sarf etmiş, sonrasında imanına hâle geldiği düşüncesiyle durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Hz. Peygamber'in müşriklerin bunu tekrar yapmaları durumunda Ammâr'a ruhsat vermiştir. Sonrasında ise zaruret anında bu şe-

¹² Sadr, *Buhûs fî şerhi'l-'urveti'l-vuskâ*, 3/351.

¹³ Bundan dolayı makale boyunca kelimenin terim anlamını ifade eden âmme kelimesi kullanılacaktır. Ayrıca Âmme kavramının Ehl-i Sünnet'ten daha geniş bir mana ifade ettiği ve çalışmada bizim kastımız olan anlamını destekleyici çalışmalar için bk. Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelve Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Utah: University of Utah Press, 1998), 40, 178; Douglas Sloan Crow, *The teaching of Ja'far al-Sâdiq: with reference to his place in early Shi'ism* (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Master of Arts, 1980). Ayrıca Sahabe, Emevî ve Abbasîleri oluşturan genel çoğunluğun Şîa tarafından âmme olarak isimlendirilmesi, Şîa tarafından bu topluluğun daha sonradan Sünnî olarak isimlendirildiği görüşü için bk. Mohammad Ali Amir Moezzi, "Only the Man of God is Human: Theology and Mystical Anthropology According to Early Imâmî Exegesis", *Shi'ism, Etan Kholberg* (London: Routledge, 2003), 20.

¹⁴ Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 15/402.

kilde davranılabileceğini ifade eden ayet¹⁵ nazil olmuştur.¹⁶ Buradaki kullanımına göre takıyyenin İslâmî bir uygulama olmasında ittifak edilse de takıyyenin kimlere karşı yapılacağı, keyfiyeti ve sınırları hususunda ihtilaf mevcuttur.

Takıyyeyi dünya ve ahiret hususunda zarar gelebilecek bir durumda hakikati saklamak, inanılan şeyin üstünü örtmek, muhâliflerden sakınmak şeklinde tanımlayan Müfîd (ö. 413/1022), tehlike anında takıyyenin bir gereklilik olduğunu söyleyerek, imâmların müntesiplerine Şîa'ya karşı duyulan şüphenin zail olması için mezhebe muhâlif fikrin desteklenmesini emrettiklerini bildirmektedir.¹⁷ Öğrencisi Tûsî (ö. 460/1067) ise takıyyeyi kişinin can korkusundan dolayı kalbinde bulunan şeyin aksini diliyle izhâr edilmesi şeklinde açıklayarak¹⁸ kavramın ortak kullanımına uygun bir tanımlama seçmiştir. Çağdaş Şîi müfessirlerden Tabâtabâi (ö. 1401/1981) ise dinde asıl olanın hakikatin korunması olduğunu belirterek din düşmanlarıyla birlikte olma pahasına takıyyeyle maslahatın muhafaza edileceğini ifade etmektedir.¹⁹ Tanımlarda geçen mezhebe muhâlif ve din düşmanları ifadelerinden maksadın, Şîa dışındaki gurplar olduğu anlaşılmaktadır. Zira Muhammed el-Bakır es-Sadr (ö. 1400/1980) takıyyenin, imamlar döneminde muhtelif yaygın mezheplere karşı yapıldığını ifade etmektedir.²⁰

Bu açıklamalardan takıyyenin mezhep dışı bir uygulama olduğu anlaşılrsa da kaynaklardaki bazı bilgiler imâmların müntesiplerine karşı da

¹⁵ en-Nahl 16/106.

¹⁶ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî* (Kum: Dâru'l-kitab, 1404), 1/390; Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 3/204; Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/304; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm* (Beyrut: Dâru't-tayyibe, 1999), 4/605. Ayrıca bk. Serdar Demirel, *Takıyye* (İstanbul: Rihle Kitap, 2016), 13-14.

¹⁷ Muhammed b. Muhammed el-Müfîd, *Taşhîhu'l-i'tikâdi'l-İmâmîyye* (Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî lielfiyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1413), 137.

¹⁸ Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1985), 2/434.

¹⁹ Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 3/176.

²⁰ Mahmûd el-Hâşimî eş-Şâhrûdî, *Takrîrâtü's-şehidi's-seyyîd Muhammed Bâkır eş-Şadr* (Kum: Müessesetü'l-Fıkh ve Me'ârifî Ehli'l-beyt, 1433), 4/34-38.

takiyye yaptıklarını göstermektedir. Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) müntesibi Ömer b. Riyâh'ın farklı zamanlarda sorduğu aynı soruya farklı cevaplar vermesi sonucunda durumdan rahatsızlık duyan İbn Riyâh konuyu el-Bâkır'a bildirir. El-Bâkır'ın "Belki de cevabımız takiyye bağlamında sadır olmuştur" demesi üzerine onun imametinde şüpheye düşen İbn Riyâh; soruları sorduğu vakit yalnız olduklarını, kendisine takiyye yapılmasını gerektirecek bir durumun bulunmadığını dillendirerek onun İmametini inkar ettiği ve arkadaşlarıyla birlikte Burtiye mezhebine tabi oldukları nakledilmiştir.²¹ Meclisî (ö. 1110/1698) İbn Riyâh'ın mübtedi' olduğunu, fetvasının başkasına bildirileceğini bilen el-Bâkır'ın, İbn Riyâh'a takiyye yaptığını söylemektedir.²² el-Bâkır'ın ashabından ve Zürâre'den daha başka kişilerin el-Bâkır'a sormuş oldukları aynı soruya el-Bâkır'ın farklı cevaplar verdiğini²³ nakleden Bahrânî (ö. 1186/1772), imâmların, âmme tarafından Şiî müntesiplerin teşhisini engellemek için kasıtlı olarak onlar arasında takiyye yaptıklarını, böylece müntesiplerini koruduklarını belirtmektedir.²⁴ Ali Sistânî tarafından da desteklenen²⁵ bu görüş, bir bakıma Meclisî'nin imâmların müntesiplerine karşı takiyye yapmadıkları iması içeren İbn Riyâh'ı itham edici açıklamasını nefyetmektedir.

Takiyyenin her zarurette kullanılabilmesi, zaruret sahibinin bu durumu en iyi bilen olduğu,²⁶ takiyyenin Âdemoğlunun mecbur kaldığı her şeyde olabileceği ve Allah'ın bunu helal kıldığı²⁷ gibi imamlara nispet edilen rivâyetlerde takiyye, zaruretle bağdaştırılmıştır. Âmilî bu rivâyetleri içeriğine uygun olarak zarurette takiyyenin vücûbu, yokluğunda ise takiyyenin haram olması başlığı altında zikretmektedir.²⁸ Bununla birlikte

²¹ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a* (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1984), 60, 61; Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* (Meşhed: Müessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1409), 237, 238.

²² Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1403), 37/34.

²³ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/65.

²⁴ Yusuf el-Bahrânî, ed-*Dürerü'n-Necefiyye* (Mektebetü Fahrâvî, 2007), 2/311.

²⁵ Ali Hüseyinî-Sistânî, *er-Râfid fi 'ilmi'l-uşûl* (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ es-Seyyid es-Sistânî, 1414), 28-30.

²⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/219; Sadûk, *Men lâ yahduruh'l-fâkîh*, 3/363; Tûsî, *el-İstibşâr*, 7/130.

²⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/220; Tûsî, *el-İstibşâr*, 7/130.

²⁸ Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şi'a*, 16/214.

imâmların müntesiplerine karşı takıyye yaptıkları, onlara farklı görüşler bildirerek müntesiplerinin toplumda belirgin olmalarını engelleme çabaları gibi iddialar takıyyenin zaruret dairesi içinde belirtilen uygulama alanının dışında da kullanıldığını göstermektedir. Bu durum takıyyenin kullanım alanının Şîa tarafından ittifak edilen keskein çizgilerle belirlenmediği düşüncesine sebep olmaktadır.²⁹

2. Âmmeye Muhâlif Olan Rivâyetle Amel Edilmesini İfade Eden Rivayetler

Şîi rivâyetlerde imâmların takıyye yaptığı ve bundan dolayı mezhebin asıl görüşünü değil de toplumdaki hâkim görüşü muvâfık görüşler bildirdiği iddiası rivâyetler arasında doğal olarak teâruza sebep olmuştur. Bu durumdan kurtulmak için yine imâmlara isnat edilen bazı rivâyetlerde mezhebin gerçek görüşünün, âmmeye muhalif olan rivâyetlerde olduğu zikredilmiştir. Buna göre İmâmî kaynaklardaki rivayetlerin teâruz etmesi durumunda âmmeye muhalif olan görüşün esas alınmasını emreden haberler genel olarak üç rivâyet grubunda incelenebilir:

2.1.Hür Âmilî'nin (ö. 1104/1693) muhtelif rivayetlerin arasını cem vecihleri ve onlarla amelin keyfiyeti bâbında Saîd b. Hibetullah Râvendî (ö. 573/1177), Ali b. Abdussamed'in oğulları Muhammed ve Ali'den ashabın hadislerinin durumunu yazmış, rivâyetlerin sıhhatini ispata çalışmıştır. Mezkûr risalesinde bazı Şîi ulemânın da tashih ettiği³⁰ bir rivâyete göre Cafer es-Sâdık'ın: "Size birbirine muhâlif iki hadis ulaştığında, onları Allah'ın kitabına arz edin. Allah'ın kitabına uygun olanı alın, ona muhâlif olanı ise reddedin. Eğer Allah'ın kitabında o ikisini(n hükmünü) bulamazsanız, onları âmmenin haberlerine arz edin. Onların haberlerine muvâfık olanı bırakın, muhâlif olanı ise alın." şeklindeki ifadeleri nakledilmiştir.³¹ Hür Âmilî'nin *Vesâilü's-Şî'a*'sında yer verdiği bu rivayetin

²⁹ Takıyye hakkında detaylı bilgi için bk. Serdar Demirel, *Takıyye* (İstanbul: Rihle Kitap, 2016).

³⁰ Ensârî, *Ferâidu'l-uşûl*, 3/571-472.

³¹ Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî, *Tafsîlu vesâilü's-Şîa* (Kum: Müessestü Âli'l-beyt, 1409), 27/118. Meclîsî, *Biharü'l-envar*, 2/235. Bu minval üzere gelen diğer rivayetler için bk. Âmilî, *Tafsîlu vesâilü's-Şîa*, 27/116, 118, 119, 122; Bu bağlamdaki diğer rivayetler için bk. Sadûk, *'İlelü's-şerâi'*, 2/531; Âmilî, *Tafsîlu vesâilü's-Şîa*, 27/116.

senedinin hicrî 6. asırda yaşamış olan Râvendî'den Cafer b. Muhammed'e (ö. 148/765) olan kısmı tashîh edilmiştir. Bunun yanında Râvendî ile rivâyati kitabında zikreden Hür Amilî arasındaki senette önem arz etmektedir. Hür Amilî'nin kitabına aldığı yaklaşık otuz altı bin rivayetin çoğunluğu başta *el-Uşûlu'l-erba'a*³² olmak üzere diğer Şîî kaynaklarda zikredilirken bu rivayet Amilî'den önceki kaynaklarda bulunmamaktadır.³³ Bu rivâyeti ele alan Muhammed el-Bâkır es-Sadr iki rivâyetten birinin Kur'an'a muvâfık diğerinin ise muhâlif olması gerektiğini söylemektedir. Âmmenin haberlerine arz edilen rivâyetlerden birinin âmmeye muvâfık olmasını diğeriyle amel için yeterli görmeyen es-Sadr, aynı zamanda diğeri de âmme'nin haberlerine muhâlif bir durum taşımasını şart koşturmaktadır.³⁴

2.2.Ömer b. Hanzala, Cafer es-Sâdık'a imâmlardan ashâbı yoluyla gelen iki rivâyette teâruz bulunursa ne yapılması gerektiğini sorunca es-Sâdık, hükmün iki rivâyeti ulaştıran kişilerden daha adil, daha fakîh ve daha doğru sözlü olana göre verilmesi gerektiğini söylemiştir. Ömer'in şayet ikisi de adalet yönünden ayırt edilemeyecek derecede aynı olmaları durumunda ne yapılması gerektiğini sorunca es-Sâdık, rivâyetlerden hakkında icmâ bulunanın, dolayısıyla meşhur olanın alınacağı, şaz olanın ise terk edileceğini söylemiştir. Bunun üzerine Ömer'in şayet rivâyetlerin ikisi de meşhur ve râvîleri de sika ise ne yapılması gerektiğini sorması

³² İmamiyye Şîas'ında *Kütübü Erba'a* ismiyle şöret bulan Kuleynî'nin *el-Kâffî'si*, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i ve Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *İstîbsâr*'ının ilk kaynağı İmamlar döneminde yazıldığı iddia edilen dört yüz asıl (*el-Uşûlu'l-erba'a mie*)'dir. Bu asıllardan günümüze on altı aslın ulaştığı iddia edilmektedir. Bu konu hakkında bk. Etan Kohlberg, "Aluşûl al-arba'umi'a," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 128-166; Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnad* (İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011), 177, 183, 201, 216.

³³ Âmilî, *Tafşîlu vesâilî's-Şîa*, 27/118. Cafer es-Sâdık'a nispet edilen başka bir rivâyette es-Sâdık'ın: "Size iki muhtelif hadis gelirse, onlardan kavme muhâlif olanı alın" sözleri nakledilmiştir. bk. Âmilî, *Tafşîlu vesâilî's-Şîa*, 27/118. Lakin bu rivayetin senedinde inkita' bulunmaktadır. Muhammed Bakır Sadr'da senedinin sakıt olduğunu ifade ettikten sonra bunun mana bakımından Râvendî'nin rivâyetiyle uyumlu olduğunu söylemektedir. Rivâyetin Râvendî rivâyetiyle tahsis edilmesi gerektiğini, zira rivâyet bu haliyle hem âmmeye hem de Kur'an'a muhalefeti kapsayacak mutlak bir ifade içerdiğini beyan etmektedir. bk. Muhammed el-Hâşimî eş-Şâhrûdî, *Buḥûs fî 'ilm'l-uşûl* (Müessesetü'l-fıkh, 1433), 4/357.

³⁴ Muhammed el-Hâşimî eş-Şâhrûdî, *Buḥûs fî 'ilm'l-uşûl*, 4/357.

üzerine es-Sâdık, hükmü Kur'an ve sünnete uyup âmmeye muhâlif olanın alınacağını, Kur'an ve sünnete muhâlif olup da âmmeye muvâfık olanın ise terkedileceğini söylemiştir. Ömer, rivâyetlerden ikisinin de hükmünü Kur'an'da ve sünnette bulmaları, ancak rivâyetlerden birinin âmmeye muhâlif diğerinin ise âmmeye muvâfık olması durumunda ne yapılması gerektiği şeklinde sorunca es-Sâdık'ın: "Âmmeye muhâlif olan şeyde hakikat (الرشاد) vardır" dediği zikredilmiştir.³⁵

2.3.Ubeyd b. Zürâre'nin Cafer es-Sâdık'dan aktardığı bir rivâyette, es-Sâdık'ın Ubeyd'e; kendisinden işittiklerinde insanların sözlerine benzeyenlerde takıyye olduğu, benzemeyenlerde ise takıyyenin bulunmadığını söylediği nakledilmiştir.³⁶ Rivâyeti hul' babında veren Tûsî, imâmlardan farklı olarak gelen fetvalara bu rivayeti kullanarak takıyyeye istidlal yapmaktadır. Zira rivayetlerden sonra açıklamalarında eşler arasında meydana gelen ve kesin boşama manasındaki beynûne talak olacağını ifade eden rivâyetlerin halkın sözüne benzediğinden dolayı takıyyeye hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁷

Konuyla alakalı zikredilen rivâyetlerden Saîd b. Hibetullah er-Râvendî ve Ömer b. Hanzala yoluyla gelen rivayetler Şîa'ya göre muteber kabul edilmektedir.³⁸ Bununla beraber Ömer b. Hanzala rivâyetindeki müteâriz rivayetlere yaklaşımda es-Sâdık'ın ifade ettiği uygulamada önemlidir. Buna göre râvîlerin adaleti, rivâyetin şöhreti, Kur'ân'a ve sünnete muvâfık olup âmmeye muhâlif olması ve son olarak her iki müteâriz rivâyet de Kur'an ve sünnete muvâfık ise âmmeye muhâlif olanın alınması, muvâfık olanın terk edilmesi şeklinde bir sıralama izlenilmesi emredilmiştir.

³⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/9.

³⁶ Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şîa*, 22/285.

³⁷ Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, 8/97; Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/317; Ali b. Esbât'ın Ali b. Mûsâ'ya bir sorunla karşılaşır ve bulunduğu şehirde istiftâ edebilecek bir müntesibi de bulamazsa ne yapması gerektiğini sorunca Ali, ona şehrin fakihine gitmesini, ondan fetva istemesini, vermiş olduğu fetvanın hilafını yapmasını emrederek bunun hakikat olduğunu söylediği nakledilmiştir. bk. Sadûk, *İlelû's-Serâi*, 2/531; Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, 6/295.

³⁸ Şâhrûdî, *Buhûs fi 'ilmi'l-uşûl*, 4/349; Ebû Kâsım el-Hûî, *Mişbâhu'l-uşûl* (Kum: Mektebetü'd-Dâverî, 1417), 3/414.

Yukarıdaki rivâyetlere göre âmmeye muvâfık olan rivâyetin bildirdiği hüküm sakıt olmakta, muhâlif olan rivâyetle amel edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Tûsî'den (ö. 460/1067) buna göre eğer iki rivâyet râvîlerinin sayısı ve adaleti bakımından eşit olursa âmmeye muhâlif rivayetle amel edilmesi gerektiği ifadeleri aktarılmıştır.³⁹ Bahrânî (ö. 1186/1772) ise fikhî meselelerin tamamında bu görüşün tatbik edilmesi gerektiğini, zira rivâyetlerdeki ihtilafların tamamının takıyyeden kaynaklandığını söylemektedir.⁴⁰ Lakin Muhakkik Hillî (ö. 676/1277) buna karşı çıkarak bu kadar önemli ilmi bir meselenin imamdan gelen birkaç haber-i vâhid seviyesindeki rivâyetlerle temellendirilmesinin doğru olmayacağını, bu konuda Müfid ve daha başkalarının Tûsî'yi eleştirdiklerini söylemektedir. Bunun yanında imamın fetvasının sadece âmmenin görüşüne muhâlif rivâyette olamayacağını bildiren Hillî, imamın bildiği lakin kendilerinin bilmediği bir maslahattan dolayı fetvanın tevile muhtaç bir rivâyette de olabileceğini söylemektedir.⁴¹ Buna göre âmmeye muhâlif olan bir hükümün imamlar tarafından kastedilen gerçek hüküm olamayacağı hatta âmmeye muvâfık olan rivâyette dahi tevile muhtaç imamın gerçek fetvası olabileceği anlamı çıkmaktadır. Âmmeye muvâfık olan rivâyetlerin terk edilmesi Şîi fikhının tamamını ilgilendireceğinden dolayı Müfid'in eleştirisi yerindedir. Hatta Tûsî ve Bahrânî'nin rivâyetin takıyye bağlamında sudur ettiği iddiasıyla âmmeye muvâfık olan rivâyetin terk edilmesi görüşü usûlî bir meselenin zannî delille temellendirilmesinde sorun oluşturmakta bu durum ise haber-i vâhidin hücciyetini gündeme getirmektedir. Muhtemelen bundan dolayı eş-Şehid es-Sânî'nin oğlu Hasan b. Zeynüddin (ö. 1011/1602) ilim ifade eden bir meselede muteber haber-i

³⁹ Ebû Mansûr Cemâleddin İbn Şehîd es-Sânî, *Me'âlimu'd-dîn ve melâzû'l-müctehidîn* (Kum: Dâru'l-fikr, 1374), 350-351.

⁴⁰ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, 4/127, 284, 6/64, 281, 415, 7/121, 11/141, 13/8, 13/199, 14/50, 16/381, 18/91.

⁴¹ Hillî, *Me'âricu'l-uşûl* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1403), 157. Bahâî, Tûsî'nin haber-i vâhidle bazen amele izin verdiği, bazen bundan sakındırdığını aktarmaktadır. *Tûsî'nin el-İstibşâr*'da zikrettiği bazı rivâyetleri *Tehzîb*'de haber-i vâhid olmasından dolayı ta'n ettiğini ifade eden Bahâî, müteahhir Şîi ulemanın *Tehzîb*'deki rivâyetlerin haber-i vâhid olduğunu bildirdiklerini, bundan dolayı da Tûsî'yi eleştirdiklerini ve Tûsî'nin bu menhacinin bir gerekçesinin olmadığını söylemektedir. bk. Bahâî el-Âmilî, *el-Vecîze fi'd-dirâye* (Kum: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1396), 7.

vâhidle istidlâlin mümkün olacağı aksi bir durumda kendilerinin haber-i vâhidin delil olmadığına dair delil istediklerini söyleyerek Hillî'yi görüşünden dolayı tenkit etmektedir.⁴² Hillî'nin âmmeye muhâlif olan haberde tevîl ihtimali olabileceği görüşüne de itiraz eden İbnu'sehîd es-Sâni, fetvalarda te'vîl ihtimali olsa dahi imâmların durumundaki takıyye ihtimalinin daha yakın ve daha zahir olduğunu, böylece bu durumun rivâyetin takıyye bağlamında değerlendirilmesi için yeterli bir sebep olacağını söyleyerek Tûsî'yi haklı görmektedir.⁴³

Rivâyetlerden âmmeye muvâfık olan rivâyetlerle amel edilmemesi âmmeye muhâlif hükmün imamın gerçek fetvası olduğu şeklinde anlaşılakta, bu durum ise doğal olarak âmmeye muvâfık hükmün imamdan takıyye bağlamında sadır olduğu sonucuna götürmektedir. Şiî rivâyetlerdeki bu durum, hicrî 4. asra kadar nadiren görülen teâruz halindeki rivâyetlerden birinin takıyyeye hamledilerek rivayetler arasındaki ihtilafı giderme uygulamasının 5. asırda Tûsî tarafından sıklıkla kullanılmasına, böylece *Tehzîb* ve özellikle *el-İstibşâr*'ında 250'ye yakın rivâyeti takıyyeye hamletmesine neden olmuştur. Rivâyetler arasındaki teâruzu giderme yollarından birinin rivâyetin takıyye bağlamında sadır olduğunu söyleyen Tûsî, takıyyeye hamlettiği hükümlerin çoğusunun gerekçesini rivâyetin âmmeye muvâfık olması şeklinde açıklamıştır.⁴⁴ Senesinde imamın önde gelen ashabından birinin bulunduğu ve teâruz içeren iki rivâyetin Şiî anlayışta rivâyetlerden birinin takıyyeye hamledilmesine karşı çıkan Müfîd ise imâmlardan takıyye yoluyla gelen rivâyetlerle Şiî ulemânın ve fukahânın onlarla amel etmediğini ve bu tür rivâyetleri aktarmadığını söyleyerek bu rivâyetlerin ancak hakkında şüphe bulunan ve mezhebe muhâlif olanlar tarafından rivâyet edildiğini ve bunların tevatür olmayan

⁴² İbn Şehîd Sâni, *Me'âlimu'd-dîn ve melâzü'l-müctehidîn*, 350-351.

⁴³ İbn Şehîd Sâni, *Me'âlimu'd-dîn ve melâzü'l-müctehidîn*, 351.

⁴⁴ Bu konu hakkında bk. Aybay, İmâmîyye Şiası'nda İhtilâfî'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi 92-171; Kutluay, "Şia'da Hadisler Arasında İhtilâfı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhâlif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibşâr'ı Özelinde", 13-55. Her iki müellif, âmme kavramıyla Ehl-i Sünnet'i kastetmektedirler.

şaz rivayetler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Müfîd'in bu ifadeleri kendinden sonra birçok rivâyeti takıyyeye hamledecek olan öğrencisi Tûsî'ye cevap niteliğindedir. Bunun yanında Müfîd bir bakıma imamın ashabından olan kişilerin mezhebin genel mantalitesiyle uyuşmayan rivayetleri aktarmayacaklarını, zira onların, imamın rivayeti hangi niyetle söylendiğini bildiklerini ifade etmektedir. Müfîd'in bu ifadeleri mezhebin sınırları içinde mantıklı bir yorumdur. Zira Şîî anlayışta imamın fetvalarını başka bir deyişle Şîî şeriatini ulaştırmakla kendilerini mesul hisseden imamın önde gelen ashabının, mezhebin genel anlayışıyla çelişen ve Şîî ulemânın amel etmediği bilgiler içiren rivayetleri aktarmalarının mantıklı bir tarafı bulunmamaktadır. Ancak, Müfîd'in teoride olması gereken ifadeleri pratikte karşılık bulamamıştır. Zira hicri 3. ve 4. asırda Himyerî, Kuleynî ve Sadûk'un takıyyeye ilişkilendirmeden zikrettikleri, hatta bazılarının mezhebin ameli görüşü olarak sunmuş oldukları birçok rivâyet, Tûsî tarafından takıyyeye hamledilmiştir. Rivâyetin âmmeye muvâfık olması da bu uygulamasında kullanmış olduğu en yaygın argümanlardan olmuştur.⁴⁶

3. Şîî Rivâyetlerde Âsâletü's-Sudûr – Âsâletü'c-Cihe Tartışması

Şîî kaynaklarda imamlardan âmmeye muvâfık olan bir sözün sadır olması, bunun imamın dolayısıyla şâri'nin gerçek hükmü olmadığı iddia edilmiş böylelikle rivâyetin; takıyye, korku veya farklı bir gerekçeyle imamdandır olma ihtimalini gündeme getirmiştir. Böylece rivâyetin imamdandır hangi niyetle sadır olduğu ve bunu tespit ederken hangi tercih unsurlarından yararlanıp sıralamanın nasıl izleneceği hususunda Şîî ulemâda ihtilaf meydana gelmiştir. Aşağıda tartışılacağı üzere rivâyetin imamdandır aslen sadır olup olmadığına, başka bir deyişle rivâyetin doğrudan senet kritiğinin yapılmasına Âsâletü's-sudûr (أصالة الصدور), rivâyetin zahir olan manasının hakiki hüküm olmasına Âsâletü'z-zuhûr (أصالة

⁴⁵ Muhammed b. Muhammed el-Müfîd, *Cevâbât ehli'l-Mûşûl fi'l-'aded ve'r-ru'yâ* (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413), 47, 48; Esedullah et-Tüsterî Kazımî, *Keşfu'l-Îmâ' 'an vucûhi hücceti'l-icmâ'* (Tahrân: Tab'atu İrân, 1312), 191.

⁴⁶ Bu konu makalenin "Takıyyeye Hamledilen Bazı Rivâyetlerin Tûsî Öncesi Durumu" isimli 6. başlığında ele alınmaktadır.

(الظهور) ve rivâyette kastedilen mananın takıyye, korku ve şaka gibi bir amaçtan soyularak hükmün vakiya uygun olmasına da *Asâletü'l-cihe* (أصالة الجهة) denmektedir.⁴⁷

Şii kaynaklarında şayet iki rivâyet mezkûr Ömer b. Hanzala rivâyetine olduğu gibi delalet ve görünüş (الظهور) bakımından eşit olursa iki rivâyetten birini ötekine tercih ederken râvînin sıfatı, şöhreti, rivâyetin Kur'ân'a ve sünnete uygunluğu ve âmmeye muhâlif olması gibi tercih unsurları söz konusudur. Bu tercih unsurları hükmün sadır olduğu kaynağa yakınlık bakımından ya senede dönmekte ya rivâyetlerden birinin Kur'ân'a uygunluğu gibi rivâyetin manasını ve medlûlünü güçlendirme bakımından manaya dönmekte veyahut âmmeye muhâlif olan haberin muvâfık olana karşı sudurunu güçlendirmeye yönelik rivâyetin takıyye, şaka vb. durumlardan âri olmasına (جهة الصدور) dönmektedir. Yine Ömer b. Hanzala rivâyetinde beyan edildiği üzere müteâriz rivâyetlerin birinde diğere karşı tercih edilme unsuru bulunuyorsa sorun bulunmamaktadır. Ancak rivâyetin biri meşhur ve âmmeye muvâfıkken diğeri meşhur olmayıp âmmeye muhâlif olduğu durumda nasıl bir yol izlenmesi gerektiği ise rivâyetlerin ciheti ve suduru mevzusunda tartışılmıştır.

Vahîd Bahbahânî (ö. 1206/1791) teâruz bulunan rivâyetlerden tercih edilme sıralamasında âmmeye muhâlif olan rivâyeti (المرجح الجهتي) rivâyetin senet sıhhatine (المرجح الصدوري) takdim etmiştir.⁴⁸ Buna göre eğer iki rivâyetten birinin râvîleri adil ve rivâyet âmmeye muhâlif olur, diğeri rivâyetin râvîleri ise daha adil olmakla birlikte rivâyet âmmeye muvâfık olursa âmmeye muhâlif olan muvâfık olana takdim edilir. Murteza Ensârî (ö. 1281/1864) ise bunun tam tersine giderek rivâyetin senedinin sağlamlığının âmmeye muhâlif olmasından daha önde olduğunu düşünerek *Asâletü's-sudûr'u*, *Asâletü'l-cihe'*ye tercih etmiştir.⁴⁹ Buna göre Bahbahânî

⁴⁷ Bu konu hakkında bk. Muhammed el-Hüseynî er-Rûhânî, *Müntekâ'l-uşûl* (Kum: el-Hâdî, 1416), 7/348; Muhammed Saîd et-Tabâtabâî, *el-Muḥkem fi uşûli'l-fıkh* (Kum: Câvîd, 1994), 3/167.

⁴⁸ Muhammed Cafer el-Cezâiri, *Müntehâu'd-dirâye fi tavdîhi'l-Kifâye* (Kum: Müessesetü Dâri'l-kitâb, 1415), 8/302.

⁴⁹ Cezâiri, *Müntehâu'd-dirâye*, 8/302, 303.

mefhumun âmmenin görüşü karşısındaki durumunu senedin sağlamlığına öncelerken, Ensârî'nin ise râvîlerin adaletini rivâyetin mefhumundan önde tuttuğu görülmektedir. Aslında Ömer b. Hanzala rivâyeti göz önünde bulundurulursa Ensârî'nin metodunun daha tutarlı olduğu anlaşılabilecektir. Zira mezkûr rivâyette öncelikle râvîlerin adaleti ve daha fakih olmaları zikredilmektedir. Bununla birlikte birbirlerine yakın dönemlerde yaşamış olan Şîa'nın önemli bu iki âliminin rivâyetlerin teâruzu konusunda âmmeye muhâlif olan haberle amel etme uygulamasında tercih sıralamasında ittifak etmedikleri görülmektedir.

Murteza Ensârî'ye yakın bir görüş fakih aynı zamanda mütekellim olan İbn Ebî Cumhûr el-İhsâî (ö. 910/1505) tarafından zikredilmiştir. İbn Ebî Cumhûr zahirî teâruz bulunan iki rivâyetle muamelede ilk işin rivâyetlerin manasını araştırmak, lafızlarının delaletine bakmak, dolayısıyla örfe cem' mümkünse ikisi arasında tevil ederek tevfiğ yapılması gerektiğini söylemektedir. İki delille amel imkânının, birini terk ederek diğeriyle amel edilmesinden daha hayırlı olduğunu söyleyen müellif, müteâriz rivâyetlerin âmmenin görüşüne arzının ancak daha meşhurla amel edilmesi, bu mümkün değilse râvî yönünden daha adil ve sika olanla amel edilmesinden sonraya konulması gerektiğini söylemektedir.⁵⁰ Buna göre iki rivâyetten râvî sıfatları bakımından eşitlik bulunması durumunda âmmenin görüşüne daha uzak olan rivâyetle amel edilmesi gerektiğini bildiren ilk dönem âlimlerinden Tûsî'nin sözlerinin,⁵¹ mezhebin esas görüşünü oluşturmadığı anlaşılmaktadır.

İki rivâyetin teâruzu sırasında rivâyetin senediyle alakalı tercih unsurlarından (أصالة الصدور) önce rivâyetin manasıyla alakalı tercih unsurlarına dönmek gerektiğini söyleyen Kâzım Horâsânî (ö. 1329/1911) ise, şayet manada bir teâruz varsa senede yönelik tercih unsurlarına dönmek anlamsızlığına dikkat çekmektedir. Ziyâuddîn Irâkî (ö. 1361/1924) şayet delalet yönünden cem' ve âmmeye muvâfık olması hasebiyle rivâyeti takıyyeye hamletme arasında bir teâruz olursa, lafızları cem' etmenin

⁵⁰ İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî, 'Avâliu'l-leâli (Kum: İntişârâtü's-seyyîdi's-şühedâ, 1405), 4/136.

⁵¹ Hillî, *Me'âricü'l-Uşûl* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1403), 157.

rivâyeti takıyyeye hamletmenin önüne geçeceğini söyleyerek Horâsânî'nin mezkûr sözlerine açıklama getirmektedir.⁵² Hatta bu uygulamanın, imâmın, ashabin ve Şîî fukahânın adeti olduğunu belirtmektedir.⁵³ Irâkî'nin bu iddiası son derece önemlidir. Zira 5. asırda onlarca rivâyeti âmmeye muvâfık olması hasebiyle takıyyeye hamleden Tûsî'ye nazaran seleflerinin neden rivâyetleri takıyyeye hamletmedikleri hususuna bir cevap olabilir. Bu iddiaya göre Tûsî öncesi mütekaddimûn Şîî ulemâ teâruz bulunan rivâyetleri takıyyeye hamletmek yerine rivâyetleri cem' etmekteydiler.

Tûsî'nin müteâriz rivâyetlerden birini âmmeye muvâfık olması ya da farklı gerekçelerle takıyyeye hamletme ihtimallerinden biri de takıyyenin bu gibi durumlarda uygulanabilecek en kullanışlı bir uygulama olmasından kaynaklanıyor olabilir. Nitekim müteahhirûn Şîî ulemâdan Muhammed Hasan en-Necefî (ö. 1266/1850) rivâyetlerin teâruzu durumunda şayet rivâyetin takıyye yoluyla söylendiği bilinmezse ve rivâyet takıyyeye ve müstehaba hamli mümkünse, imamların haberlerindeki en yakın ihtimallerden olması hasebiyle rivâyetin takıyyeye hamledileceğini söylemektedir.⁵⁴

Ziyâuddin Irâkî (ö. 1361/1924) rivâyetin sudûr-zuhûr önceliği hususunda rivâyetin sudûrunun tespitinin, delalet ve zuhurunun önüne geçeceğini, zira rivâyetin imamdan sadır olup olmadığı bilinmeden rivâyetin delaletine sıranın gelemeyeceği ifade etmektedir. Böylece Irâkî, Asâletü's-sudûr'u Asâletü'z-zuhur'a takdim etmiştir.⁵⁵ Irâkî'nin bu görüşünü rivâyetin âmmedeki durumu özelinde muâsır Şîî âlimlerden Muhammed el-Bakır es-Sadr'da söylemektedir. es-Sadr muhakkiklerin senedi tetkikin âmmeye muhalefet etme gibi cihetî tetkike mukaddem olduğunu söylediklerini, rivâyetin takıyye, korku vb. durumlardan soyulmuş bir şekilde (أصالة الجهة) söylenmiş olup olmadığına ancak rivâyetin senet tetkiki yapıl-

⁵² Muhammed Ali Kazım el-Horasanî, *Fevâidu'l-uşûl* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1409), 4/793.

⁵³ Horasanî, *Fevâidu'l-uşûl*, 4/780.

⁵⁴ Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, 1/24.

⁵⁵ Ziyâuddin Irâkî, *Nihâyetü'l-efkâr* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ts.), 1/555.

dıktan sonra bakılabileceğini ifade etmektedir. Asâletü'l-cihe uygulamasının iki muâriz rivâyetin aynı anda sadır olmasına imkân tanımadığı zira âmmeye muhâlif olan haberin tercih edilmesi delilinin, âmmeye muvâfık olan haberin takıyye bağlamında söylenmiş olma ihtimalinden kendilerini uzaklaştırmayacağını hatta âmmeye muhâlif rivâyetin tercih edilmesini salık veren delilin amacının, rivâyetin ciddi olarak sadır oluşunu nefyettiğini söyleyerek⁵⁶ bir bakıma imâmların takıyye, korku vb. zaruret altında rivâyetleri bildirdiklerine işaret etmektedir.

Bu başlık altında genel eğilim, rivâyetin âmmeye arz edilmesi gibi tercih ameliyesinden önce senet tetkiki yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Tûsî'nin rivâyeti âmmeye muvâfık olmasından dolayı takıyyeye hamletme uygulamalarından bazılarında senet tenkidi yaptığı, senedi sorunlu olan rivâyetleri râvisinden dolayı değil yine mefhumunun âmmeye muvâfık olmasından dolayı iskat ettiği de görülmektedir.⁵⁷ Bu uygulamaya göre rivâyetin senet probleminden dolayı tadyîf etme imkanı varken metninin âmmeye muvafık olması esas alınarak rivâyetin tadyîf edilmesi, rivâyetin âmmeye muvafık olmasının, senetin zayıflığından daha güçlü bir illet olduğu düşüncesine sebep olmaktadır.

4. Rivâyetlerde Teâruz-Takıyye İlişkisi

Takıyyenin rivâyetlerin teâruzunda nasıl bir rol oynadığı Şîi ulemâ arasında tartışma konusudur. Âmmeye muvâfık olan rivâyetin aslında korku, tehdit vb. gibi durumlardan dolayı takıyye bağlamında imâmlardan sadır olduğu, dolayısıyla rivâyetlerin teâruzu durumunda bir tercih unsuru olarak takıyyenin rolü öne çıkmaktadır.

Bu meselede en katı görüş muhtemelen Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1023/1614) ve Yusuf Bahrânî de (ö. 1186/1772) görülmektedir. Fıkhî konularda iki hükmün müsâvî olmasını takıyyenin zaruretine

⁵⁶ Şahrûdî, *Buḥûs fi 'ilmi'l-uşûl*, 4/409, 410.

⁵⁷ Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *er-Resâilü'l-'aşara* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1414), 264; Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/48, 3/317; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/32. Hillî'nin Tûsî'yi senedi zayıf rivâyetleri takıyyeye hamletme uygulamasından dolayı eleştirisi için bk. Hasan b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Muhtelifu's-Şîa* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412), 8/383-386.

bağlayan el-Esterâbâdî⁵⁸ Allah'ın indirmiş olduğu hükümlerde ihtilafın mümkün olamayacağını söyleyerek imamın fetvasında ihtilafa düşüp de sebebini takıyye bağlamında sadır olmuş bir rivâyete dayandırılmazsa, Allah'ın indirdiğinin dışında hükmedileceğini ifade etmektedir.⁵⁹ Kendisinden sonra gelen Bahrânî'nin bu hususta daha ifrada kaçtığı söylenebilir. Şöyle ki, rivâyetlerdeki teâruzun tek sebebini takıyyeye bağlayan Bahrânî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafetin gasp edildiğini, imâmların baskılara sabrederek takıyyeye sarıldıklarını, taraftarlarını da buna teşvik ettiklerini, hatta haberlerin takıyye yollu gelen haberlere karıştığından dolayı dinin hükümlerini yakîn derecesinde ancak az bir topluluğun bildiğini, bu durumu Kuleynî'nin (ö. 329/941) de itiraf ettiğini söylemektedir.⁶⁰ Muhammed el-Bâkır'ın imamlar tarafından rivâyetlere farklı cevap verilmesini bir bakıma rahmete bağladığı yönünde bir rivâyetini⁶¹ nakleden Bahrânî, âmmeye muvâfık olan rivâyetlerin bazen takıyye bağlamında sadır olduğunu ifade etmektedir. Müteâriz rivâyetlerin öncelikle Kur'ân'a arz edilmesi, sonrasında ise takıyye bâbindan değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek⁶² kitabının muhtelif yerlerinde hükümlerin ihtilafının ana sebebi olarak takıyyeyi zikretmektedir.⁶³ Müteahhirûn Şiî ulemâdan sayılan bu iki âlimin rivâyetlerin teâruzuna takıyye esaslı yaklaşımları mütekaddûm Şiî âlimlerden İbn Babâveyh el-Kummî'de (ö. 329/941) de görülmektedir. Rivâyetlerin ihtilaf sebeplerini takıyyeye bağlayarak bunu da nefsin korunması olarak açıklayan Kummî, şayet takıyye ve korku olmasaydı naslarda tereddüt ve teâruzun olmayacağını ifade etmektedir.⁶⁴

⁵⁸ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medîne ve'ş-şevâhidü'l-Mekkiye* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424), 46.

⁵⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medîne*, 321.

⁶⁰ Yusuf el-Bahrânî, *el-Ĥadâiku'n-nâdir*, 1/46. Ayrıca Keleynî'nin bu konudaki sözü için bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/8.

⁶¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/65;

⁶² Bahrânî, *el-Ĥadâiku'n-nâdir*, 1/46-49.

⁶³ Bahrânî, *el-Ĥadâiku'n-nâdir*, 4/127, 284, 6/64, 281, 415, 7/121, 11/141, 13/8, 13/199, 14/50, 16/381, 18/91.

⁶⁴ İbn Babâveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tabşira*, 9-10.

Takiyyenin rivâyetlerin teâruzunda önemli bir rolü olduğunu söyleyenlerden biri de Muhammed Bakır es-Sadr'dır. Bahrânî'nin de zikretmiş olduğu imâmların zor şartlar altında yaşamaları onların takıyye yapmalarını kaçınılmaz kıldığını, bu durumun onları genel hâkim görüşe muvâfık hükümleri takıyye bağlamında bildirmeye yönlendirdiğini söyleyerek Cafer es-Sâdık'dan kendilerine ulaşan bir rivâyeti sözlerine istidlâl yapmaktadır. Ebû Basîr'in es-Sâdık'a kunût hakkında sormuş olduğu bir soruya es-Sâdık'ın: "Onda kıraat sesli okunur" dediği, bunu üzerine Ebû Basîr bu soruyu babası Muhammed'e de sorduğunu, onun beş vakit namazın hepsinde böyle olduğunu söylemesi üzerine es-Sâdık'ın: "Allah babama rahmet etsin! Babamın ashabı bana geldi ve o konu hakkında sordular. Onlara hakikati söyledim. Sonra bana şüpheli halde geldiler onlara takıyye yollu söyledim." dediği iddia edilmiştir.⁶⁵ Bu ve benzer başkaca rivâyetler⁶⁶ aktaran es-Sadr, takıyyenin kullanım kapsamının sadece dönemin yöneticilerine karşı yapılmadığını, bunun yanında takıyyenin insanlardan ve farklı mezheplerden korunmak içinde yapıldığını söylemektedir.⁶⁷ es-Sadr'ın bu açıklamasına göre takıyyenin kullanım alanı doğrudan mezhep müntesiplerinin dışında kalan topluluk, farklı bir ifadeyle âmme olduğu anlaşılmaktadır.

Esedullah et-Tusterî (ö. 1234/ 1819) ise takıyyenin rivâyetlerin teâruzu halinde tercih unsuru olmasına karşı çıkararak Müfîd'in imâmlardan takıyye yoluyla gelen rivâyetlerin, fakihlerin ekseriyeti tarafından nakletilmediği bildirmektedir. Bunları imâmların düşmanlarının tevâtür olmayan şaz şekilde aktardıkları söylemine ise,⁶⁸ Murtezâ'nın takıyyeynin düşmana ve şüpheliye karşı yapılacağı, dosta ve güvenilir görülen kişiye karşı yapılamayacağını ifadelerini aktardıktan sonra imâmların ashabına karşı takıyye yapmadıklarını belirtir.⁶⁹ Birçok rivâyet⁷⁰ imâmların sözle-

⁶⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, 3/339; Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/340.

⁶⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/65; Sadûk, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/161;

⁶⁷ Şâhrûdî, *Takrîrâtü's-şehidî's-seyyîd Muhammed Bâkır eş-Sadr*, 4/34-38.

⁶⁸ Müfîd, *Cevâbât ehli'l-Mûşûl fi'l-'aded ve'r-ru'yâ*, 47, 48.

⁶⁹ İmamların kendi müntesiplerine karşı da takıyye yaptıkları örneği için bk. Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* (Beirut: Dâru'l-edvâ, 1984), 60, 61; Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 237, 238. Ayrıca bk. Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/65.

rinde yetmiş vecihle konuştuklarına işaret ederken neden imaların sözlerinin takıyyeye inhisar edildiğini söyleyerek mezkûr görüşü tenkit etmektedir.⁷¹

Bu başlık altında incelenmesi gereken konulardan biri de, imamın aynı konuda farklı fetva vermesi ya da farklı imâmların aynı konuda farklı fetva vermeleri durumunda ortaya çıkan teâruzun takıyyeyle ilişkisidir. Şîî kaynaklarında geçen bir rivâyette Cafer es-Sâdık, Ebû Amr el-Kinânî'ye: "Ebû Amr! Şayet sana bir söz söylesem, yahut bir fetva versem, sonra bana gelip sorduğunda evvelki sözlerimin hilafının bildirsem hangisini alırsın?" şeklinde sorarak görüşünü istemesi üzerine Ebû Amr, sonuncusunu alıp evvelkini terk edeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine es-Sâdık, isabet ettiğini, böyle yapması durumunda kendisi ve imamlar için daha hayırlı olacağını söyleyerek Allah'ın kendilerine takıyyeden başka bir şey bırakmadığını bildirmiştir.⁷² Rivâyeti yorumlayan Hûî, bu durumun iki müteâriz rivâyetten son sadır olanın alınması gerektiğini, zira mütekaddim olan şayet takıyye bağlamında sadır olduysa müteahhir rivâyetin gerçek vakû hükmü bildireceğini söylemektedir. Şayet müteahhir takıyye bağlamında sadır olursa, imamın, döneminin maslahatını en iyi bilen kişi olması hasebiyle müteahhir rivâyetin alınması gerektiğini söylemektedir.⁷³ Hûî'nin bu ifadelerinden takıyye bağlamında söylenen fetvanın sonraki nesillere intikal ederek mezhebin asıl görüşü yerine geçme gibi bir sorun oluşturacağı aşikârdır. Zira müteahhir rivâyet, imâm tarafından maslahata binaen takıyye bağlamında söylenmişse dahi, mezhebin esas görüşü gizli kalacaktır. Dolayısıyla takıyye bağlamında söylenen görüş, mezhebin kaynaklarına girecektir.

Cafer es-Sâduk'dan gelen bir rivâyette babasının takıyye halinde Emevîler döneminde doğan ve şahinin öldürülmesi hususunda fetva vererek helal olduğunu söylediği, kendisinin ise takıyye yapmadığı ve bu

⁷⁰ Saffar, *Beşâiru'd-derecât*, 1/328; Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/100.

⁷¹ Esedullah b. İsmail et-Tüsterî Muhakkik Kâzımî, *Keşfü'l-kın'a 'an vüçûhi hücciyeti'l-icmâ'* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1899), 191.

⁷² Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/218.

⁷³ Hûî, *Mişbâhu'l-uşûl*, 3/413-416.

hayvanların öldürülmesinin haram olduğu şeklinde bir rivâyet nakledilmiştir.⁷⁴ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Cafer kendisinden önce takıyye yaparak mezhebin gerçek hükmünü saklayan babasının mezhepte hakiki görüşünü beyan etmiştir. Bu durum, şayet önceki imam bazı sebeplerden dolayı hükmü takıyye bağlamında söylemiş ise, asıl hükmün gizlenmiş olacağı, dolayısıyla sonraki imamın bunu açıklayarak hakiki hükmü bildireceği anlamına gelmektedir. Lakin es-Sâdık'a nispet edilen başka bir rivâyette es-Sâdık'ın ezan anında nidânın ve tesvîb'in (الصلاة خير من النوم) sünnet olduğu, el- Bâkır'dan da babası Ali b. Hüseyin'inin evde "Namaz uykudan daha hayırlıdır" diye nidâ ettiği ve bunun tekrar edilmesinde de bir beis görmediği nakledilmiştir. Tûsî Şiîlerin tesvîb ifade eden bu iki rivâyetle amel edilmemesi üzerine icmâ ettiklerini söyleyerek, rivâyetleri takıyyeye hamletmiştir.⁷⁵ Tûsî'den daha önceki bir kaynak olan Zeyd Nursî'nin aktarmış olduğu bir rivâyette 10. imam Ali el-Hâdî, "Namaz uykudan daha hayırlıdır" ifadesini iki kere söyleyerek bunun birkaç kez söyleneceğini ifade etmişdir.⁷⁶ Şahin ve doğanın öldürülmesinin helal olduğunu ifade eden rivâyetin babası tarafından takıyye bağlamında söylendiğini, bunların öldürülmesinin hakikatte haram olduğunu, zira kendisinin takıyye yapmadığını bildiren es-Sâdık'ın, mezkûr rivâyette de mezhebin gerçek görüşünü aktarması beklenirken esas görüş ne es-Sâdık ne de sonraki imamlar tarafından açıklanmıştır. Buna göre mezhepte konuya en son değinen el-Hâdî'nin, tesvîble ameli tecviz ederek kendinden önceki imâmları teyit edici görüş bildirmesi, Tûsî'nin bildirdiği mezhebin tesvîble amel etmemesi üzerine icmâ görüşü zemininde değerlendirilince, takıyye bağlamında gelen rivâyetin daha sonraki imam tarafından asıl hükmünün açıklandığına yönelik iddia üzerine kuşkuları artırmaktadır.

⁷⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, 6/208; Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruḥu'l-faḳîh*, 3/320; Tûsî, *Tehzîbu'l-aḥkâm*, 9/32.

⁷⁵ Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/308; Tûsî, *Tehzîbu'l-aḥkâm*, 2/62.

⁷⁶ Zeyd Nursî, *el-Uşûlu's-sittete aşar* (Kum: Müessesetü dâri'l-hadîs, 1413), 204/205.

5. Şîi Ulemânın Âmmeye Muvâfık Rivâyetlerin Takıyyeyle İlişkinine Yaklaşımları

Şîi kaynaklarda âmmeye muvafık rivâyetin takıyyeyle ilişkilendirilmesi, muhâlif olanın ise mezhebin asıl görüşü olduğu şeklindeki mezkûr rivâyet ve görüşler, Şîi ulemânın takıyye bağlamında söylenen rivâyetlerin hakikatini bildiklerinden dolayı esasında bunları nakletmedikleri yorumlarına neden olmuştur. Örneğin, rü'yet-i hilal tartışmalarında ramazan ayının sayı üzerine tespiti hakkında gelen rivâyetlerin Kur'ân'a muhâlif olduğunu belirten Müfîd, rü'yet rivâyetleriyle Şîi ulemânın amel ettiğini söylemektedir. İmâmlardan "âmmeye en uzak olan görüşü alın" minvalinde gelen rivâyetlerin, âmmenin Allah'ın düşmanlarını medh, din düşmanlarına rahmet dilemesine has olduğunu söyleyerek takıyyenin, imamları, müntesiplerini korumak için zaruri olarak âmmeye destek çıkmaya yönlendirdiğini söylemektedir. Bu ifadelerden sonra içinde takıyye bulunan rivâyetlerin Şîi âlimler tarafından nakledilmediğini, bunlarla ulemâ tarafından da amel edilmediğini belirten Müfîd, bu rivâyetlerin mezhep düşmanları tarafında nakledilmiş şaz rivâyetler olduğunu söylemektedir.⁷⁷

Yukarıdaki yorumlara rağmen, rivâyetlerde senedinde İmamî olmayan râvîlerin dahi bulunduğu rivâyetlerin açıklama yapılmadan sonraki nesillere intikal edildiği görülmektedir. Şîa'nın 7. imamı Musa Kâzım'dan, senedinde mezhebi Vâkıfî⁷⁸ olan Mûsa b. Bekr'in⁷⁹ bulunduğu bir rivâyette Kâzım'ın karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesi anlamındaki hul' yapma durumunda iddet süresince talakın geçerli olacağı şeklinde bir rivâyet nakledilmiştir. Tûsî âmmeye muvâfık olduğundan rivâyeti takıyyeye hamletmiştir.⁸⁰ Senedinde Vâkıfî mezhep ve başka

⁷⁷ Müfîd, *Cevâbât ehli'l-Mûşul fi'l'adedi ve'r-ru'ya*, 47, 48

⁷⁸ Mûsâ b. Cafer'in ölümünden sonra onun ölmediğini iddia edenlerin oluşturduğu mezhep hakkında. bk. Ali b. İsmail el-Eşârî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyin* (Wiesbaden: Dâr Franz Şitayez, 1400), 28; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fârğ beyne'l-fırak* (Bejrût: Dâru'l-afâkî'l-cedîde, 1977), 46.

⁷⁹ Necâşî, *Ricâli'n-Necâşî*, 1/170, 270.

⁸⁰ Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/317.

itham edilen kişilerin bulunduğunu söyleyerek senedin problemliliğine rağmen Tûsî'nin rivâyeti takıyyeye hamletmesini eleştiren Hillî, görüşün âmmeye muvâfık olmasının rivâyeti takıyyeye hamledilmesini gerektirmeyeceğini söylemektedir.⁸¹ Hillî'nin bu tenkidinin yanında Tûsî'nin Vakıfî mezhep olmakla itham edip, senet kritiği yapmadan rivâyeti aktarması, dahası sözlerini doğru addedip rivâyetin hükmünü takıyyeye hamletmesi, bir bakıma itham ettiği râvînin sözlerine güvendiğini de göstermektedir.

Âmme kavramı keskin çizgilerle ayrılmış bir topluluğu temsil etmediğinden imâmlardan sadır olduğu iddia edilen mezhebin gerçek hükümlerinin toplumda mevcut bulunan fikhî görüşlerin bazılarıyla örtüşmesi kaçınılmazdır. Bu durumda müteâriz rivâyetlerden ikisinin de toplumda muhtelif görüşlerle örtüşeceği gerçeğini fark eden Tüsterî, imâmların sözlerindeki teâruzun çoğu zaman âmmenin görüşüne arz edilerek giderildiği, bununla birlikte İmâmiyye mezhebinin âmmenin mezhebinin birine çoğu zaman muvâfık olması, hatta onlardan çoğuna benzeşmesi sebebiyle mezkûr uygulamanın yeterli olmadığını ifade etmektedir.⁸²

Şîi kaynaklar da bulunan imâmların müntesiplerine karşı da kasıtlı olarak takıyye yaptıkları yönündeki rivâyetler ve bunları destekleyen görüşler, rivâyetlerin takıyyeye hamlini âmmeye muvâfık olmasıyla inhisar edilemeyeceğini göstermektedir. Bahrânî, Şîa'da meşhur olanın âmmeden bir görüşün varlığıyla rivâyetin takıyyeye hamledildiğini ifade etmekte ancak hakikatte durumun kendisine göre farklı olduğunu bildirmektedir. İmâmların müntesipleri arasında âmmenin muayyen bir konuda görüşü olmasa bile takıyye uygulaması yaptıklarını söyleyerek Zürâre ve imamın ahabından daha başka kişilerin Muhammed el-Bâkır'a sormuş oldukları aynı soruya el-Bâkır'ın farklı cevaplar verdiğini⁸³ naklederek şayet ihtilafın asıl kaynağı sadece âmmeye muhalefet olsaydı o

⁸¹ Hillî, *Muhtelifu's-Şîa*, 8/383-386.

⁸² Tüsterî, *Keşfü'l-kın'a*, 191.

⁸³ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/65.

dönemde uygulanan bir hükmü bildirmesinin kâfi olacağını, lakin imamın Zürâre'nin şaşırması üzerine İmam'ın, ona fetvalarının bazen âmme-ye muvâfık şeklinde olacağını, bununla birlikte İmam'ın kasıtlı olarak âmmenin onları doğrulamasın diye Şia arasında ihtilafa sebep olabilecek hükümler verdiğini bildirmiştir.⁸⁴ İmâmların müntesipleri karşısında kasıtlı takıyye yaptıkları görüşü, Ali Sistânî tarafından da desteklenmektedir. Sistânî rivâyetlerde bazı hükümlerin gizlenmesini takıyyenin bir çeşidi olan kitmanla açıklarken, takıyyenin yöneticiye, hâkim mezhebe ve muhâlif fikir ve akımlara karşı yapılacağını ifade ederek imâmların müntesipleri arasında ihtilaf oluşturmak içinde takıyyeyi kullandıklarını da söylemektedir.⁸⁵ Bu iddialar takıyyenin zaruret anında yapıldığı görüşünü iskat etmekle birlikte Şîi topluluk arasında bizzat müntesiplerin imamdan farkında olmadan takıyye bağlamında söylenmiş söz ve fetvaları alarak bunlarla amel ettiklerini göstermektedir. Böylece bu rivâyetlerin sonraki nesillere aktarılması ve hakiki hükümlerin bunlardan ayıklanması hususunda mezhep içi farklı sorunlara sebep olması kaçınılmazdır.

524

OMÜİFD

Müteâriz rivâyetlerin dinin furuâtında, zannî delil bulunan meselelerde olması mezhepler arası ihtilaflar dairesinde değerlendirilebilir. Ancak, hakkında nas bulunan ve Müslümanlar arasında haramlığı hususunda ihtilaf bulunmayan bazı konularda imâmlardan müteâriz rivâyetler nakledilmesi tartışmalara sebep olmuştur. Tûsî'nin elbiseye bulaşan içki babında imâmlardan aktarmış olduğu sekiz rivâyetten bazıları elbiseye sıçramış içki damlasıyla namazı yasaklarken, bazıları da bunda bir beis olmadığını, bu durumun mübâh olduğunu belirtmektedir.⁸⁶ Tûsî'nin,

⁸⁴ Bahrânî, ed-*Dürerü'n-Necefiyye*, 2/311. Kitabın muhakkiki Muhammed Ali el-Bahrânî, Bahrânî'nin âmmeden bir görüş olmasa dahi bazı haberlerin takıyyeye hamledildiği cümlesini eleştirerek Bahrânî'nin bu konuda istidlal yaptığı rivâyetlerin buna işaret etmediğini, Cafer es-Sâdık'ın kendisinden insanların sözüne benzeyen sözlerinde takıyyenin olduğu, benzemeyenlerde ise takıyyenin bulunmadığı bk. Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm*, 8/98; Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/318, rivâyetini aktararak âmmenin görüşüne benzemeyen hükümlerde takıyyenin olmadığını, onun ancak şüphe götürmez hakikat olduğunu zikretmektedir. bk. Bahrânî, ed-*Dürerü'n-Necefiyye*, 2/311.

⁸⁵ Sistânî, *er-Râfid fi 'ilmi'l-uşûl*, 28-30.

⁸⁶ Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/190; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm*, 1/270.

rivâyetlerin hepsini âmnenin çoğuna muvâfık olması sebebiyle takıyyeye hamletmesi içkinin sarîh naslarla haram kılınmış olması ve imâmların bu konuda kimseye karşı takıyye yapmalarını gerektirecek bir durum bulunmaması sebebiyle bir takım sorunlara sebep olmuştur. Kendisine âmnenin ekseriyeti içkinin haram olduğunu söylerken Tûsî'nin nasıl olurda imâmların, içkinin taharetini ifade ederek takıyye yaptıkları şeklinde sorulara Bahâî (ö. 1030/1621), takıyyenin âmnenin görüşüne muvâfık olmasına inhisar edilemeyeceğini, bazı durumlarda idarecilerin yandaşlarından olan bazı cahillerin ısrarlarının imamları takıyye yapmaya yönlendirdiğini söylemektedir.⁸⁷ Şîi Fakih Rızâ Hemedânî (ö. 1322/1904) ise, içkinin temizliğine işaret eden rivâyetlerin imamdan amel makamında takıyye bağlamında sadır olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyerek imamın kendilerine bir kötülük dokunmasını engellemek için soranları âmmeğe muvâfık olan görüşle amel etmelerini kastetmiş olabileceğini söylemektedir. Ashabın, imâmlardan sadır olan rivâyetlerle amel etme ve bunları sonraki nesle ulaştırma gayretlerini ve çabalarını göz önünde bulundurunca ashabın yüz çevirdiği, amel etmediği bir rivâyetin vakû, şer'î bir hüküm olmadığına anlaşıldığını söyleyerek rivâyetin senet, delâlet ve selamet yönünden gücü arttıkça muâriz rivâyetin bunun karşısında daha zayıflayacağını, ashabın rivâyetten yüz çevirmesinin de bu durumun ya senet, ya delalet ya da manasında bir sorun olduğuna işaret ettiğini söylemektedir.⁸⁸ Mezkûr açıklamalar rivâyetin takıyyeye hamledilmesi için yeterli görülmemektedir. Zira imâmların bulunduğu hicri ilk üç asır içkinin temiz olduğuna dair herhangi bir sahîh görüş kaynaklarda geçmemektedir. Bahâî'nin açıklaması toplumda âmnenin görüşünün içkinin temiz olduğu iması oluştururken, Hemedânî'nin ifadeleri bu imayı sarîh ifadelerle ortaya koymaktadır. Bu açıklamalar bir bakıma mezhep içi takıyyenin tabiatına da aykırıdır. Zira Müslüman toplum tarafından genel kabul gören içkinin necis olması gibi bir konuda aksi görüş bildirmek toplum tarafında dikkat çekmeye ve hedef gösterilmeye imkan

⁸⁷ Muhammed b. Hüseyin el-Bahâî, *el-Ḥablu'l-metîn fi İḥkâmi aḥkâmî'd-dîn* (Meşhed: Macma'u'l-buḥûsî'l-İslâmiyye, 1424), 1/445, 446.

⁸⁸ Rızâ el-Hemedânî, *Mişbâhu'l-fakîh* (Kum: Müessesetü'l-Ca'feriyye, 1422), 7/254-255.

taniyacaktır. böylece mezhepte korunmak ve tehlikeden sakınmak için yapıldığı iddia edilen takıyye prensibiyle de ayrıca çelişecektir.

6. Takıyyeye Hamledilen Bazı Rivâyetlerin Tûsî Öncesi Durumu

Hicrî 5. asırda Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Tûsî, iki müteâriz rivâyetin arasındaki teâruzu gidermek için kendinden önce nadir olarak uygulanan rivâyetlerden birini takıyyeye hamletme ameliyyesini uygulamıştır. Rivâyetleri takıyyeye hamlederken en çok kullanmış olduğu illet ise rivâyetlerden birinin âmmeye muvâfık olmasıdır. Böylece rivâyetin takıyye bağlamında imamdan sadır olduğuna hükmeden Tûsî, rivâyetin amelini iskat etmektedir. Bu durum âmmeye muvâfık olan rivâyetin, Tûsî öncesi zikredilmemiş ya da amel edilmemiş olmasını gerektirmektedir. Zira imamdan takıyye yoluyla sadır olduğu iddia edilen bu rivâyetlerin en azından imamın müntesipleri tarafından rivâyetin hangi niyetle vârid olduğunun bilinmesi, doğal olarak bunlarla etmedikleri beklenmektedir. Lakin vakıa böyle olmamıştır. Tûsî'nin başta âmmeye muvâfık olma illeti olmak üzere farklı birçok illetle takıyyeye hamlettiği rivâyetler, kendinden önce Himyerî, Kuleynî ve Şeyh Sadûk tarafından hiçbir şekilde takıyyeyle ya da farklı bir sınırlamayla kayıtlanmadan zikredilmiştir. Bu rivâyetlere örnekler aşağıda verilecektir:

6.1.Tûsî'nin aktardığı bir rivâyete göre Ali b. Cafer, kardeşi ve aynı zamanda mezhebin 7. İmam Mûsâ el-Kâzım'a kocanın hanımına zihar yapması, hanımının bir ya da iki ay sonra başka bir adamla evlenmesi, evlendiği kişinin kadını boşamasından sonra ilk kocasının boşanmış olan eski karısına dönmesi durumunda erkeğe ziharından dolayı kefaret gerekip gerekmediğini sorması üzerine el-Kâzım'ın, köle azad etmesi, oruç tutması ya da sadaka vermesi gerektiğini söylediği aktarılır. Rivayetin muhâliflere muvâfık olduğunu aktaran Tûsî, rivâyeti takıyyeye hamletmiştir.⁸⁹ Oysa ki bu rivâyeti Ali b. Cafer takıyyeyle bağdaştırmadan Tûsî'den yaklaşık iki asır önce *Mesâil* adlı kitabında zikretmiştir.⁹⁰ Dolayı-

⁸⁹ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 8/17.

⁹⁰ Ali b. Cafer, *el-Mesâil* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409), 1/281.

sıyla Tûsî tarafından takıyyeye hamledilen ve ameli iskat edilen bu rivâyetin, mefhumuyla hicri 3. asırda amel edildiği ya da en azından takıyyeyeyle bağdaştırılmayan bir rivâyet olduğu anlaşılmaktadır.

6.2. Cafer es-Sâdık'dan bakire kızın ancak babasının izniyle mu'â nikâhu yapabileceği rivâyetini aktaran Tûsî, sonrasında rivâyeti takıyyeye hamletmektedir.⁹¹ Bu rivâyeti Himyerî ve Şeyh Sadûk kitaplarında herhangi bir sınırlamaya gitmeden zikretmektedirler.⁹² Rivâyetin özellikle Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*'inde gelmesi bu rivâyetle Tûsî öncesi amel edildiğini göstermektedir.

6.3. Cafer es-Sâdık ve babası el-Bâkır'dan sehiv secdesinin namazda eksik bir rükün yapıldığı takdirde selamdan önce, şayet fazla yapıldıysa selamdan sonra yapılacağı şeklinde rivâyet aktaran Tûsî, rivâyetleri âmmenin mezhebine muvâfık olduğunu iddia ederek takıyyeye hamletmektedir.⁹³ Rivâyeti kitabında zikreden Sadûk, bunun takıyye halinde olduğuna yönelik fetva vererek açıklama yapmaktadır.⁹⁴ Böylece bu rivâyetle Tûsî öncesi amel edildiği anlaşılmaktadır.

Tarafımızdan detaylı bir araştırma sonucu 3. ve 4. asır Şîi ulemânın takıyyeyle bağdaştırmadan zikrettikleri birçok rivâyetin,⁹⁵ Tûsî

⁹¹ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/255.

⁹² Himyerî, *Qurbu'l-isnâd*, 361; Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 3/461.

⁹³ Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/380; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/196.

⁹⁴ Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 1/241.

⁹⁵ Âmmeye muvâfakati sebebiyle Tûsî'nin takıyyeye hamlederek ameli iskat ettiği, kendinden önce zikredilen ve mezhebin uygulama alanında olduğu anlaşılan bazı hükümler için bk. Tûsî'nin, iki kulle suya ulaşan suyu bir şeyin kirletmeyeceği rivâyetini takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/7; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/415, bu rivâyetin Sadûk tarafından kayıtsız zikri için bk. Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 1/6. Ön alım hakkının kişilerin sayısına göre olduğu hükmünün Tûsî tarafından takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/117; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/166, Sadûk'un bu konuda aksi fetvası için bk. Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 3/77; Sadûk, *el-Mu'ni*, 406. Cafer es-Sâdık ve oğlu el-Kâzım'dan aktarılan, mirasta oğlun kızının, kızın kızından daha yakın olduğu şeklindeki hükmün Tûsî tarafından takıyyeye hamli için bk. bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/168; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/318, Sadûk'un bu konuda aksi fetvası için bk. Sadûk, *el-Mu'ni*'a, 488. Seferî halde iftar edilebileceği şeklindeki hükmü Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/235; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 3/219; Kuleynî ve Sadûk'un bu rivâyeti kitaplarında herhangi bir şerh düşmeden zikretmeleri için bk. Kuleynî, *el-Kâfî*, 4/129; Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 8/3. Tûsî'nin üzerinde vücudun tamamının bulunmadığı bir şey üzerine secde edilemeyeceği rivâyetini takıyyeye hamli için bk.

tarafından takıyyeye hamledildiği görülmektedir. Bu rivâyetlerin bildirildiği hükümlerin mezhebin fıkhi görüşü olduğu da anlaşılmaktadır. Zira rivâyetlerin bazıları dönemin *Mukni'a* ve *Men lâ yahđuruhu'l-faķîh* gibi fikhî rivâyet kitaplarında gelmektedir. Sadûk kitabını telif amacını belirtilirken amacının başkaca musannifler gibi rivâyetleri toplamak olmadığını, bilakis fetva vermiş olduğu meselelerde rivâyetleri irad ederek rivâyetlerin sıhhatine hükmetmek olduğunu söylemektedir.⁹⁶ Rivâyetlerin başkaca müellifler tarafından kayıtsız zikredilmesi, bu rivâyetlerin ne takıyyeye bağlamında değerlendirildiği nede bu hükmî rivâyetlerin âmnenin görüşüne arz edildiği anlaşılmaktadır.

Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/335; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/305, bu rivâyeti Kuleynî'nin herhangi bir kayıt düşmeden zikri için bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, 3/332. Tûsî'nin nebîz içene celde vurulamayacağını ifade eden rivâyeti takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/235; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 10/96, bu konuda Sadûk'un nebîz içip sarhoş olana celde vurulacağı görüşü için bk. Sadûk, *el-Mukni'*, 445. Tûsî'nin dedeyle birlikte kız kardeşlerin kalması durumunda onların mirastan pay sahibi olacakları rivâyetini takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/108; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/306-307, bu konuda Sadûk'un aksi fetvası için bk. Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-faķîh*, 9/306. Mezhebin 8. imamı Ali Rıza'ya (ö. 202/8181) nispet edilen şükür secdesinin mahiyeti ve okunulacak dua rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/109, bu konuda Sadûk'un aksi fetvası için bk. Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-faķîh*, 1/332. Birden fazla kişinin bir kişiyi öldürmesi hususunda es-Sâdık'ın verdiği hükmü Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/282; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 10/218, bu rivâyeti Kuleynî'nin kayıtsız bir şekilde zikri için bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, 7/285; Mezhebin 2. ve 3. imamları addedilen Hz. Hasan ve Hüseyin'in sabah ve ikindi namazlarının farzından sonra nafîle kıldıkları rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 2/236, bu rivâyeti Kuleynî'nin kayıtsız zikri için bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, 4/424. Cafer b. Muhammed'e nispet edilen evli olduğu kadınla zifafa girmeden önce hanımının ölmesi durumunda kızıyla evlenmenin caiz olduğu rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/157; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/274, bu rivâyetin kayıtsız olarak Kuleynî tarafından zikri için bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, 5/422. El-Bâkir'a nispet edilen hırsızın en az bir dinarın beşte biri miktar için elinin kesileceği rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/240; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 10/102, bu rivâyetin kayıtsız olarak Kuleynî tarafından zikri için bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, 7/221. İpeğin güzel bir kefen olduğu rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/211; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/437; aynı rivâyetin Muhammed b. el-Eş'as'ın *el-Ca'feriyyât*'ında kayıtsız zikri için bk. el-Eş'as, *el-Ca'feriyyât*, 204. Toprak ve katran üzerine secde olabileceğine dair rivâyetin Tûsî tarafından takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/334; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/303; aynı rivâyetin Sadûk tarafından zikri için bk. Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-faķîh*, 1/269. Bazı rivâyetlerin hicrî 10. asırda eş-Şehîd es-Sânî tarafından da takıyyeye hamledildiği görülmektedir. bk. Zeynüddin b. Ali eş-Şehîd es-Sânî, *Mesâlikü'l-efhâm* (Kum: Müessesetü'l-meârif, 1413), 1/191, 195, 228, 8/54, 361, 9/95.

⁹⁶ Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-faķîh*, 1/3.

Âmmeye muvâfık olması hasebiyle takıyyeye hamledilen bazı müteâriz rivayetler, farklı zamanlarda farklı imamlara sorulmuş, imamların sorulara farklı cevaplar verdikleri nakledilmiştir. Ali b. Mehziyâr'ın, Abdullah b. Muhammed'in 7. imam Musa el-Kâzım'a yazmış olduğu mektupta okuduğuna göre Abdullah: "Sana kurban olayım! Zürâre, Ebû Cafer (el-Bâkır) ve Ebû Abdullah'dan (es-Sâdık) kişinin elbisesine sıçrayan içki hususunda 'Onunla namaz kılınmasında bir besi yoktur. Ancak içilmesi haram kılınmıştır.' dediklerini naklettiler. Zürâre'den başkasının Ebû Abdullah'dan aktardığına göre ise o şöyle demiştir: 'Eğer elbisene içki ya da nebîz yani sarhoşluk veren bir şey isabet eder de isabet ettiği yeri bilirsen orayı yıka! Şayet yerini bilmiyorsan (elbisenin) tamamını yıka! Eğer namazını kılmışsan namazını iade et' (bu iki rivayetten) hangisini alayım?" şeklinde sorunca el-Kazım'ın: "Ebu Abdullah'ın sözünü al" dediği nakledilmiştir.⁹⁷ Bu rivayet konumuz açısından önemlidir. Zira es-Sâdık'dan aktarıldığı iddia edilen rivayet Tûsî'den önceki müelliflerde her hangi bir takıyye kaydı konulmadan zikredilmiştir.⁹⁸ Ayrıca el-Kâzım'a arz edilen daha önceki imâmların sözlerini el-Kâzım, rivâyetler arasında takıyye yoluyla söylenmiş bir söz olduğunu belirtmeden babası es-Sâdık'ın sözüyle amel edilmesini emretmiştir. Bununla beraber Tûsî'nin âmmeye muvâfık olduğunu iddia ederek takıyyeye hamlettiği rivayet hem el-Bâkır hem de es-Sâdık'tan gelmektedir. Netice olarak Tûsî tarafından takıyyeyle bağdaştırılan bir rivâyetin, hem farklı imamlardan takıyyeyle bağdaştırılmadan zikredilmesi, hem de daha sonraki bir imâma arz edilince mezkûr teâruzun herhangi bir şekilde takıyyeyle ilişkilendirilmemesi, dahası sonraki asırlarda yine bu minvalde zikredilmesine karşın 5. asırda Tûsî tarafından rivâyetin âmmeye muvafık olması sebebiyle takıyyeye hamledilerek teâruzun giderilmeye çalışılması, bu amelîyenin Tûsî'nin metodolojisinde rivâyetin tadyîfinde önemli bir illet olduğunu göstermektedir.

⁹⁷ Kuleynî, el-Kâfi, 3/407; Tûsî, *Teḥzîbu'l-Aḥkâm*, 1/281 Tûsî, *el-İstibṣâr*, 1/191.

⁹⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, 3/406.

Sonuç

İmâmiyye Şîası'nda masum addedilen imâmların söz ve uygulamaları mezhep içinde şer'î bir değer kazanmıştır. İmâmların, canlarını ve müntesiplerini koruma amacıyla bazı hükümleri takıyye bağlamında toplumda mevcut fikhî görüşlere uygun olarak söyledikleri aktarılmıştır. Bu durum rivâyetler arasında teâruza sebep olmuştur. Esterâbâdî, Bahrânî ve Sadr gibi Şîî ulemâ takıyyeyi teâruzdaki en önemli unsur olarak zikretmişlerdir.

Rivâyetlerin teâruzunda bir tercih yöntemi olan müteâriz rivâyetlerin âmmenin görüşüne arz edilerek onlara muâriz olanın alınması, muvâfık olanın ise terk edilmesi kaidesinin dayandığı ve genel olarak üç kategoride incelediğimiz rivâyetlerden ancak Saîd b. Hibetullah er-Râvendî ve Ömer b. Hanzala yoluyla gelen rivayetler Şîa'ya göre muteber kabul edildiği görülmüştür. Bununla beraber özellikle hicri 6. asırda yaşamış Râvendî'nin rivâyeti zikrettiği risâlesinin 11. asırda Hür Âmilî tarafından günümüze ulaştırılması ve mezkûr rivâyetin diğer Şîî kitaplarda nakledilmemesi, rivâyetin sıhhatinin -Şîâ nazarında- tekrar değerlendirilmesini gerektirmektedir.

İhtilafı gidermede kullanılan yöntemlerde zikredilen *âmm*e kelimesinin doğrudan Ehl-i Sünnet'e işaret etmediği, kavramın; imâmların içinde yaşadığı toplum, imam ve müntesiplerinin dışında kalan topluluklar, muhâlif kesim ya da bir konuda insanların genel tavrı gibi daha geniş bir kullanım alanının olduğu görülmektedir. Âmmenin görüşüne muhâlif olan rivâyetin alınması, muvâfık olanın ise terk edilmesi kaidesi rivâyetlerde zikredilse ve hicrî 5. asırda Tûsî tarafından birçok rivâyet âmmeye muvâfık olduğundan dolayı takıyyeye hamledilse de pratikte Tûsî öncesi bu uygulamanın nadir olarak yapıldığı görülmektedir. Birçok rivâyeti âmmeye muvâfık olmasından dolayı takıyyeye hamleden Tûsî'nin bu uygulaması, sonraki bazı müellifler tarafından, mezhep içinde önemli bir tesiri olacak bir durumun haber-i vâhid seviyesindeki birkaç rivâyetle temellendirilmesinin doğru olmayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Tûsî'nin âmmeye muvâfık olduğunu ileri sürerek bunların imâmlardan takıyye bağlamında sadır olduğu iddiasıyla amelini iskât ettiği birçok rivâyet Himyerî, Kuleynî, Sadûk ve daha başkaları tarafından zikredilmiştir. Bu durum 5. asırda takıyyeye hamledilen birçok rivâyetle aslında Tûsî öncesi amel edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte müteâriz rivâyetleri âmmeye arz ederek onlara muvâfık olanın takıyye bağlamında söylenmiş olduğu, dolayısıyla bu rivâyetin terk edilmesiyle teâruzun giderilmesi uygulaması Tûsî dışında geniş bir şekilde pratiğe dökülmemiştir.

Müteâriz rivâyetlerin farklı imamlara farklı dönemlerde arz edildiği zikredilmektedir. İmâmların sorulara aynı cevapları vermesi ya da sonraki imâmın rivâyetin takıyye bağlamında zikredildiğini beyan etmemesi ve bu rivâyetlerin ancak 5. asırda takıyyeye hamledilmesi hicrî 3. ve 4. asırda Şîi toplumunda takıyye bağlamında sadır olan rivâyetlerle amel edildiği düşüncesine sebep olmaktadır. Bununla beraber hicrî 5. asır öncesi herhangi bir şekilde takıyyeyle ilişkilendirilmeden zikredilen bazı müteâriz rivâyetlerin Tûsî tarafından âmmeye muvafık olanın takıyye bağlamında sadır olduğu iddia edilerek takıyyeye hamledilmesi ve böylelikle teâruzun giderilmeye çalışılması, âmmeye muvâfakatın Tûsî'nin metodolojisinde rivâyetlerin tadyîfinde önemli bir illet olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Âmilî, Muhammed b. Hasan. *Tafsîlu vesâilî's-Şîa*. 30 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409.
- Aybay, Zeliha Ülkühan. *İmâmiyye Şîasi'nda İhtilâfü'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibşâr'ı Özelinde)*. İzmir: İzmir Kâti Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkahir. *el-Farq beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 2. Basım, 1977.
- Bahâî, Muhammed b. Hüseyin. *el-Hablu'l-metîn fi İhkâmi ahkâmi'd-dîn*. Meşhed: Macma'u'l-buḥûsî'l-İslâmiyye, 1424.
- Bahâî, Muhammed el-Âmilî, *el-Vecîze fi'd-dirâye*. Kum: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1396.
- Bahrânî, Yusuf. *ed-Dürerü'n-Necefîyye*. Mektebetü Fahrâvî, 2. Basım, 2007.

- Bahrânî, Yusuf. *el-Ḥadâiku'n-nâḍira*. 25 Cilt. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1409.
- Cezâiri, Muhammed Cafer. *Müntehâu'd-dirâye fi tavḍihi'l-Kifâye*. Kum: Müessestü Dâri'l-kitâb, 1415.
- Crow, Douglas Sloan. *The teaching of Ja'far al-Şâdiq: with reference to his place in early Shi'ism*. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Master of Arts, 1980.
- Demirel, Serdar. *Takıyye*. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.
- el-Uşûlu's-sitte 'aşara*. Zeyd en-Nursî. Kum: Müessesese dâru'l-Hadîsi's-sekâfiyye, 1423.
- Ensârî, Murteazâ . *Ferâidu'l-uşûl*. Kum: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 23. Basım, 1438.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-medîne ve'ş-şevâhidü'l-Mekkiye*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424.
- Eşârî, Ali b. İsmail. *Maḳâlatü'l-İslâmiyyin*. Wiesbaden: Dâr Fıranz Şıtayez, 1400.
- Hemedânî, Rızâ. *Mişbâhu'l-faḳih*. Kum: Müessesetü'l-ca'feriyye, 1422.
- Hillî, Cafer b. Hasan el-Muhakkık. *Me'âricu'l-uşûl*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1403.
- Hillî, Hasan b. Yusuf Allâme. *Muhtelifu'ş-Şîa*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412.
- Himyerî, Abdullah b. Cafer. *Ḳurbu'l-isnâd*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1423.
- Horasanî, Muhammed Ali Kazım. *Fevâidu'l-uşûl*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1409.
- Hûî, Ebû Kâsım. *Mişbâhu'l-uşû*. Kum: Mektebetü'd-dâverî, 5. Basım, 1417.
- Irâkî, Ziyâuddin. *Nihâyetü'l-efkâr*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ts.
- İbn Cafer, Ali. *el-Mesâil*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409.
- İbn Ebî Cumhûr Muhammed b. Ali el-Ahsâî. *'Avâliu'l-leâlî*. Kum: İntişârâtu's-seyyîdi'ş-şühedâ, 1405.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrü'l-Ḳurânî'l-'azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Cemaledin. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Şehîd Sâni, Ebû Mansûr Cemâleddin. *Me'âlimu'd-dîn ve melâzû'l-müctehidîn*. Kum: Dâru'l-fikr, 1374.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Meşhed: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1409.
- Kohlberg, Etan. "Aluşûl al-arba'umi'a" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 128–66.
- Kohlberg, Etan. "Some Imâmî-Shi'î Views on Taqiyya". *Belief and Law in Imâmî Shi'ism*. Etan Kohlberg. Hampshire: Variorum, 1991.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407.

- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîrû'l-Kummî. 2 Cilt.* Kum: Dâru'l-kitab, 1404.
- Kutluay, İbrahim. “Şîa'da Hadisler Arasında İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhâlif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibşâr'ı Özeline”. *Mîzânü'l-Hak* 10 (2020), 13-55.
- Kuzât, Şeref. “İlmü Muhtelifi'l-Hadîs uşûluhû ve kavâ'iduhû”. *Mecelletü'd-Dîrâsât* 28/2 (2001), 322-337.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnâd.* İstanbul: BSR, 2011.
- Meclisî, Muhammed Bakır. *Bihâru'l-envâr.* 110 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1403.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. “Only the Man of God is Human: Theology and Mystical Anthropolgy According to Early Imâmî Exegesis”. *Shi'ism, Etan Kholberg.* London: Routledge, 2003.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *Cevâbât ehli'l-Mûşûl fi'l-'aded ve'r-ru'yâ.* Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî li'ş-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *Taşhîhu'l-i'tikâdi'l-İmâmîyye.* Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî lielfiyetî'ş-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Necefî, Muhammed Hasan. *Cevâhiru'l-Kelâm.* Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmîyye, 1392.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa. *Fıraqu'ş-Şî'a.* Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1984.
- Nikrânî, Muhammed Fazıl. *et-Taqrîr fi mebâhîsi'salâ, taqrîru limâ efâdehü es-Seyyid el-Burûcerdî.* Kum: Merkez Fıkhî'l-eimmeti'l-eḫâr, 3. Basım, 1420.
- Rûhânî, Muhammed el-Hüseynî. *Müntekâ'l-uşûl.* 7 Cilt. Kum: el-Hâdî, 1416.
- Sadr, Muhammed Bâkır. *Buhûs fi şerhi'l-'urveti'l-ouska.* 4 Cilt. Kum: Macma'u'ş-Şehîd Âyetullah es-Sadr, 2. Basım, 1408.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *İlelü'ş-şerâi'.* 2 Cilt. Kum: Kitab furûş dâverî, 1385.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Men lâ yahḏuruhu'l-fakîh.* 4 Cilt. Kum: Defteri İntişârat İslâmî, 1413.
- Sem'ânî, Mansur b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ân.* Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Sistânî, Ali. *er-Râfid fi 'ilmi'l-uşûl.* Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ es-Seyyid es-Sistânî, 1414.
- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System.* Utah: University of Utah Press, 1998.
- Şahin, Hanifi. *Şiilerin Gözüyle Sünniler.* İstanbul: Mana yayınları, 2016.
- Şâhrûdî, Mahmûd el-Hâşimî. *Taqrîrâtü'ş-şehîdi's-seyyid Muhammed Bâkır eş-Şadr.* Kum: Müessesetü'l-fıkh ve me'ârifî ehli'l-beyt, 1433.
- Şâhrûdî, Muhammed el-Hâşimî. *Buhûs fi 'ilm'l-uşûl - Taqrîrâtü'ş-şehîdi's-seyyid Muhammed Bakır eş-Şadr.* Kum: Müessesetü'l-fıkh, 1433.
- Tabâtabâi, Muhammed Saîd. *el-Muḫkem fi uşûli'l-fıkh.* 6 Cilt. Kum: Câvîd, 2. Basım, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân.* 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *er-Resâilü'l-‘aşara*. Kum:Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2 Basım, 1414.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yai't-turâsi'l-arabî, 1985.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Tehzîbu'l-aḥkâm*. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-kitabi'l-İslâmiyye, 1407.
- Tüsterî, Esedullah b. İsmail. *Keşfü'l-ḳın'a 'an vüçûhi ḥucçiyeti'l-icmâ'*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1899.
- Tüsterî, Esedullah Kazımî. *Keşfu'l-Ḳimâ' 'an vucûhi ḥucçeti'l-icmâ'*. Tahrân: Tab'atu İrân, 1312.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Teâruzunda Âmidî'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri". *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yılmaz, Fethullah. "Hadisler Arasındaki İhtilafı Giderme Yöntemi Olarak Tevakuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 107-130.



PROSOSYALLİK, EMPATİK EĞİLİM VE DINDARLIK
ARASINDAKİ İLİŞKİLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA
AN INVESTIGATION ON THE LINKS BETWEEN PROSOCIALITY,
EMPATHIC TENDENCY, AND RELIGIOUSNESS

SEZAI KORKMAZ & HIZIR HACIKELEŞOĞLU

[Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.
Faculty Member, PhD., KSU University Faculty of Divinity,
Department of Philosophy of Religion
kzsezai@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-0250-6673>]

[Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.
Faculty Member, PhD., Gümüşhane University Faculty of Divinity,
Department of Department of Philosophy of Religion
hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-7831-0090>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 535-569

Atf/Cite as Korkmaz, Sezai & Hacikeleşoğlu, Hızır. "Prososyallik, Empatik Eğilim ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma-An Investigation on the Links Between Prosociality, Empathic Tendency, and Religiousness". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (Haziran-June 2021): 535-569. <https://doi.org/10.17120/omuifd.895925>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Prososyallik, Empatik Eğilim ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma

Öz: Bu çalışmada yardım etme, diğerkâm davranışlar sergileme, fedakârlık yapma, bağışlama, başkasını düşünme ve öncelemeyi içeren prososyal davranışlar ve empatik eğilim ile dindarlık arasındaki ilişki ele alınmıştır. Araştırmada bu amaca uygun olarak prososyallik, empatik eğilim ve dindarlık arasındaki korelasyon, regresyon ve aracılık ilişkileri incelenmiştir. Nicel olarak gerçekleştirilen bu çalışmada Ayten ve Korkmaz tarafından geliştirilen Prososyallik Ölçeği, Dökmen tarafından geliştirilen Empatik Eğilim Ölçeği ve Zagumny ve diğerleri tarafından geliştirilen Bireysel Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada dokümantasyon ve ilişkisel tarama metoduna başvurulmuştur. Çalışmanın örneklemini, gönüllü olarak katılım sağlayan 267 kişiden müteşekkildir. Anketeye katılan bireylerin 83'ü (%31,1) erkek iken 184'ü (%68,9) kadındır. Yaş aralığı 17 ile 60 arasında değişirken, çalışmada yaş ortalaması 25,61'dir. Araştırmanın bulgularına göre bireysel dindarlık ile prososyallik, empatik eğilim ve dini ibadet arasında pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki tespit edilmiştir. Prososyallik ile dini ibadet ve empatik eğilim arasında da pozitif ve anlamlı ilişki olduğu görülmüştür. Bireysel dindarlık hem prososyallığı hem de empatik eğilimi yordarken, dini ibadet sadece prososyallığı yordamıştır. Empatik eğilimle prososyallik arasındaki ilişkide bireysel dindarlığın kısmî aracılık rolüne sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Din Psikolojisi, Prososyallik, Empati, Dindarlık, Dini İbadet.



An Investigation on the Links Between Prosociality, Empathic Tendency, and Religiousness

Abstract: In this study, prosocial behaviors including helping, altruistic behaviors, giving, forgiveness, thinking and prioritizing someone else, and the relationship between empathic tendency and religiosity were discussed. Correlation, regression and mediation analysis between prosociality, empathic tendency and religiosity were investigated in the study in accordance with this purpose. In this quantitative study, the Prosociality Scale developed by Ayten and Korkmaz, the Empathic Tendency Scale developed by Dökmen and the Individual Religiosity Scale developed by Zagumny et al. were used. Relational survey and documentation methods were used in the research. The sample of the study consists of 267 volunteers. 83 (31.1%) of the respondents are male, 184 (68.9%) are women. Age range varies between 17 and 60, the average age in the study is 25.61. According to the findings of the study, positive significant relationships were found between individual religiosity with prosociality, empathic tendency and religious practices. There were positive and significant relationships between prosociality with religious practices and empathic tendency. Individual religiousness predicted

both prosociality and empathic tendency, while religious practices only predicted prosociality. Individual religiosity partially mediated the relationship between empathic tendency and prosociality.

Keywords: Psychology of Religion, Prosociality, Empathy, Religiousness, Religious Practices.



Giriş

Psikoloji-din ilişkisi her ne kadar inişli çıkışlı bir seyir izlese de psikoloji çalışmalarında din olgusuna yönelik ilgi hem teorik hem de ampirik düzeyde artarak devam etmektedir. Psikolojide dinle ilgili konuların ele alınmasının nedenlerinden biri dinin kişiliğe nüfuz ederek tutum ve davranışlarda etkili bir unsur olmasıdır. Son yıllarda psikolojinin belli alanlarında, özellikle de sağlık araştırmalarında dinle ilişkili çalışmaların başat bir rol üstlendiği görülmektedir. 2000’li yıllar itibariyle pozitif psikolojinin etkisiyle din psikolojisi alanı daha çok gündeme gelmeye başlamıştır. Bu durum yayımlanan dergi, kitap ve kitap bölümü sayılarında açıkça görülmektedir. Psikoloji alanının tarihsel gelişim seyri içerisinde 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında önyargı, ayrımcılık, saldırganlık gibi konulara odaklandığı görülürken 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren olumlu sosyal davranışlarla ilgilenmeye başladığı ifade edilmektedir (Eisenberg, 1982, 2). 21. Yüzyılın başlangıcından itibaren önemli sosyal politik olaylar ve gelişmeler, hümanizm etkisi, insan haklarına yönelik hassasiyetin artması gibi etmenler, sosyal psikolojinin temel konularından olan prososyal davranışları araştırmalarına yönelik ilgiyi artırmıştır.

Bireyi ve toplumu derinden etkileyen bir unsur olarak din hem kurumsal hem de bireysel olarak sorumluluk bilincini besleyen ve harekete geçiren en önemli faktörlerden biridir. Campbell, dinin, bireyleri sadece kendi ihtiyaçlarını değil başkalarının ihtiyaçları konusunda da düşünmeye sevk ettiğini ve bu şekilde güçlü ahlakî ilkeler ortaya koyduğunu belirterek toplum için önemine vurgu yapmaktadır (Campbell, 1976). Dinin insanlara sağladığı bu ahlaki zemin hâlihazırda karşılaşılan sorunlara

karşı daha duyarlı bir birey olmayı zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede din, birey-birey ya da birey-toplum arasında karşılıklı hak ve sorumlulukları, belirli özgürlük alanı içerisinde tahsis ederek gerek insanlar arası ilişkilerin gerekse toplumsal kurumların sağlıklı bir şekilde işlemlerini hedeflemektedir. Bu bağlamda kültürün önemli bir parçası olarak dinler, prososyalliği bir değer olarak teşvik etmektedir.

Dinler, müntesiplerine yönelik emir ve yasaklar vasıtasıyla olumlu tutum ve davranışlara sahip olmayı öğütlediği gibi birey ve topluma zarar veren tutum ve davranışlardan sakınma konusunda da bağlayıcı bir çerçeve sunmaktadır. İnsan yaşamı içinde sosyal ve psikolojik bir olgu olarak dinlerin söz konusu bağlayıcı çerçevesi, kişiyi diğer motivasyon kaynaklarından daha baskın bir şekilde yönlendirmektedir. İnsanlar arası ilişkiler açısından da neredeyse tüm dinlerin, insanlara yardım etme, sevme ve koruma, ihtiyaçlarını karşılama, dayanışma içerisinde olma gibi prososyal tutum ve davranışlar açısından müntesiplerini teşvik ettiği görülmektedir. Özellikle benmerkezciliğin, bireyciliğin, narsizmin, bencilliğin, kişisel çıkarların ön plana çıktığı, buna bağlı olarak bireyin kendisi dışındakileri ikinci plana ittiği bir zaman dilimi içerisinde dinlerin sağladığı bu motivasyon iklimi önem arz etmektedir.

Norenzayan ve Shariff, dinin kültürel bağlamda sosyal ve grup içi uyumu kolaylaştırmasının yanında diğer insanların yararına olan davranışları üretmede hızlandırıcı bir etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır (Norenzayan - Shariff, 2008, 58). Bu açıdan dinlerin söz konusu fonksiyonları üretmesi iki yönlü gerçekleşmektedir. Birincisi, dinlerin başkalarına yardımda bulunma, merhamet etme, diğerkâmlık ve gönüllülük gibi değerler üzerinden müntesiplerine takip etmeleri gereken bir şablon sunması; ikincisi ise sosyal yaşamda dinamik bir şekilde toplum yanlısı davranışları talep etmesi şeklindedir. Bu çerçevede dini, hayatında merkezî bir konuma yerleştiren ve söz konusu değerleri içselleştiren bireylerden, toplum yanlısı davranış örneklerini de kapsayan ahlakî değerleri benimsemesi ve hayatını bu değerler ekseninde şekillendirmesi beklenmektedir.

İnsanların prososyal amaçlara sahip olduklarını varsaymak, en azından bir soru sormayı gerekli kılmaktadır ki o da söz konusu amaçların spesifik doğasının ne olduğu üzerinedir (Bar-Tal, 1984, 4). İnsanları prososyal davranış sergilemeye sürükleyen faktörlerin neler olduğu felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi alanlarda sıklıkla tartışılan konulardır. Bu bakımdan toplum yanlısı eylemlerin kaynağını insan organizmasının doğuştan gelen eğilimlerinin bir sonucu şeklinde açıklayan ya da bireyin bilişsel sisteminin bir çıktısı olabileceğini iddia eden çalışmalar mevcuttur (Eisenberg - Mussen, 1989).

Prososyallikle ilgili geliştirilen teorilere bakıldığında her birinin belirli bir noktaya odaklandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda sosyal öğrenme teorilerinin daha çok yardım etme davranışı ile ilgilendikleri; bu süreçte ödül, ceza ve taklit ile ilgili süreçlere vurgu yaptıkları görülmektedir. Bilişsel gelişim teorisyenleri, ahlaki akıl yürütme ile ilgilenerek prososyal davranışları daha çok zihinsel süreçler ekseninde ele alırken; duygusal ve motivasyonel gelişim teorisyenleri ise ebeveyn özdeşleşmesi, sevgi yoksunluğundan kaynaklanan kaygı, empati, sempati, suçluluk, ahlaki içselleştirme gibi kavramlar üzerinden bir portre çizmektedir (Hoffman, 2000, 2-3). Bu çerçevede mevcut araştırma, prososyallığın yordayıcısı olarak empati ve dindarlığı ele alması bakımından duygusal/motivasyonel bir zemin üzerinden hareket etmektedir.

Kişinin baskı altında olmaksızın bir kişinin/grubun yararına olabilecek bir davranış sergilemesi, iç güdümlü bir duygu örüntüsünü zorunlu kılmaktadır. Söz konusu motivasyonu sağlayan en önemli faktörlerden biri olarak empati duygusu, diğerkâmlıkla ilişkili olarak ele alınmaktadır (Krebs, 1975; Leahy, 1979; Eisenberg, 1980). Diğergamlığın muhtemel kaynağı olarak empati, bireyin kendini duygusal düzlemde, karşısındaki insanın yerine koyarak onun duygu ve düşüncelerini anlama şeklinde ifade edilebilir. Bu çerçevede prososyal davranışların ortaya çıkmasında temel bir güdüleyici olduğu vurgulanmaktadır. (Eisenberg - Fabes, 1990, 134-135; Hoffman, 2000, 30; Batson vd., 2002; Decety vd., 2016). Bu bağlamda acı çeken, tehlikede olan ya da mahrumiyet yaşayan bireylere em-

pati göstererek onların içinde buldukları duygu durumlarını anlamının ve paylaşmanın, nihayetinde bireyi o insana yardım etmeye sürükleyen bir motivasyon üretebileceği; bu noktada kendini başkalarının yerine koyabilmenin, bireyi, bazı dini ve ahlaki ilkeleri izlemeye götürebileceği ifade edilmektedir (Ayten, 2013, 117).

Büyük dinlerin önemle üzerinde durduğu merhamet duygusunun da en fazla ilişkili olduğu kavramların başında empati gelmektedir. İhtiyaç sahiplerine yardım etme, başkalarına yönelik koşulsuz sevgi besleme, isar ruhu içerisinde hareket etme gibi tutum ve davranışlar, öncelikle bir empati yetisini gerekli kılmaktadır. Empati bağlamında dinler, müntesiplerine kendilerine nasıl davranılmasını isterlerse başkalarına da o şekilde davranmaları yönünde tavsiyelerde bulunmaktadır. Ayrıca dinin öğretilerine uygun bir yaşam sürüldüğünde empati kurmanın daha mümkün olacağı ve başkasının acısını, hüznünü daha iyi hissedeceği vurgulanmaktadır (Ayten, 2013, 117-118). Dolayısıyla empati, dindarlık ve prososyallik arasında sıkı bir ilişki olduğu; bu çerçevede empati ve dindarlığın prososyallığın bir yordayıcısı olarak karşımıza çıktığı ifade edilebilir.

540

OMÜİFD

Kavramsal Çerçeve Empati ve Dindarlık

Son dönemde farklı disiplinlerin ilgisini çeken bir kavram olarak empati, psikologlar tarafından iki şekilde ele alınmaktadır. İlk olarak empati bilişsel olarak diğer insanların içsel durum, duygu, düşünce, algı ve niyetlerinin farkında olunmasını gerektirirken, ikinci olarak ise insanlara yönelik hissedilen güçlü bir sorumluluk duygusunu barındırmaktadır (Hoffman, 2000, 29). Duygusal öz bilinç temeli üzerinde gelişen bir yetenek olarak başkalarının duygularını anlama şeklinde ifade edilen empatinin insanlar arası ilişkilerde temel bir beceri olduğu vurgulanmaktadır (Goleman, 1996). Kişilerarası sınırlar arasında paylaşılan duyguların geçirgen doğasını tanımlayan bir kavram olarak empati, insanların sıklıkla ve güçlü bir şekilde tecrübe ettikleri bir fenomendir (Zaki - Ochsner, 2016, 871). Empati, karşı taraftakini anlama, kendi yerine koyma, karşı tarafın duygularını derinden hissetme gibi yönleriyle daha çok psikolojik içeriklere sahip olsa

da etkileşim kurmayı gerektirmesi, başkasına yönelik gerçekleştirilen bir eylem ağını gerektirmesi gibi nitelikleriyle sosyal bir yön de barındırmaktadır.

“Başkalarının düşünce ve duygularının ve bunların muhtemel anlamlarının objektif bir şekilde farkında olma; karşısındaki duygu ve düşüncelerini temsili olarak yaşama” (Budak, 2017, 251) şeklinde ifade edilen empati, anlama, hissetme ve temsiliyet ekseninde gelişen çok yönlü bir kavramdır. Özellikle psikoterapide empatik iletişim kurma becerileri yaklaşımıyla ön plana çıkan Rogers, empati kavramını, bir kişinin kendisini, karşısındaki kişinin yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, duygularını ve düşüncelerini doğru olarak algılaması, içsel referans çerçevesini tam anlamıyla hissetmesi şeklinde açıklamaktadır (Rogers, 1983, 105). Empatiyi duygu merkezli irdeleyen Hoffman, empatik bir tepkinin temel gerekliliğinin, bir kişinin kendi duygularından ziyade muhatabının duygularıyla ahenkli bir şekilde bütünleşmeyi gerektiren psikolojik bir süreci kapsadığını belirtmektedir (Hoffman, 2000, 29). Zaki ve Ochsner ise empatiyi, karşısındaki içsel durumunu anlamaya ve duygularını paylaşmaya yönelik bir eğilim ve kabiliyet olarak tanımlamaktadır (Zaki - Ochsner, 2016, 871). Empatiyi sadece duygu merkezli ya da bilişsel olarak ele alan çalışmaların yanı sıra hem bilişsel hem de duygusal bir süreç olduğunu ileri sürenlerin daha yoğunlukta olduğunu söylemek gerekmektedir. Empatinin temelinde “insanlar başkalarının mutluluğunun ve sıkıntısının tıpkı kendi mutlulukları ve sıkıntıları gibi zihinlerinde ve duygularında yaşayabilirler” anlayışının yer aldığı belirtilerek empatiyi hem bilişsel hem de duygusal bir düzlemde ele alarak bu kavramın çok yönlülüğüne işaret eden çalışmalar bulunmaktadır (Eisenberg - Mussen, 1989, 130; Dökmen, 2005, 136-137; Bierhoff, 2005, 107; Ayten, 2013, 79). Bu haliyle bilişsel ve duygusal unsurların birlikte etkili olduğu bir olgu olarak empati, bireyin kendisini karşı tarafın yerinde konumlandırarak düşünmesi, buna ilişkin daha önceki anılarını hatırlaması ve tüm bu süreci kendi içerisinde anlamlandırması ve hissetmesi şeklinde açıklanabilir.

Empatinin gelişimine yönelik farklı yaklaşımlar mevcuttur. Empati kısmen biyolojik yönü olan kısmen de psiko-sosyal hayat içerisinde inşa edilen bir süreç içerisinde ele alınmaktadır. Söz konusu gelişim seyri, bebeklik dönemine kadar uzanan bir dönemi kapsamaktadır. Bazı psikanalitik kuramcılar, empatinin, bakıcı ile çocuk arasındaki etkileşimden beslenerek geliştiğini iddia etmektedir. Hoffman, bebeklikte başlayan ve çocuklukta ve sonrasında devam eden empati duygusunun, bazı faktörlerle uyumlu bir şekilde gelişim sergilediğini belirtmektedir (Hoffman, 2000, 250). Aronfreed ise empatinin, erken dönem içerisinde koşullandırma ve ilişkilendirme yoluyla; çocuğun zevk ve acı duygularının, bir başkası tarafından ifade edilerek tekrar tekrar eşleştirilmesiyle ortaya çıktığını vurgulamaktadır (Eisenberg - Mussen, 1989, 131).

Empati, bireyin bilişsel, duygusal ve sosyal alanlarını içeren karmaşık bir süreçtir. Söz konusu yapının karmaşıklığı ve çok boyutluluğu, yapılan çalışmaların çeşitliliğine sebebiyet vermektedir. Empati süreçleri ve tepkileri, sosyal hayat içerisinde ve kişilerarası ilişkilerde önemli bir rol oynamaktadır. Feshbach empatinin prososyal davranışların ortaya çıkmasında özel bir yere sahip olmasına rağmen empati ve prososyalite arasındaki ilişkiye yönelik özellikle çocuklar üzerinde yapılan çalışmaların tutarlılık arz etmediğini belirtmektedir. Bunun nedeni ise empati ve prososyalite arasındaki ilişkiye dahil edilebilecek olası faktörlerin etkisi ile açıklanmaktadır (Feshbach, 1982, 316).

Toplum yanlısı davranışlar açısından temel olarak üç sosyal normun etkili olduğu ifade edilmektedir ki bunlardan bir tanesi de sorumluluk duygusudur (Akt: Ayten, 2013, 68). Sorumluluk duygusu, tek tek kişilere ve topluma karşı haklar ve sorumluluklar ekseninde ele alınabilir. Bu noktada sorumluluk, bir bütün olarak toplumu ve toplumu oluşturan kişileri müstakil bir biçimde muhatap kabul etmeyi, umursamayı, sevmeyi ve ilgilenmeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla sorumluluk, insanlar için bir eylemde bulunmayı gerekli kılmaktadır. Söz konusu sorumluluk alanını içselleştiren bireyler ise toplum yanlısı davranış üretme noktasında potansiyel bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bireye sorumlu-

luk yükleyerek herhangi bir davranışı icra etmeye yönlendiren çeşitli faktörler söz konusu olabilir. Bu faktörlerden biri olarak dinin ayırıcı yönü, dünyasal inanç merkezlerinin sahip olmadığı metafizik boyuttur (Karaca, 2015, 193). Bu haliyle din, adil dünya inancı, cennet, cehennem, sonsuzluk vb. alanlara yönelik içerikleriyle inananlarına, karşı konulmaz bir şablon sunmaktadır. Bireyin bağlandığı bu inanç ve değerler, başta kişilik olmak üzere psiko-sosyal hayatın tamamında aktif bir unsur olmaktadır. Dinin bu işlevi, inananlarına yüklediği sorumluluk ekseninde gerçekleştirilmektedir.

İslam dini özelinde sorumluluğun bireysel tabiatı önemli gözüktüğü Kur'an-ı Kerim'de toplum içerisinde yaşayan bireylerin birbirlerine karşı olan sorumluluklarına da dikkat çekilmektedir: *"Hayır, hayır! Yetime ikram etmiyorsunuz. Yoksulu yedirmek konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası alabildiğine yiyorsunuz. Malı da pek çok seviyorsunuz."* (Fecr, 10/17-20). Ayrıca diğer insanlara yönelik şartsız-kayıtsız yardım etmeye yönelik Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet söz konusudur². Bu çerçevede başkalarının iyiliğini ve mutluluğunu kendine ve kendi zevklerine/ihtiyaçlarına tercih etme şeklinde ifade edilen isar kavramı, başkalarına yönelik merhameti, acımayı ve empati yapmayı kapsayan önemli bir olgudur.

İnananların diğer insanlara yönelik kayıtsızlıkları, Kur'an-ı Kerim'in farklı yerlerinde yerilerek başkalarına yönelik merhamet etme, acıma, empatik olma konularında uyarıların olduğu görülmektedir (İsra, 17-37; Hac, 22/66; Mearic, 70/19; Ahzab, 33/72). İslam dininin müntesiplerine sunduğu emir ve nehiy alanlarına odaklanıldığında sorumluluk yoluyla birtakım nitelikler kazandırma amacı güttüğü görülebilir. Bu açıdan başkalarına yönelik yardımda bulunma ve acılarını hissetme açısından

¹ "Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtmuşsa kendi aleyhine sapıtmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz." (İsra, 17/15)

² ".. ihtiyaç halinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır." (Haşr, 59/9); ayrıca bkz. (Nisa, 4-36; Maide, 5/2).

merhamet etme, acıma, empati kurma gibi duygulara sahip olma açısından dinlerin önemli bir misyona sahip oldukları ifade edilebilir. Bu konu etrafında gerçekleştirilen araştırmaların genelinde durumun desteklendiği görülmektedir (Bradley, 2009; Ayten, 2013; Özcan, 2016; Hacikeleşoğlu - Kartopu, 2017; Kartopu vd., 2018; Özcan, 2020). Yapılan araştırmaların sonuçlarına bakıldığında dindarlık ile gönüllü olma, kan verme ya da farklı şekillerde insanlara el uzatmaya yönelik tutum ve davranışlar arasında bir ilişki olduğu dikkat çekmektedir (Beyerlein, 2016; Mattis vd., 2000; Saroglou vd., 2004). Dindar bireylerin başkalarının lehine yönelik gerçekleştirdikleri tutum ve davranışlar, söz konusu sorumluluk ekseninde meydana gelen değişimlerle açıklanabilir. Bu noktada prososyalliğin kaynakları olarak ifade edilebilecek diğerkâmlık ve empatinin de din ile ilişkili olduğu görülmektedir.

Prososyallik, Empati ve Dindarlık İlişkisi

544

OMÜİFD

Sosyal psikoloji alanında diğerkâmlık, yardım etme ya da sosyal dayanışma gibi konuları içeren prososyallik araştırmaları sıklıkla göze çarpmaktadır. Bilim insanlarının prososyal davranış araştırmalarına yönelik yoğun ilgi göstermeleri, bu konunun insan doğasına yönelik çetrefilli birçok konuyu aydınlatma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. (Stürmer - Snyder, 2010, 3). Örneğin bireyin başka birine karşılıksız olarak hangi motivasyonlarla yardım ettiği ya da niçin başkasının lehine olacak bir davranış gerçekleştirdiği soruları, insanların özlerinde iyi mi ya da kötü mü oldukları, özgeci mi yoksa bencil mi olduklarına yönelik cevaplar üretmektedir. Prososyallik ile ilgili araştırmalara yönelik ilginin bir sebebi olarak ifade edilebilecek bu durum, konuyla ilgili birçok değişkenin birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

“Prososyal davranış”, “diğerkâmlık” ya da “yardım etme” sıklıkla birbiri yerine kullanılan kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu üç olgunun birbirleriyle yakından ilişkili olduğu görülse de “yardım etme” davranışının diğer iki kavramı kapsayıcı bir hüviyete sahip olduğu göze çarpmaktadır. Kişilerarası yardım etme formlarının tamamını açıklamak için kullanılan “yardım etme” davranışından daha dar bir anlama sahip

olan “pro sosyal davranış” ise diğer kâmlığı bünyesinde barındıran, yardıma muhtaç olan bir kimsenin mevcut durumunu iyileştirmeye, gönüllü yardım etmeye odaklanan bir kavramdır (Bierhoff, 2005, 9). Pro sosyal davranış, genellikle bir başkasına fayda sağlayan ya da en azından fayda sağlamayı amaçlayan eylemler olarak tanımlanmaktadır (Eisenberg vd., 1984, 102). Pro sosyal davranış tanımlamalarında davranışların altındaki motivasyondan ziyade, sonuçları üzerinde yoğunlaştığı; ayrıca bu tanımın, gönüllü yapılmayan ve başkasına yardım amacı taşımayan davranışları da dışarıda bıraktığı vurgulanmaktadır (Ayten, 2009, 14).

Lindenberg, prososyallikle ilgili temel motivasyonları temsil eden üç farklı ana çerçeve sunmaktadır. Buna göre bireyler, başkalarına yönelik pro sosyal davranışlar sergilerken söz konusu davranışlarını yönlendiren şablonlara sahiptir. Normatif, kazanç-fayda merkezli ve hedonik olmak üzere üç temel çerçeve sunan Lindenberg, pro sosyal davranışların bu çerçevelerin her birinde oluşabileceğini, ancak oluşumunu etkileyen koşulların her birinde farklı bir seyir takip edebileceğini ifade etmektedir. Örneğin diğer davranış türlerine göre istikrarı için daha fazla sosyal destek gerektiren ve en güvensiz olarak ifade edilen normatif çerçevede, duruma uygun şekilde davranışı belirleme esastır. Kazanç-fayda merkezli çerçevede ise pro sosyal davranış, aynı amaca (kazanca) götüren diğer alternatiflerin maliyetlerine kıyasla bu tür davranışların göreceli maliyetlerine bağlı olarak ortaya çıkan tabloya göre gerçekleşebilir. Burada temel hedef, davranış sonucunda bireyin kendine bir getiri sağlamasıdır. Son olarak hedonik çerçevede toplum yanlısı davranışlar, bireyin ruh hallerindeki değişikliklere ya da sosyal ilişkilerinin niteliğine bağlı olarak “kendini iyi hissetme” temelinde gerçekleşmektedir. Buna göre pro sosyal davranışların ortaya çıkması ancak söz konusu motivasyonlara bağlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Lindenberg, sosyal, kurumsal ve kültürel etmenler ya da kişilik özellikleri, yetenekler, eğitim türü gibi psiko-sosyal unsurların hangisinin başat faktörlük konusunda belirleyici olduğunu ifade etmektedir (Lindenberg, 2006, 40-41).

Duygular, prososyal değerlerin, motivasyonların ve davranışların gelişimi açısından önemli kabul edilmektedir. Özellikle empati ile ilgili duyguların prososyallik açısından kritik olduğu belirtilmektedir (Eisenberg vd., 2006, 647). Empatik kişilerin başkalarının neye ihtiyacı olduğunu, ne istediğini gösteren belli belirsiz sosyal sinyallere karşı daha duyarlı oldukları belirtilmekte; hatta bu özellikleriyle empatik kimselerin insan merkezli icra edilen öğretmenlik, idarecilik gibi mesleklerde daha başarılı olabilecekleri ifade edilmektedir (Goleman, 1996). Karşısındaki bireyin duygularını, kendi yaşıyormuşçasına hisseden insanların, bu duygulardan hareketle davranış üretme potansiyellerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Dökmen, empati kurmanın yardım etmeye ya da daha geniş bir ifadeyle prososyal davranış sergilemeye nasıl dönüştüğüne ilişkin iki kuramsal açıklama olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisine göre, sıkıntı içerisinde bulunan kişi ile empati kuran birey, karşısındakinin durumunu anladığı için aynı sıkıntıyı hisseder ve bu problemliliğini ortadan kaldırmak; böylelikle hem kendisini hem de karşısındakinin rahatlatmak için o kişiye yardımda bulunur. İkinci bakış açısına göre, sıkıntıda bulunan birey ile empati kurarak onun durumundan haberdar olan kişi, diğerkâm bir davranışta bulunarak, sıkıntısındaki kişiyi rahatlatmak amacıyla ona yardım etmektedir (Dökmen, 2005, 145).

Başkasına yardım etme ya da daha genel bir kullanım olarak prososyal davranış ile ilgili iki ana teorik yön geliştirilmiştir. Bunlardan birincisi, yardım etme davranışının gelişimine odaklanırken, diğeri ise yardım etme davranışının nasıl sürdürüldüğünün ve bireylerin bunu nasıl gerçekleştirmeye karar verdiğini açıklama girişimlerini içermektedir (Bar-Tal, 1984, s. 13). Bir insanın bir başkasına hangi motivasyonlarla yardım etme davranışında bulunduğu ile ilgili birçok açıklama mevcuttur. Motivasyonel açıdan prososyal davranış meydana getiren motivasyonların "diğergam" ve "bencil" yardım olmak üzere iki formu bulunmaktadır. Bu çerçevede diğerkâm yardım etme (altruistic helping), herhangi bir menfaat beklemeksizin ihtiyaç sahibi kimsenin sıkıntısını ortadan kal-

dırmayı hedefleyen; bencil yardım etme (egoistic helping) ise tamamen yardım eden kişinin refahını yükseltmeye dayanan bir form şeklinde ortaya çıkmaktadır (Batson vd., 2002, 485; Franzoi, 2003, 491). Dolayısıyla diğerkâm yardım etme davranışında yardıma ihtiyacı olan kişi odak noktasıyken, bencil yardım etme davranışında, yardım eden kişi odak noktasıdır. Bu noktada özellikle ilahî dinlerin diğergam yardım etme noktasında müntesiplerine tavsiyelerde bulunduğu göz önüne alındığında prososyallik ile dindarlık arasında bir ilişki olduğu ifade edilebilir.

Dinin toplum yanlısı davranışçılık üzerindeki etkisine yönelik çalışmalar, din psikolojisi içerisinde de gözde bir konu alanı olarak yer almakta ve son yıllarda hakkında pek çok çalışma yapılmaktadır (Preston vd., 2014, 149). Bu çerçevede bir taraftan sosyal bilimler üzerine araştırma yapan bilim insanları, bir taraftan da farklı düşünür ve araştırmacılar tarafından başkalarına yardım etme, insanların muzdarip olduğu bir sorunu ortadan kaldırma gibi prososyal davranışlar ve diğergamlık, çoğunlukla dini inanç ve uygulamalarla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır (Ayten, 2013, 94). Buradan hareketle dinin empati, diğergamlık, insanları koşulsuz kabul etme-sevme gibi birtakım duyguları harekete geçirme ve prososyal davranış üretme noktasındaki teşvikleri düşünüldüğünde hem empatiyi hem de prososyalliği besleyen bir unsur olarak aracı bir değişken olarak belirlediği görülmektedir.

Çalışmanın Hipotezleri

- H₁ Bireysel dindarlık ile prososyallik ve empati arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır.
- H₂ Dini ibadetlerin sıklığı ve türü ile prososyallik ve empati arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır.
- H₃ Empati ile prososyallik arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır.
- H₄ Yaş ile bireysel dindarlık, dini ibadetler, prososyallik ve empati arasında pozitif ilişki vardır.
- H₅ Bireysel dindarlık, prososyallik ve empatiyi yordamaktadır.
- H₆ Dini ibadetler, prososyallik ve empatiyi yordamaktadır.
- H₇ Empatik eğilim, prososyallik değişkenini yordamaktadır.

H₈ Bireysel dindarlık, empati ile prososyallik arasındaki ilişkide aracılık yapmaktadır.

H₉ Dini ibadetler, empati ile prososyallik arasındaki ilişkiye aracılık yapmaktadır.

Metot

Bu çalışmada dokümantasyon ve tarama yöntemi kullanılmıştır. Dokümantasyon yönteminde çalışmayla ilgili olarak bilimsel içerikli belgeler incelenmiştir. Çalışmalardan elde edilen bulgular, araştırmanın teorik arka planını desteklemiş ve yorum-tartışma kısmında karşılaştırma olanağı tanımıştır. Tarama yönteminde değişkenler arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak analiz edilmiştir. Çalışmada birden fazla değişken olduğundan tarama modellerinden ilişkiyel tarama metoduna başvurulmuştur.

Örneklemin Nitelikleri

548 Çalışmanın örneklemine gönüllü olarak 267 kişi katılmıştır. Ankete katılan bireylerin 83'ü (%31,1) erkek iken 184'ü (%68,9) kadındır. Yaş aralığı OMÜİFD 17 ile 60 arasında değişirken, çalışmada yaş ortalaması 25,61'dir. Çoğunlukla ikamet yerlerine bakıldığında katılımcıların 63'ü (%23,6) hayatının büyük bölümünü köyde, 77'si (%28,8) ilçede, 127'si (%47,6) ise şehirde yaşamını sürdürmüştür. Örnekleme dahil olan kişilerin 72'si (%27) evli, 195'i (%73) bekarlardan oluşmuştur. Ekonomik durumu göre 24 (%9) kişi düşük, 231 (%86,5) kişi orta ve 12 (%4,5) kişi yüksek gelir sahibi olduğunu ifade etmiştir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

İnsanlar üzerine yapılan anket çalışmalarında gerekli görülen Etik Kurul izni, üniversite Etik Kurul Komisyonundan alınmıştır. Anket verileri internette Google Dokümanlar aracılığıyla toplanmıştır. İnternet formunda anket formlarından önce katılımcıları bilgilendirici onam formuna yer verilmiştir. Örnekleme dâhil olan kişiler, onam formunu okuyarak gönüllülük ve rıza esasına göre çalışmaya dâhil olmuştur. Verilerin toplanmasında çeşitli elektronik yazışma uygulamaları ve sosyal medya araçları kullanılmıştır. Veriler, SPSS ve AMOS programlarıyla analiz edilmiştir. Bulguların ortaya çıkmasında korelasyon, regresyon ve aracılık testlerine,

ölçek ve örneklemin niteliklerinin ortaya çıkmasında betimsel analize başvurulmuştur.

Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacılar tarafından çalışmaya katılan bireylerin niteliklerinin ortaya koyulması amacıyla hazırlanmıştır. Cinsiyet, yaş, gelir, ikamet ve medeni durum gibi demografik özelliklere dair bilgiler toplanmıştır.

Prososyallik: Ayten ve Korkmaz tarafından geliştirilen Prososyallik Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek 22 maddeden oluşmaktadır (örnek maddeler; Gerektiğinde komşularımıza yardım ederim, Muhtaçlara sık sık maddi yardımda bulunurum, Arkadaşlarımla bozduğumda ilk arayan ben olurum vs). Ölçek 7'li Likert tipine göre (1=Bana hiç uygun değil, 7=Bana çok uygun) ölçüm yapılmaktadır. Yardım etme, hayırseverlik, fedakârlık, bağışlama ve affetme olmak üzere beş alt boyuttan oluşmaktadır (Ayten – Korkmaz, 2019). Bu çalışmada ölçek toplam puanı ile analizler test edilmiştir. Ölçekten alınan puan yükseldikçe prososyal davranışlar da artmaktadır. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach's Alpha değeri ,858 olarak tespit edilmiştir.

Empatik Eğilim: Empatik eğilim ölçeği Dökmen tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 20 maddeden ve sosyal empatik eğilim, iletişimsel empatik eğilim, bireysel-özel empatik eğilim, duygusal empatik eğilim ve sosyal/paylaşmacı empatik eğilim olmak üzere 5 alt boyuttan oluşmaktadır. 5'li Likert (1=tamamen aykırı, 5=tamamen uygun) tipinde ölçüm yapılmaktadır. Ölçekte 3, 6, 7, 8, 11, 12, 13 ve 15. maddelerin ters kodlandığı belirtilmiştir. Bu çalışmada, ilgili maddeler tersinden kodlanarak toplam puan üzerinden analizler yapılmıştır. Ölçekten alınan puan yükseldikçe empatik eğilim de artmaktadır (Dökmen, 1988). Bu çalışmada ölçeğin Cronbach's Alpha değeri ,700 olarak tespit edilmiştir.

Dindarlık: Dindarlığın ölçümünde bireysel dindarlık ölçeği ve dini ibadet ölçeği kullanılmıştır. Bireysel dindarlık ölçeği, Zagumny vd. tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 6 maddeden oluşmaktadır. Tek boyuttan

oluşan ölçekte ters madde bulunmamaktadır (Zagumny vd., 2012). 5'li Likert tipine göre düzenlenen ölçek, Ayten tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Bireysel dindarlık ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri ,871 olarak tespit edilmiştir. Dini ibadet ölçeği ise Ayten tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 4 maddeden ve tek boyuttan oluşmakta olup 5'li likert tipindedir. Ters maddesi bulunmayan Dini İbadet ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri ,700 olarak tespit edilmiştir.

Bulgu ve Yorumlar

Bu başlık altında değişkenler arası ilişkiler çok yönlü incelenmiştir. Çalışmanın hipotezlerine bağlı olarak korelasyon, regresyon ve aracılık analizleri yapılmıştır.

Korelasyon İlişkileri

Tablo 1'de korelasyon ilişkilerine yönelik matris aktarılmıştır. Bu başlık altında çalışmanın değişkenleri arasındaki korelasyon ilişkileri analiz edilmiştir. Araştırmanın H_1 Bireysel dindarlık ile prososyallik ve empati arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır, H_2 Dini ibadetlerle prososyallik ve empati arasında pozitif yönde ilişki vardır, H_3 Empatik eğilim ile prososyallik arasında pozitif yönde ilişki vardır ve H_4 Yaş ile bireysel dindarlık, dini ibadetler, prososyallik ve empati arasında pozitif ilişki vardır hipotezleri sınanmıştır.

Tablo 1: Korelasyon Matrisi

	1	2	3	4
1.Prososyallik	1			
2.Empatik Eğ.	,329**	1		
3.Dini İbadet	,307**	,119	1	
4.Bireysel Dinda.	,329**	,123**	,760**	1
5.Yaş	,060	,059	,199**	,199**

**Korelasyon 0,01 (2-tailed) değerinde anlamlıdır.

Tablo 1'e bakıldığında bireysel dindarlık ile prososyallik arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ve pozitif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bireysel dindarlık ile prososyallik arasında orta düzeyde korelasyon ilişkisi bulunmuştur. Bireysel dindarlık ile empatik eğilim arası-

da da istatistiki olarak anlamlı düzeyde ve pozitif yönde ilişki olduğu saptanmıştır. Bireysel dindarlık ile empatik eğilim arasında da prososyallik ilişkisinde olduğu gibi orta düzeyde korelasyon ilişkisi vardır. Dini ibadetlerle prososyallik arasında ($r_{(267)}=.307$; $p<0,01$) pozitif yönde, anlamlı düzeyde ilişki bulgulanmıştır. Dini ibadetlerle prososyallik arasında orta düzeyde ilişki vardır. Dini ibadetlerle empatik eğilim arasında ($r_{(267)}=.119$; $p>0,05$) anlamlı düzeyde ilişki olmadığı ortaya koyulmuştur.

Prososyallik ile empati arasında ($r_{(267)}=.329$; $p<0,01$) istatistiki olarak anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu görülmektedir. Prososyallik ile empatik eğilim arasındaki Pearson korelasyon katsayısı ilişkisi orta düzeydedir. Yaş değişkeni ile prososyallik ($r_{(267)}=.060$; $p>0,05$) arasında ve yaş ile empatik eğilim ($r_{(267)}=.059$; $p>0,05$) arasındaki ilişkinin istatistiki olarak anlamlı düzeyde olmadığı görülmüştür. Yaş ile bireysel dindarlık arasında ($r_{(267)}=.119$; $p<0,01$) ve yaş ile dini ibadetler arasında ($r_{(267)}=.119$; $p<0,01$) anlamlı düzeyde, pozitif yönde ilişki olduğu bulgulanmıştır.

Regresyon İlişkileri

Tablo 2’de regresyon ilişkilerine yönelik bulgular aktarılmıştır. Bu başlık altında çalışmanın değişkenleri arasındaki regresyon ilişkileri analiz edilmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın H_5 Bireysel dindarlık, prososyallik ve empatiyi yordamaktadır, H_6 Dini ibadetler, prososyallik ve empatiyi yordamaktadır ve H_7 Empatik eğilim, prososyallik değişkenini yordamaktadır hipotezleri test edilmiştir.

Tablo 2: Regresyon Ağırlıkları

	Std. C.	Std. Er.	t	p
Bireysel dindarlık---> prososyallik	,329	,084	5,674	***
Bireysel dindarlık ---> empati	,123	,048	2,014	,044*
Dini ibadetler ---> prososyallik	,307	,078	5,267	***
Dini ibadetler ---> empati	,119	,044	1,948	,051
Empatik eğilim ---> prososyallik	,329	,107	5,685	***

yallik

*** $p < 0.001$ (2-tailed), * $p < 0,05$

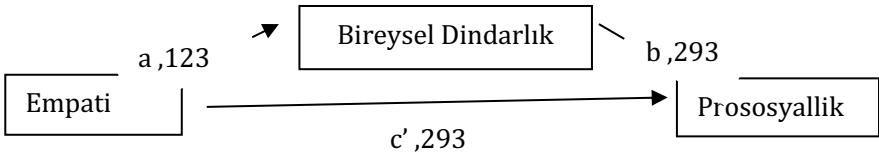
Tablo 2'ye bakıldığında bireysel dindarlığın prososyalliği ($\beta=,329$; $p<0,001$) görülmektedir. Bireysel dindarlık prososyalliğin %33'ünü açıklamaktadır. Bireysel dindarlık, empati değişkenini de ($\beta=,123$; $p<0,05$) yordamaktadır. Bireysel dindarlık empatik eğilimin %12'sini açıklamaktadır.

Dini ibadetler, prososyal davranışların ($\beta=,307$; $p<0,001$) anlamlı düzeyde yordayıcısıdır. Dini ibadetler, prososyalliğin %31'ini açıklayabilmektedir. Diğer taraftan dini ibadetler, empatik eğilimi ($\beta=,119$; $p>0,05$) ise yordayamamaktadır. Regresyon ilişkilerin son olarak, empatik eğilim prososyalliği ($\beta=,329$; $p<0,001$) anlamlı düzeyde yordamaktadır. Empatik eğilim, prososyalliğin %33'ünü açıklamaktadır.

552 Aracılık Testi

OMÜİFD

Şekil 1'de aracılık testine dair bulgular aktarılmıştır. Bu başlık altında çalışmanın H_8 Bireysel dindarlık, empati ile prososyallik arasında ilişki aracılık yapmaktadır ve H_9 Dini ibadetler, empati ile prososyallik arasında ilişki aracılık yapmaktadır hipotezleri test edilmiştir.



Şekil 1: Çalışmanın Aracı Değişken Modeli

Aracılık testinin geçerli olması için modeldeki tüm değişkenler arasındaki ilişkilerin anlamlı olması ve bağımsız değişken ile bağımlı değişken arasındaki direkt ilişkinin istatistiksel olarak tamamen anlamsız olması veya etkinin düşmesi gerekmektedir. Dolaylı ilişki istatistiksel olarak anlamlı düzeyde değilse tam aracılık, etki değeri düşmüşse kısmi aracılık denilmektedir. Tablo 1 ve 2'ye bakıldığında empatik eğilim, bireysel dindarlık ve prososyallik arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu gö-

rülmektedir. Ayrıca empati ile prososyallik arasındaki ilişki ($\beta=,329$; $p<0,001$) istatistiki olarak anlamlı düzeydedir. Ayrıca Şekil 1'deki modelde gösterildiği üzere empati ile prososyallik arasındaki ilişkiye bireysel dindarlık dahil edildiğinde ilişki düzeyinin düştüğü görülmektedir. Ayrıca modeldeki değişkenlerin bootstrap güven aralığı istatistiki olarak anlamlı ve pozitif değerlerdedir. Empatik eğilimin prososyallik üzerindeki dolaylı (bireysel dindarlıkla birlikte) etkisi, 0,66'dır. Yani empatik eğilimin prososyallik üzerindeki dolaylı (bireysel dindarlıkla) etkisinden dolayı empatik eğilim 1 arttığında prososyallik 0,066 artar. Standardize edilmiş dolaylı etkiye bakıldığında ise bireysel dindarlık; empatik eğilim ile prososyallik arasındaki ilişkiye %4 oranında etkilemektedir. Buradan hareketle bireysel dindarlık, empatik eğilimle prososyallik arasındaki ilişkide kısmi aracılık görevi görmektedir. Diğer aracılık hipotezine bakıldığında modele dahil edilen tüm değişken arasında anlamlı düzeyde ilişki olmalıdır ön koşulu sağlanmamaktadır. Tablo 1 ve 2'ye bakıldığında dini ibadetlerle empatik eğilim arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki yoktur.

Tartışma

Genellikle dinler, insanlara yardım etme, ihtiyaçlarını giderme, onları koşulsuz sevmeye ve koruma, dayanışma içerisinde olma gibi toplum yanlısı tutum ve davranışlar açısından bağlayıcı kurallar sunmaktadır. Bu bağlayıcı çerçeve, inanan insanların prososyal davranış geliştirmelerine yönelik bir teşvik unsuru olmaktadır. Literatüre bakıldığında dindarlık ile prososyal davranışlar arasında genellikle pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu göze çarpmaktadır. H_1 "Bireysel dindarlık ile prososyallik ve empati arasında pozitif yönde ilişki vardır" ve H_5 "Bireysel dindarlık, prososyallik ve empatiyi yordamaktadır" hipotezleri doğrulanmıştır. Bu kapsamda Saroglou ve arkadaşları tarafından yapılan meta-analitik bir çalışmada dindarlık ile yardımseverlik ve başkasının refahı için endişe duyma arasında pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Saroglou vd., 2004). Doksan üç araştırmanın dahil edildiği ve 11.653 katılımcıdan elde edilen verilerin irdelendiği başka bir meta-analitik çalışmada dini tutum ve davranışların prososyallığı güçlü bir şekilde yordadığı belirtilmektedir (Shariff

vd., 2016). Genellikle çalışmalarda dindarlık ile gönüllülük (Mattis vd., 2000), kan verme (Beyerlein, 2016), işbirliği yapma (Ahmed - Hammarsstedt, 2011), toplum yararına gerçekleştirilen organizasyonlarda gönüllü olma (Pichon vd., 2007) gibi prososyal davranışlar arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu gözlenmektedir. Dindarlığın prososyal davranışlar ile anlamlı ilişkisini ortaya koyan başka çalışmalar da söz konusudur (Donahue - Benson, 1995; Gillet, 2006; Furrow vd., 2004; Norenzayan - Shariff, 2008; Pichon vd., 2007; Batara vd., 2016).

McCullough ve Willoughby tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada dindarlığın, birey üzerinde öz-düzenleme ve öz-kontrol sağlayarak prososyal davranışları artırdığı ve antisosyal davranışları azalttığı yönünde bulgular elde edilmiştir (McCullough - Willoughby, 2009). Morgan tarafından yürütülen başka bir araştırmada ise dindar bireylerin daha dostane ve yardım etmeye müsait bir yapıda oldukları tespit edilmiştir (Morgan, 1983). Eisenberg-Berg ve Roth tarafından 34 çocuk ile gerçekleştirilen boylamsal desenli bir araştırmada dini eğitim alan çocukların başkalarına daha empatik davranışlar sergilediği ve daha az benmerkezci oldukları ve bu doğrultudaki edimler nedeniyle yardım etme davranışı sergiledikleri tespit edilmiştir (Eisenberg-Berg - Roth, 1980). Pazhooi, Pinho ve Arantes tarafından dini günlerin prososyal davranışlar üzerindeki etkisinin ele alındığı bir araştırmada kadınların dini günlerde başkasına yönelik yardım etmeye daha eğilimli oldukları; erkeklerde ise herhangi bir farklılık olmadığı görülmüştür (Pazhooi vd., 2017). Dindarlık ve Tanrı tasavvuru ile prososyallik arasındaki ilişkinin ayrı ayrı değerlendirildiği başka bir çalışmada, dindarlığın daha çok grup içi prososyallığı artırdığı; Tanrı tasavvurunun ise grup dışı prososyallik üzerinde etkili olduğu saptanmıştır (Preston - Ritter, 2013).

Az sayıda olsa da dindarlığın bazı boyutları ile toplum yanlısı davranışlar arasında ters yönlü bir ilişki olduğuna yönelik çalışmalara rastlamak mümkündür. Örneğin etnik önyargı (Johnson vd., 2010), cezalandırma eğilimi (McKay vd., 2011), saldırganlık (Bushman vd., 2007) gibi değişkenlerle dindarlığın bazı formları arasında anlamlı düzeyde pozitif

ilişkinin olması, prososyal davranışlarla ilgili farklı bir pencere açmaktadır. Bu bağlamda dindarlığın prososyallik ile pozitif bir ilişkiye sahip olduğu beklense de dindarlığın tüm formları açısından bu durumun irdelemesi gerektiği ifade edilmektedir. Dindarlığın farklı boyutlarını irdeleyen ilk çalışmalardan biri olarak Allport'un içsel/dışsal dindarlık tasnifi prososyallik açısından ele alınabilir. Yapılan çalışmalarda içsel dindarların dışsal dindarlara göre daha empatik ve toplum yanlısı davrandıklarına yönelik bulgular bulunmaktadır (Batson - Flory, 1990; Watson - Hood - Morris, 1984).

Galen, literatürdeki mevcut çalışmaları inceleyerek "dini prososyal davranış" hipotezine ilişkin kanıtları ele almıştır. Bu çalışmasında, dindarların daha prososyal olduklarına yönelik iddiaların problemli olduğuna işaret etmiştir. Dindarların olumlu bir öz algı oluşturmak ya da toplumda "hoş görünmek" için prososyal davrandıklarını, özellikle öz bildirim dayalı çalışmalarda dindarların kendilerini olduğundan çok daha fazla prososyal olarak gösterdiklerini, bu bulguların deneysel çalışmalarla çeliştiğini bildirmiştir. Ayrıca dindarlık ile prososyallik arasındaki ilişkileri değerlendiren araştırmaların bazı metodolojik sorunlar barındırdığını da belirtmiştir (Galen, 2012, 876-906). Fakat Galen'in eleştirilerinden yola çıkarak yapılan araştırmalarda dindarların daha diğerkâm ve prososyal olduklarına yönelik bulgular elde edildiği görülmektedir. Bu çerçevede Saroglou, Galen'in dindarların prososyal olduklarına hatta bunu dindar olmayanların da kabul ettiklerine yönelik yaygın kanıyı kendisinin de kabul ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Saroglou, Galen'in iddia ettiği dindarların grup içi taraf tutma ile hareket ettikleri ve sadece kendilerinden olanlara karşı yardımsever ve diğerkâm davrandıklarına yönelik savların da gerçeği yansıtmadığını vurgulamıştır (Saroglou, 2012). Galen'in eleştirilerine başka bir yanıt olarak Blogowska ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen deneysel bir araştırmada da dindarlık ile yardım etme ve diğerkâmlık arasında pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Blogowska vd., 2013)

Yardımseverlik ve empati, büyük dinlerin arasında değerli erdemler olarak belirmektedir. Bu durum pek çok kültürde insanların dini, bu erdemlerin kaynağı olarak algılamasına sebebiyet vermektedir. Dinler, başkalarına yönelik yardım etmeyi teşvik ederek müntesiplerinin empati kurmasını kolaylaştırmaktadır. Dinin emir ve yasaklarına uygun olarak hayatını sürdüren dindar birey, başkalarıyla empati kurma ve onların içerisinde bulunduğu durumu anlama açısından avantaj elde edebilmektedir. Ayrıca sahip olduğu bu empatik eğilim vasıtasıyla yardıma muhtaç insanlara yardım elini uzatabilmektedir. Bu konu etrafında gerçekleştirilen araştırmalarda benzer bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Fakat çalışmaların geneline bakıldığında empati ve dindarlık arasındaki ilişki, dindarlığın kavramsallaştırılmasına ve ölçüm tarzına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Bu çerçevede Watson ve arkadaşları tarafından yürütülen bir çalışmada empati ile içsel dindarlık arasında pozitif yönlü; dışsal dindarlık arasında ise negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (Watson - Hood - Morris vd., 1984). Khan ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen başka bir araştırmada aynı şekilde empati ile içsel dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki gözlenmektedir (Khan vd., 2005). Empati ile dindarlık arasındaki pozitif yönlü ilişkiye yönelik başka çalışmalar da mevcuttur (Watson vd., 1985; Francis - Pearson, 1987; Duriez, 2004; Paek, 2006; Damiano vd., 2017; Roth, 2017).

Rabelo ve Pilati tarafından 650 katılımcı ile gerçekleştirilen bir araştırmada katılımcılara farklı ahlaki içeriklerden müteşekkil bir senaryo izletilerek bireylerin ahlaki tepkileri ölçülmüştür. Araştırma sonucunda dindar olan ve dindar olmayan bireylerin benzer düzeylerde empatik eğilime sahip oldukları ve ahlaki ihlallere karşı benzer ahlaki tepkiler verdikleri tespit edilmiştir (Rabelo - Pilati, 2019). Dinî kimlik, empati ve Tanrı Tasavvuru arasındaki ilişkiye yönelik gerçekleştirilen bir araştırmada gençlerin sahip olduğu Tanrı tasavvuru biçiminin empati açısından kayda değer bir etki gücü barındırdığı; buna göre merhamet yönelimli Tanrı tasavvuru ile empatik eğilim arasında pozitif yönlü; adalet yönelimli Tanrı tasavvuru ile empati arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki

olduğu saptanmıştır (Francis vd., 2012). Yapılan çalışmalara bakıldığında dindarlık ile prososyallik ve empati arasındaki ilişkinin genellikle pozitif yönlü olduğu; dolayısıyla mevcut araştırmadan elde edilen bulguların literatürle benzeştiği ifade edilebilir.

H₂ “Dini ibadetlerle prososyallik ve empati arasında pozitif yönde ilişki vardır” ve H₆ “Dini ibadetler, prososyallik ve empatiyi yordamaktadır” hipotezleri kısmen doğrulanmıştır. H₂ hipotezi, dini ibadetlerle prososyallik arasındaki ilişkide desteklenirken dini ibadetlerle empatik eğilim arasındaki ilişkide doğrulanamamıştır. H₆ hipotezi ise sadece dini ibadetlerin prososyallığı yordamasında desteklenmiştir. Dinin hayatın büyük bölümünde kuşatıcı bir misyon üstlenmesi, bu yapıyı farklı boyutlar içerisinde değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Dindarlığın en önemli boyutlarından biri olarak ibadetler, dindarlardan icra etmeleri beklenen bazı özel davranışlardan müteşekkildir. Bu boyutta dua, özel zamanlarda ve mekânlarda meydana gelen ayinlere katılma, oruç vb. dini pratikleri kapsamaktadır. Özellikle formel ibadetler dini bilinci güçlendirerek hayatın tüm alanlarında bireyi kötülüklerden alıkoyan ve iyiliklere yönlendiren önemli bir motivasyon aracı olmaktadır (Karaca, 2015, 147). Dolayısıyla dini ibadetlerin prososyal davranış ve empati ile ilişkili olduğu gözlenmektedir. Dindarlığın, alturistik davranışların ve empatik eğilimin artmasında nedensel bir faktör olduğu çeşitli araştırmalarda ileri sürülmektedir (Saroglou vd., 2005). Bu çerçevede yapılan bir araştırmada geçmiş yedi günde kiliseye gittiğini ifade eden 526 katılımcının %58.7’sinin “neredeysen her zaman” ihtiyaç halindeki kişilere yardım etmeye eğilimli oldukları; buna karşın kiliseye gitmeyen 826 kişiden ancak %31.4’ünün bu şekilde davrandığı tespit edilmiştir (Akt: Batson vd., 2017, 400). Kili-seye devam sıklığı ile diğerkâmlık ve prososyallik arasındaki pozitif ilişkiyi ortaya koyan birçok çalışma mevcuttur (Clark - Warner, 1955; Cline - Richards, 1965; Crosby - Smith, 2015; Cappellen vd., 2016; Hur vd., 2019).

Ayten tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada dindarlığın hem inanç-etki hem de ibadet-bilgi boyutlarına giren dini tutum ve davranış-

lar bütününe, empatik eğilim üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir (Ayten, 2013, 164-165). Markstrom ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmada ise dini ritüellere katılım ile empati arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Markstrom vd., 2010). Buradan hareketle mevcut çalışmada ortaya çıkan dini ibadetlerle prososyallik arasındaki ilişkiye yönelik elde edilen bulguların literatürle paralellik arz ettiği ifade edilebilir. H₃ “*Empatik eğilim ile prososyallik arasında pozitif yönde ilişki vardır*” ve H₇ “*Empatik eğilim, prososyallik değişkenini yordamaktadır*” hipotezleri doğrulanmıştır. Prososyal davranışları ortaya çıkaran birçok faktör söz konusudur. Bireylerin diğer insanların lehine herhangi bir davranış geliştirmeleri için öncelikle o davranışa motive olmaları gerekmektedir. Bu bakımdan muhatabın içerisinde bulunduğu ihtiyaç halini hissetme, yaşadıklarını duygusal düzlemde yaşayabilme, bireyi davranışa yönlendiren en önemli faktörlerden biri olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda empatinin, prososyal davranışların en önemli bileşenlerinden biri olduğu ifade edilmektedir (Hoffman, 2000, 33; Zaki - Ochsner, 2016, 877). Empatinin doğal bir sonucu olarak bireyde karşı tarafın sıkıntısını ve derdini giderme arzusu meydana gelmektedir. Bu çerçevede empatik eğilimin yardım etme eğilimi üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu vurgulanmaktadır (Ayten, 2013, 169).

Krebs tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada, başkasının ihtiyacına yönelik en güçlü duygulara sahip olan bireylerin, yardım etme noktasında daha istekli oldukları tespit edilmiştir (Krebs, 1975). Ayten tarafından yapılan başka bir çalışmada empatik eğilim ile yardım etme eğilimi arasında pozitif yönlü bir ilişki ve etkileşim olduğu bulgulanmıştır (Ayten, 2009). Eisenberg ve arkadaşları tarafından 11 yıl boyunca sürdürülen boylamsal desenli bir çalışmada empatik eğilim ile prososyallik arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki saptanmıştır (Eisenberg vd., 1991). Yapılan diğer çalışmalarda başkalarının içsel durumlarını anlayan empatik bireylerin, doğal olarak onların ihtiyaçlarını giderme ve derdlerine çare olma açısından daha istekli oldukları yönünde bulgular elde edilmiştir (Eisenberg - Miller, 1987; Strayer - Schroeder, 1989; Krevans - Gibbs, 1996;

Krevans - Gibbs, 1996; Lopez vd., 2001; Stavrova - Siegers, 2014). Bu çerçevede empati ile prososyallik arasındaki ilişkiye yönelik yapılan çalışmaların mevcut araştırma sonuçlarıyla benzeştiği ifade edilebilir.

H₄ “Yaş ile bireysel dindarlık, dini ibadetler, prososyallik ve empati arasında pozitif ilişki vardır” hipotezi yaş ile dini ibadetler ve bireysel dindarlık arasındaki ilişkide doğrulanırken; prososyallik ve empati arasındaki ilişkide doğrulanmamıştır.

Çok boyutlu yapısıyla gelişim, bireysel ve sosyal faktörlerin etkisiyle bireye zihinsel bir hareketlilik hali sağlayan dinamik bir organizasyondur. Gelişim boyunca birey, farklı evreler içerisinde kendini yeniden inşa etmektedir. Her gelişim dönemi, tecrübe edilen yaşam olayları ve kendine has aşamalar ekseninde farklı bir seyir takip etmektedir. Örneğin ergenlikte benlik ve kimlik arayışı, belirleyici bir gelişim ödevi olurken daha sonra gelişimin seyri başka bir yöne evrilmektedir. Ergenlik süreci boyunca birey, kişilik gelişiminden dini gelişime kadar farklı gelişim alanlarında değişim sergilemektedir. Bu noktada gelişimin en önemli yapı taşlarından birinin yaş faktörü olduğu ifade edilmelidir. Yaşla birlikte insani gelişimin herhangi bir noktasında meydana gelen değişim, diğer gelişim alanlarını da etkisi altına almaktadır. Örneğin birey, çocukluk ya da ergenlik dönemi içerisinde toplumsal ya da çevre ile ilgili problemlere ilgi duymazken daha sonraki dönemler içerisinde meydana gelen değişim, bu tarz problemlere yönelik hassasiyeti artırmaktadır. Uysal, ilk yetişkinlik döneminde “değerlerin insanileştirilmesi” ve değerlerin toplum içerisindeki fonksiyonlarına karşı alaka ve dikkatin söz konusu olduğunu ifade ederek yetişkinlerin hem bireylere hem de tüm insanlığa karşı empati eğilimi içerisinde olabilecekleri vurgulanmaktadır (Uysal, 2006, 212). Bu açıdan empati ile ilişkili bir olgu olarak prososyal davranışlar, bireyin gelişim süreci içerisinde benimsediği eğilimler olarak değerlendirilebilir.

Empati gelişiminde öğrenmenin etkisine vurgu yapan bir yaklaşımda çocuklara yönelik sergilenen merhamet, şefkat gibi duyguların, onların kendi ihtiyaçlarına odaklanmak yerine başkalarının ihtiyaçlarına yo-

ğunlaşmada ve empatiye açık kalmalarında yardımcı olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca çocuğu fedakârca davranan ve sempatik duygularını ifade eden modellere maruz bırakmanın, aynı şekilde çocuğun empatik davranmasına katkıda bulunduğu iddia edilmektedir (Feshbach, 1982, 306). Söz konusu yaklaşımlara bakıldığında empatik eğilimler, çok erken dönemlerde şekillenmeye başlayan ve yaşamın daha sonraki yıllarında gelişmeye devam eden dinamik bir yapı görünümündedir. Francis ve Pearson tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada yaş ve empati arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir (Francis - Pearson, 1987). Ayten'in çalışmasında ise yetişkinlerin gençlere göre muhtaçları anlamada daha yüksek empatik eğilimlere sahip olduğu görülmektedir (Ayten, 2013, 142). Mevcut çalışmada her ne kadar hipotez desteklenmese de gerek teorik alt yapı gerekse bu konu etrafında yapılan araştırmalar, yaş ile empati ve prososyallik arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir.

560

OMÜİFD

Dini gelişim açısından bakıldığında kronolojik yaşa göre dinî gelişimde hızlı ya da yavaş ilerleyen dönemler söz konusudur (Karaca, 2015, 163). Fakat dini gelişimin nihayetinde bir bilinç gelişimi olduğu düşünüldüğünde yaşın artmasına paralel olarak meydana gelen nitelik değişimiyle bireylerin dindarlık ve dini ibadet düzeylerinde yukarı yönlü bir değişim beklenmektedir. Nitekim dini gelişim teorilerinin ortak noktalarından biri olarak hayatın ilerleyen bölümlerinde bireyin gerek fiziksel gerekse bilişsel ve duygusal yeterliliklerinin değişimine matuf bir şekilde dini gelişime yönelik ilerlemenin hız kazandığı görülmektedir. Bu bağlamda Uysal, yetişkinlik dönemi sonrasında içselleştirilmiş dini yaşantıda artış görülebileceğinden bahsetmektedir (Uysal, 2006, 214). Karaca, dini gelişimi yakından ilgilendiren dini motivasyonlarla ilgili olarak yaşın artmasıyla meydana gelen değişimin, doğrudan dindarlığa yansıtacağına işaret etmektedir (Karaca, 2015, 165). Yaşın artmasına bağlı olarak meydana gelen çok yönlü değişimin dindarlığa yansımalarının pozitif yönlü olacağı öngörülmektedir. Nitekim ergenlik sonrası bireyin kişiliğinin az çok kararlılık kazanması, evlenme, iş hayatına müdahil olma gibi faktör-

lerin bireyi manevi bir arayışa sürüklemesi; ayrıca yaşlılıkla birlikte fiziksel problemler, ölüm gerçeğinin daha yakından hissedilmesi gibi faktörler, dindarlığın artmasına yönelik psikolojik kaynaklar olarak ifade edilebilir. Elde edilen bulgulara bakıldığında yaş değişkeni ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Yaş ile dindarlık düzeyi arasındaki pozitif yönlü ilişkiye yönelik birçok çalışma söz konusudur (Tokur, 2011, 132; Karslı, 2011, 178; Ayten, 2013, 143; Akkuş, 2018, 61; Güven, 2019, 184). Literatürde yaş grupları ile dindarlık ya da alt grupları arasında anlamlı şekilde farklılaşmadığını tespit eden çalışmalar da mevcuttur (Göcen, 2012, 157; Ayten, 2015; Vural, 2016, 74).

H₈ “Bireysel dindarlık, empati ile prososyallik arasındaki ilişkiye aracılık yapmaktadır” ve H₉ “Dini ibadetler, empati ile prososyallik arasındaki ilişkiye aracılık yapmaktadır” hipotezleri kısmen doğrulanmıştır. Dindarlık ve dindarlığın belki de en önemli göstergelerinden biri olarak dini ritüeller, başta kişilik olmak üzere gelişim alanlarının tamamını etkileyen güç kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşam içerisinde din, merkezi bir tutum olarak bireyin çoğu davranışı üzerinde baskın bir unsur olduğunda, olgun bir dindarlık ve gelişmiş bir dini şuur halinden bahsedilebilir (Karaca, 2015, 72). Olgun bir dindarlık, her ne kadar kısa süreli sapmaları normal karşılansa da genellikle dinin emir ve yasakları içerisinde hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Psiko-sosyal hayatını bu doğrultuda şekillendiren bireylerin özellikle kişilerarası ilişkilerde empatik eğilimli, koşulsuz sevgi yönelimli, fedakâr, affedici, merhametli ve yardımsever olmaları beklenmektedir. Bu noktada hem empati hem de prososyallik ile ilişkili olduğu düşünüldüğünde, dindarlığın ve dini ibadetlerin söz konusu değişkenler arasında aracılık etkisi söz konusu olabilir. Her ne kadar dindarlık ya da dindarlığın alt boyutlarıyla empati ve prososyallik arasındaki ilişkiye yönelik birçok çalışma söz konusu olsa da dindarlığın aracı rolüne odaklanan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bağlamda mevcut çalışma, empati ile prososyallik arasında dindarlığın aracılık rolünü vurgulaması sebebiyle önem arz etmektedir. Elde edilen bulgulara bakıldığında dindarlığın empati ve prososyallik arasındaki ilişkide aracılık etkisine sahip olduğu görülmektedir.

Dindarlığın ya da maneviyatın aracı değişken olarak ele alındığı bir kısım çalışmalar mevcuttur (Laubmeier vd., 2004; Reutter, 2014; Gürsu - Apaydın, 2016; Ayten - Yıldız, 2016; Çakmak, 2018; Sham vd., 2020). Dindarlığın aracılık rolünün ele alındığı çalışmalara bakıldığında söz konusu olgunun psiko-sosyal yaşama yönelik pozitif yönlü bir katkı sunduğu gözlenmektedir. Her ne kadar empati ile prososyallik arasındaki ilişkide dindarlığın aracılık rolüne odaklanan bir çalışmaya rastlanmasa da mevcut çalışmadan elde edilen sonuçlarla bu konu etrafında gerçekleştirilen araştırmaların benzer sonuçlar ürettiği ifade edilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada dindarlık, empati ve prososyallik arasındaki ilişkiler irdelenmiş ve ilgili değişkenler arasındaki ilişkilerin birçok yönden istatistiki olarak anlamlı ve yeterli düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada bireysel dindarlık ile prososyallik, empatik eğilim ve dini ibadet arasında; prososyallik ile dini ibadet ve empatik eğilim arasında pozitif yönde ve anlamlı düzeyde bir ilişki olduğu görülmüştür. Çalışmada bireysel dindarlık hem prososyalliği hem de empatik eğilimi yordarken, dini ibadet sadece prososyalliği yordamıştır. Empatik eğilim ile prososyallik arasındaki ilişkide bireysel dindarlığın aracılık rolü üstlendiği tespit edilmiştir. Yapılan korelasyon analizi sonucunda özellikle bireysel dindarlık ile prososyallik ve empatik eğilim arasındaki ilişkilerin anlamlı ve iyi düzeyde çıkması, içsel dindarlığa bir işaret olarak görülebilir. Ayrıca elde edilen bulgular bireysel dindarlığın, yardım etme, hayırseverlik, fedakârlık, bağışlama ve affetme gibi erdemlerle ilişkisine de atıfta bulunmaktadır. Dini ibadetlerle prososyalliğin ilişkili olup dini ibadetlerle empatik eğilimin ilişkili olmaması, ölçeklerin yapısı ya da katılımcıların özelliklerinden kaynaklanabilir. Ayrıca kurumsal dinin en temel öğelerinden olan ibadetlerin empatik eğilimle ilişkili çıkmaması, dini ibadetlerin empatik eğilimi teşvik etmediği şeklinde de yorumlanabilir. Burada dini ibadetlerle empatik eğilim arasındaki anlamlılık düzeyinin neredeyse sınırdan olması da göz ardı edilmemelidir. Elde edilen bulgulardan hareketle bireysel dindarlığın empatik eğilim ile prososyallik arasındaki etkiyi artırdığı

gözlenmektedir. Bu doğrultuda daha sonra yapılacak olan çalışmalarda içsel ve dışsal dindarlık ile prososyallik ve empati arasındaki ilişkiler farklı araştırma desenleri üzerinden incelenebilir.

Kaynakça

- Ahmed, Ali - Hammarstedt, Mats. "The Effect of Subtle Religious Representations on Cooperation". *International Journal of Social Economics* 38/11 (2011), 900-910.
- Akkuş, Halil İbrahim. *Türk toplumunun dindarlık algısı (Batı Akdeniz örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ayten, Ali. "Dinî Bağlılık ve Dinî Kimliğin Ruh Sağlığına Katkısı Nedir? Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma". *Din, Erdem ve Sağlık*. ed. Ali Ayten. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ayten, Ali - Korkmaz, Sezai. "The Relationships Between Religiosity, Prosociality, Satisfaction With Life And Generalised Anxiety: A Study On Turkish Muslims". *Mental Health, Religion and Culture* 22/10 (26 Kasım 2019), 980-993. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1695246>
- Ayten, Ali-Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın rolü Nedir?Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Bar-Tal, Daniel. "Introduction". *Development and Maintenance of Prosocial Behavior*. ed. Ervin Staub vd. New York: Plenum Press, 1984.
- Bar-tal, Inbal Ben-Ami vd. "Empathy and Pro-Social Behavior in Rats". *Science* 334/6061 (09 Aralık 2011), 1427-1430. <https://doi.org/10.1126/science.1210789>
- Batara, Jame Bryan L. vd. "Effects of Religious Priming Concepts on Prosocial Behavior Towards Ingroup and Outgroup". *Europe's Journal of Psychology* 12/4 (18 Kasım 2016), 635-644. <https://doi.org/10.5964/ejop.v12i4.1170>
- Batson, C. Daniel vd. *Din ve Birey Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*. çev. Ali Kuşat - Abdulvahap Taştan. Kimlik Yayınları, 2017.
- Batson, C. Daniel vd. "Empathy and Altruism". *Handbook of Positive Psychology*. ed. C. R. Snyder - Shane J. Lopez. New York: Oxford University Press, 2002.
- Batson, C. Daniel - Flory, Janine Dyck. "Goal-Relevant Cognitions Associated with Helping by Individuals High on Intrinsic, End Religion". *Journal for*

the Scientific Study of Religion 29/3 (1990), 346.
<https://doi.org/10.2307/1386463>

Beyerlein, Kraig. "The Effect of Religion on Blood Donation in the United States".
Sociology of Religion 77/ (13 Temmuz 2016), srw016.
<https://doi.org/10.1093/socrel/srw016>

Bierhoff, Hans-Werner. *Prosocial Behaviour*. New York: Taylor and Francis, 2005.

Blogowska, Joanna vd. "Religious Prosociality and Aggression: It's Real". *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/3 (2013), 524-536.
<https://doi.org/10.1111/jssr.12048>

Bradley, Christopher. "The Interconnection Between Religious Fundamentalism, Spirituality, And The Four Dimensions of Empathy". *Review of Religious Research* 51/2 (2009), 201-219.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Bilim Ve Sanat Yayınları, 5. Basım, 2017.

Bushman, Brad J. vd. "When God Sanctions Killing: Effect of Scriptural Violence on Aggression". *Psychological Science* 18/3 (01 Mart 2007), 204-207.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.01873.x>

Campbell, Donald T. "On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition". *Zygon®* 11/3 (1976), 167-208.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1976.tb00277.x>

Cappellen, Patty Van vd. "Religiosity and Prosocial Behavior Among Churchgoers: Exploring Underlying Mechanisms". *The International Journal for the Psychology of Religion* 26/1 (02 Ocak 2016), 19-30.
<https://doi.org/10.1080/10508619.2014.958004>

Clark, Walter Huston - Warner, Caroline M. "The Relation of Church Attendance to Honesty, and Kindness in a Small Community". *Religious Education* 50/5 (01 Eylül 1955), 340-342.
<https://doi.org/10.1080/0034408550500512>

Cline, V. B. - Richards, J. M. "A Factor-Analytic Study Of Religious Belief And Behavior". *Journal of Personality and Social Psychology* 1/ (Haziran 1965), 569-578.
<https://doi.org/10.1037/h0022083>

Crosby, Robert G. - Smith, Erin I. "Church Support as a Predictor of Children's Spirituality and Prosocial Behavior". *Journal of Psychology and Theology* 43/4 (01 Aralık 2015), 243-254.
<https://doi.org/10.1177/009164711504300402>

Çakmak, Ahmet. Lise Öğrencilerinde Dkab Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Damiano, Rodolfo F. vd. "Empathy in Medical Students Is Moderated by Openness to Spirituality". *Teaching and Learning in Medicine* 29/2 (03 Nisan 2017), 188-195.
<https://doi.org/10.1080/10401334.2016.1241714>

Decety, Jean vd. "Empathy as a driver of prosocial behaviour: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species". *Philosophical Transactions of*

- the Royal Society B: Biological Sciences* 371/1686 (19 Ocak 2016).
<https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0077>
- Donahue, Michael J. - Benson, Peter L. "Religion and the Well-Being of Adolescents". *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 145-160.
<https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1995.tb01328.x>
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2005.
- Dökmen, Üstün. "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi ve Psikodrama ile Geliştirilmesi". Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 21/1 (1988), 001-034.
- 034
- Duriez, Bart. "Are religious people nicer people? Taking a closer look at the religion-empathy relationship". *Mental Health, Religion & Culture* 7/3 (01 Eylül 2004), 249-254. <https://doi.org/10.1080/13674670310001606450>
- Eisenberg, Nancy. "Altruism and the assessment of empathy in the preschool years". *Child Development* 51 (1980), 552-557.
- Eisenberg, Nancy (ed.). "Introduction". *The Development of Prosocial Behavior*. New York: Academic Press, 1982.
- Eisenberg, Nancy vd. "Prosocial Behavior in The Preschool Years: Methodological and Conceptual Issues". *Development and Maintenance of Prosocial Behavior*. New York: Plenum Press, 1984.
- Eisenberg, Nancy vd. "Prosocial Development". *Handbook of Child Psychology: Social, Emotional, and Personality Development Volume 3*. ed. William Damon vd. New Jersey: John Wiley & Sons, 2006.
- Eisenberg, Nancy vd. "Prosocial development in adolescence: A longitudinal study". *Developmental Psychology* 27/5 (1991), 849-857.
<https://doi.org/10.1037/0012-1649.27.5.849>
- Eisenberg, Nancy - Fabes, Richard. "Empathy: Conceptualization, Measurement, and Relation to Prosocial Behavior". *Motivation and Emotion* 14/2 (1990), 131-149.
- Eisenberg, Nancy - Miller, Paul A. "The relation of empathy to prosocial and related behaviors". *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91-119.
<https://doi.org/10.1037/0033-2909.101.1.91>
- Eisenberg, Nancy - Mussen, P.H. *The Roots of Prosocial Behavior in Children*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Eisenberg-Berg, Nancy - Roth, Karlsson. "Development of young children's prosocial moral judgment: A longitudinal follow-up". *Developmental Psychology* 16/4 (1980), 375-376. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.16.4.375>
- Feshbach, Norma Deitch. "Sex Differences in Empathy and Social Behavior in Children". *The Development of Prosocial Behavior*. ed. Nancy Eisenberg. New York: Academic Press, 1982.

- Francis, L. J. vd. "Religious Diversity, Empathy, And God Images: Perspectives From The Psychology Of Religion Shaping A Study Among Adolescents in the UK". *Journal of Beliefs & Values* 33/3 (2012), 293-307.
- Francis, Leslie J. - Pearson, Paul R. "Empathic Development during Adolescence: Religiosity, the Missing Link?" *Personality and Individual Differences* 8/1 (01 Ocak 1987), 145-148. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(87\)90024-9](https://doi.org/10.1016/0191-8869(87)90024-9)
- Franzoi, Stephen L. *Social Psychology*. Boston: McGraw-Hill, 2003. <http://archive.org/details/socialpsychology0003fran>
- Furrow, James L. vd. "Religion and Positive Youth Development: Identity, Meaning, and Prosocial Concerns". *Applied Developmental Science* 8/1 (01 Ocak 2004), 17-26. https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0801_3
- Galen, Luke W. "Does Religious Belief Promote Prosociality? A Critical Examination". *Psychological Bulletin* 138/5 (2012), 876-906.
- Gillet, Kyle Stephen. Parantel and Religious Influences on Adolescent Empathy and Antisocial Behavior among Latino and Euro-American Youth: An Investigation of Mediating and Moderating Effects. Texas: Texas Tech University, Ph.D., 2006.
- 566 Goleman, Daniel. *Duygusal Zeka*. çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 1996.
- OMÜİFD Göcen, Gülüşan. *Şükür ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişki üzerine bir alan araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Gürsu, Orhan - Apaydın, Çiğdem. "Narsizm ile Öz güven Arasındaki İlişkide İslâmî Eğilimin Aracılık Rolü". *Ekev Akademi Dergisi* 0/66 (2016), 551-562.
- Güven, Metin. *Narsisizm Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hacikeleşoğlu, Hızır - Kartopu, Saffet. "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 203-227.
- Hoffman, Martin L. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Hur, Yoon-Mi vd. "Religious Attendance Moderates the Environmental Effect on Prosocial Behavior in Nigerian Adolescents". *Twin Research and Human Genetics* 22/1 (Şubat 2019), 42-47. <https://doi.org/10.1017/thg.2018.71>
- Johnson, Megan K. vd. "Priming Christian Religious Concepts Increases Racial Prejudice". *Social Psychological and Personality Science* 1/2 (01 Nisan 2010), 119-126. <https://doi.org/10.1177/1948550609357246>
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015. http://www.kitapyurdu.com/kitap/din-psikolojisi/319028.html&filter_name=faruk%20karaca

- Karslı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kartopu, Saffet vd. "Sorumluluk Duygusu ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018), 465-488.
- Khan, Ziasma Haneef vd. "Muslim attitudes toward religion, religious orientation and empathy among Pakistanis". *Mental Health, Religion & Culture* 8/1 (2005), 49-61. <https://doi.org/10.1080/13674670410001666606>
- Krebs, D. "Empathy and altruism". *Journal of Personality and Social Psychology* 32/6 (1975), 1134.
- Krevans, Julia - Gibbs, John C. "Parents' Use of Inductive Discipline: Relations to Children's Empathy and Prosocial Behavior". *Child Development* 67/6 (1996), 3263-3277. <https://doi.org/10.2307/1131778>
- Laubmeier, Kimberly K. vd. "The Role of Spirituality in the Psychological Adjustment to Cancer: A Test of the Transactional Model of Stress and Coping". *International Journal of Behavioral Medicine* 11/1 (01 Mart 2004), 48. https://doi.org/10.1207/s15327558ijbm1101_6
- Leahy, R. L. "Development of conceptions of prosocial behavior: Information affecting rewards given for altruism and kindness". *Developmental Psychology* 15 (1979), 34-37.
- Lindenberg, Siegwart. "Prosocial Behavior, Solidarity, and Framing Processes". *Solidarity and Prosocial Behavior: An Integration of Sociological and Psychological Perspectives*. ed. Detlef Fetchenhauer vd. Usa: Springer, 2006.
- Lopez, N. L. vd. "Parental disciplinary history, current levels of empathy, and moral reasoning in young adults". *North American Journal of Psychology* 3/2 (2001), 193-204.
- Markstrom, Carol A. vd. "Frameworks of Caring and Helping in Adolescence: Are Empathy, Religiosity, and Spirituality Related Constructs?" *Youth & Society* 42/1 (01 Eylül 2010), 59-80. <https://doi.org/10.1177/0044118X09333644>
- Mattis, Jacqueline S. vd. "Religiosity, Volunteerism, and Community Involvement among African American Men: An Exploratory Analysis". *Journal of Community Psychology* 28/4 (2000), 391-406. [https://doi.org/10.1002/1520-6629\(200007\)28:4<391::AID-JCOP2>3.0.CO;2-A](https://doi.org/10.1002/1520-6629(200007)28:4<391::AID-JCOP2>3.0.CO;2-A)
- McCullough, Michael E. - Willoughby, Brian L. B. "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications". *Psychological Bulletin* 135/1 (Ocak 2009), 69-93. <https://doi.org/10.1037/a0014213>
- McKay, Ryan vd. "Wrath of God: Religious Primes and Punishment". *Proceedings. Biological Sciences* 278/1713 (22 Haziran 2011), 1858-1863. <https://doi.org/10.1098/rspb.2010.2125>

- Morgan, S. Philip. "A research note on religion and morality: Are religious people nice people?" *Social Forces* 61/3 (1983), 683-692. <https://doi.org/10.2307/2578129>
- Norenzayan, Ara - Shariff, Azim F. "The Origin and Evolution of Religious Prosociality". *Science* 322/58 (2008), 58-62.
- Özcan, Zeynep. "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (25 Aralık 2016), 2758-2781. <https://doi.org/10.15869/itobiad.258550>
- Özcan, Zeynep. *Merhamet Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Paek, Ellen. "Religiosity and Perceived Emotional Intelligence among Christians". *Personality and Individual Differences* 41/3 (01 Ağustos 2006), 479-490. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2006.01.016>
- Pazhoohi, Farid vd. "Effect of Religious Day on Prosocial Behavior: A Field Study". *The International Journal for the Psychology of Religion* 27/2 (03 Nisan 2017), 116-123. <https://doi.org/10.1080/10508619.2017.1301742>
- Pichon, Isabelle vd. "Nonconscious Influences of Religion on Prosociality: A Priming Study". *European Journal of Social Psychology* 37/5 (2007), 1032-1045. <https://doi.org/10.1002/ejsp.416>
- Preston, Jesse Lee vd. *Religion, Personality and Social Behavior*. ed. Vassilis Saroglou. New York: Taylor and Francis, 2014.
- Preston, Jesse Lee - Ritter, Ryan S. "Different Effects of Religion and God on Prosociality with the Ingroup and Outgroup". *Personality & Social Psychology Bulletin* 39/11 (Kasım 2013), 1471-1483. <https://doi.org/10.1177/0146167213499937>
- Rabelo, André L. A. - Pilati, Ronaldo. "Are religious and nonreligious people different in terms of moral judgment and empathy?" *Psychology of Religion and Spirituality*, No Pagination Specified-No Pagination Specified. <https://doi.org/10.1037/rel0000277>
- Reutter, Kirby K. *Religiosity and Spirituality as Resiliency Resources: Moderation, Mediation, or Moderated Mediation?* Indiana: Indiana University, Ph.D., 2014.
- Rogers, Carl R. "Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir". çev. Füsün Akkoyun. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 16/1 (1983), 103-124. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000929
- Roth, Eric. "Pro-Social Behavior: Contributions of Religiosity, Empathic Concern, and Spirituality". *International Journal of Latin American Religions* 1/2 (01 Aralık 2017), 401-417. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0024-3>
- Saroglou, Vassilis. "Is Religion Not Prosocial at All? Comment on Galen (2012)". *Psychological Bulletin* 138/5 (Eylül 2012), 907-912. <https://doi.org/10.1037/a0028927>

- Saroglou, Vassilis vd. "Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings". *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/3 (2005), 323-348. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2005.00289.x>
- Saroglou, Vassilis vd. "Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model". *Personality and Individual Differences* 37/4 (2004), 721-734. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2003.10.005>
- Sham, Fariza Md vd. "Religiosity as Mediator in Reducing Misconduct of Adolescents-at-Risk". *Journal of Religion and Health* 59/4 (01 Ağustos 2020), 2096-2109. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00951-2>
- Shariff, Azim F. vd. "Religious Priming: A Meta-Analysis With a Focus on Prosociality". *Personality and Social Psychology Review* 20/1 (01 Şubat 2016), 27-48. <https://doi.org/10.1177/1088868314568811>
- Stavrova, Olga - Siegers, Pascal. "Religious Prosociality and Morality across Cultures: How Social Enforcement of Religion Shapes the Effects of Personal Religiosity on Prosocial and Moral Attitudes and Behaviors". *Personality & Social Psychology Bulletin* 40/3 (Mart 2014), 315-333. <https://doi.org/10.1177/0146167213510951>
- Strayer, Janet - Schroeder, Marianne. "Children's Helping Strategies: Influences of Emotion, Empathy, and Age". *New Directions for Child and Adolescent Development* 1989/44 (1989), 85-105. <https://doi.org/10.1002/cd.23219894407>
- Stürmer, Stefan - Mark Snyder (ed.). *The Psychology of Prosocial Behavior*. Malaysia: Wiley-Blackwell, 2010.
- Tokur, Behlül. *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Uysal, Veysel. "Yetişkinlikte Dindarlık ve Kültürel Arka Planı". *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*. ed. Faruk Bayraktar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Vural, Muhammet Enes. *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Watson, P. J. vd. "Dimensions of religiosity and empathy". *Journal of Psychology and Christianity* 4/3 (1985), 73-85.
- Watson, P. J. vd. "Dimensions of Religiosity and Empaty". *Journal of Psychology* 117 (1984), 211-216.
- Watson, P. J. vd. "Empathy, Religious Orientation, and Social Desirability". *The Journal of Psychology* 117/2 (01 Temmuz 1984), 211-216. <https://doi.org/10.1080/00223980.1984.9923679>
- Zagumny, M. J. vd. "Psychometric analysis of the Religious Identity Index". Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science, (May 2012), 107.
- Zaki, Jamil - Ochsner, Kevin. "Empathy". *Handbook of Emotions*. ed. Lisa Feldman Barret vd. New York: Guilford Press, 2016.

İLAHİYAT ÖĞRENCİLERİNDE
TEMEL DEĞERLERİN BİREYCİLİK VE
TOPLULUKÇULUK KÜLTÜRÜNE ETKİSİ
THE EFFECTS OF BASIC INDIVIDUAL VALUES ON THE
CULTURE OF INDIVIDUALISM AND THE CULTURE OF
COLLECTIVISM IN THEOLOGY STUDENTS

İRFAN ERDOĞAN

[Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD.
Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education
irfanerdogan87@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-2452-1252>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 571-605

Atıf/Cite as: Erdoğan, İrfan. “İlahiyat Öğrencilerinde Temel Değerlerin Bireycilik ve Toplukçuluk Kültürüne Etkisi-The Effects of Basic Individual Values on the Culture of Individualism and the Culture of Collectivism in Theology Students”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 571-605. <https://doi.org/10.17120/omuifd.894189>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

İlahiyat Öğrencilerinde Temel Değerlerin Bireycilik ve Toplulukçuluk Kültürüne Etkisi¹

Öz: Bu araştırmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinde kültür boyutları ile temel değerler arasındaki ilişkinin incelenmesi, değerlerin bireycilik ve toplulukçuluk kültürünü yordama durumunun analiz edilmesidir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. Veri toplama aracı olarak ise Bireycilik-Toplulukçuluk Ölçeği (BTÖ) ile birlikte Portre Değerler Anketi (PDA57) kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi lisans öğrencileri oluştururken, örneklemini 2019-2020 öğretim yılı güz döneminde bu fakültenin farklı sınıflarında okuyan toplam 440 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma sonucunda, kültür boyutları ile temel değerler arasında düşük ve orta düzeyde olmak üzere anlamlı korelasyon tespit edilmiştir. Temel değerlerin bireycilik ve toplulukçuluk kültürünün anlamlı yordayıcıları olduğu gözlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, İlahiyat Öğrencileri, Değerler, Bireycilik, Toplulukçuluk.



572

OMÜİFD

The Effects of Basic Individual Values on the Culture of Individualism and the Culture of Collectivism in Theology Students

Abstract: This study aims to examine the relationship between cultural dimensions and basic individual values in theology students and to analyze the predictive status of values on individualism and collectivism. To achieve this goal, the relational survey model was adopted. Portrait Values Questionnaire (PVQ57) and Individualism-Collectivism (IND-COL) Scale were used as the data collection tools. The universe of the research was determined by Necmettin Erbakan University Faculty of Theology undergraduate students, the sample of the study consisted of 440 students studying in the Necmettin Erbakan University Faculty of Theology during the fall semester of the 2019–2020 academic year. As a result of the research, a small and moderate correlation correlation was determined between cultural dimensions and basic individual values at significant level, and it was observed that basic values were significant predictors of individualism and collectivism.

Keywords: Religious Education, Theology Students, Values, Individualism, Collectivism.



¹ Bu çalışmanın ilk bulguları, 6-7 Kasım 2019 tarihinde Mardin Artuklu Üniversitesi'nde düzenlenen "5. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış" sempozyumunda sözlü olarak sunulmuş olup, yalnızca özet kitapçığında yer almıştır.

Giriş

Kültür ve değer, toplumun hamurunu oluşturan iki önemli kavramdır. Toplumların sahip oldukları değerler, eğitim yoluyla kazandırılıp geliştirilirken, eğitim aynı zamanda bir kültürleme faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültür ve değerlerle yakından ilgili bir olgu olan din ise, bireycilik kültürü ve toplulukçuluk kültürü arasında denge kurmaya çalışan bir özelliğe sahiptir. Ünver Günay'a göre din, psikolojik bir olgu olması dolayısıyla bireyi ilgilendirdiği gibi aynı zamanda sosyal bir olgu olması nedeniyle de toplumu ilgilendirmektedir.² Ünver Günay'a göre objektif hale gelen dinin yaşanmış hali toplumu oluşturmakta; toplum da eğitim vb. çeşitli yollarla kendi kültür ve değerlerini, sembollerini, gelenek ve göreneklerini, üyelerine aktarmak suretiyle yaygın bir şahsiyet tipi oluşturmaktadır.³

İslam dini, ne bireyi topluma ne de toplumu bireye feda eden bir öğretiyeye sahiptir. Elmalılı Hamdi Yazır, bu durumu öz bir şekilde aşağıdaki satırlarla dile getirmektedir:

“Demek ki mesele cemiyeti ihmal eden müfrit ferdiyetçilerin, müstebitlerin, hudgamların zannettiği gibi ne yalnız infiradda ne de ferde hiç kıymet vermek istemeyen müfrit içtimaiyyatçıların zannettikleri gibi yalnız cemiyettir. İkisi arası bir itidal noktasındadır. Ruh ile beden gibi ferdin zuhuru (yani dışsallaşması) cemiyette, cemiyetin kıyımı (yani içselleşmesi) ferde, evvel ve ahir ikisinin kıvamu haktır (nesnelleşme ya da objektifleşme). Onun için ferdlar hakkın birliğine istinad ile bir mukavele (yani toplumsal sözleşme ve toplumsal ruh, ruhi ictimai) yapmadan cemiyet yapamadılar, aynı zamanda mukavele ve hareketlerinde hakkın hukukunu gözetmedikleri içinde muvaffak olamadılar.”⁴

Din eğitimi anlamında en üst seviyede eğitimin verildiği ilahiyat fakültelerinin mezun ve mensuplarına yönelik beklentiler arasında, dini ilimlere vukufiyet dışında dine uygun inanç ve tutumları benimsemeleri

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000).

³ Ünver Günay, “Türkiye’de Dini Sosyalleşme” içinde Türkiye’de 1. Din Eğitimi Semineri, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1981). Akt.: Mustafa Özdemir, “Din-Birey ve Toplum İlişkisi Üzerine (Ünver Günay, Peter Berger, E. M. Hamdi Yazır Örneği)”, *Mütefekkir* 4/7 (2017), 9-19.

⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 8/5283.

ve dine uygun bir yaşantı sürdürmeleri bulunmaktadır.⁵ Bu anlamda istenilen bilgi ve beceriyle birlikte birtakım değerlere ve tutumlara sahip olarak yetiştirilmek istenen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mevcut durumunu ortaya koymak önem arz etmektedir. Ayrıca sahip oldukları değerlerin, benimsedikleri kültürü etkileme durumunun incelenmesi oldukça önemlidir.

1. Kavramlar ve Teorik Arka Plan

Kültür, sosyal psikolojide kapsamlı olarak ele alınmış ve çeşitli boyutlarından söz edilmiş bir kavramdır. Hofstede (2001) kültürü bir grubun üyelerini diğerlerinden ayırt etmeye yarayan, zihnin toplu programlanması olarak nitelemektedir.⁶ Çeşitli tanımlarının yapılması mümkün olmakla birlikte Triandis'e (1995) göre kültürü bireyci ve toplulukçu bileşenler içeren bir "araç seti" olarak düşünmemiz mümkündür. İnsanlar bu araç setinden, davranışlarını belirleyen durumlara anlam yüklemek üzere bileşenler seçerler.⁷

574
OMÜİFD

Çalışmamızda kültür boyutları olarak Triandis'in kategorilendirmesi dikkate alınmıştır. Kültür, Triandis (1995) tarafından bireycilik (individualism) ve toplulukçuluk (collectivism) biçiminde kategorize edilmiştir. Daha sonra bu kategorilendirmeye gelen eleştiriler, buna bireycilik ve toplulukçuluğu dik olarak kesen bir boyut daha eklenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda, bireycilik-toplulukçuluk boyutlarını yeniden kategorize etmek için hiyerarşi (güç mesafesi) kavramı eklenmiştir.⁸ Hiyerarşi kavramının eklenmesi ile birlikte yatay ve dikey ayrımı ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, toplulukçu (bağlı) ya da bireyci (bağımsız) ve yatay (aynı) ya da dikey (farklı) olmak üzere dört çeşit kişilik tanımlanmıştır. Bu dört tür kişiliğin kombinasyonu yatay toplulukçuluk (aynı/bağlı) ve dikey toplulukçuluk (farklı/bağlı), yatay bireycilik (aynı/bağımsız) ve dikey bireycilik (farklı/bağımsız) şeklinde kategorize

⁵ Ümit Horozcu, "İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 27-40.

⁶ Geert H. Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations* (Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2001), 1.

⁷ Harry Charalambos Triandis, *Individualism & collectivism* (Boulder: Westview Press, 1995), xiv.

⁸ Arzu Wasti - Selin Eser Erdil, "Bireycilik ve Toplulukçuluk Değerlerinin Ölçülmesi: Benlik Kurgusu ve Indcol Ölçeklerinin Türkçe Geçerlemesi", *Yönetim Araştırmaları Dergisi* 7/1-2 (2007), 39.

edilmiştir. Toplulukçu kültürlerde yatay eksen de hiyerarşi söz konusu olmayıp, toplumsal uyum ve grup üyeleriyle birlik olma duygusu söz konusudur. Dikey eksen de ise grup içerisinde hiyerarşi söz konusu olup hizmet etme, grubun yararı için fedakârlık yapma ve bir görevi yapma duygusu söz konusudur.

Hem bireyci hem de toplulukçu kültürlerde dikey boyut insanların eşit olmadığını ve buldukları konuma göre ayrıcalıklarının bulunduğunu ifade eder. Bu, “farklı benliğin” yansımasıdır. Buna karşın yatay boyut, insanların çoğu durumda, özellikle de statüde benzer olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu da, ön plana çıkmak istemeyen “aynı benliğin” yansımasıdır.⁹ Diğer bir deyişle yatay bireycilik özelliklerini taşıyan toplumlarda ya da bireylerde bağımsızlık ve özgünlük ön planda olmakla birlikte statü farklılıkları vurgulanmamaktadır. Dikey bireyci toplum veya bireylerde ise rekabet, kazanmak ve statü önemlidir. Yatay toplulukçuluk özelliklerini taşıyan toplum ya da bireylerde grup amaçlarının yanı sıra eşitlik de ön plandadır. Buna karşın dikey toplulukçu toplum veya bireyler grup amaçlarının önceliğinin yanı sıra hiyerarşik farklılıkları gözetirler.¹⁰ Modern, endüstrileşmiş ve hızlı değişen toplumlar daha çok bireyselci olma eğiliminde iken, geleneksel ve tarım toplumları toplulukçu olma eğiliminde görülmektedir¹¹.

İlgili literatürden hareketle, yatay ve dikey toplulukçuluk ile yatay ve dikey bireyciliğin özelliklerini benzer ve farklı yönleriyle birlikte Tablo 1’de görüldüğü gibi özetlemek mümkündür.

⁹ Triandis, *Individualism & collectivism*, 44.

¹⁰ Wasti - Erdil, “Bireycilik ve Toplulukçuluk Değerlerinin Ölçülmesi: Benlik Kurgusu ve Indcol Ölçeklerinin Türkçe Geçerlemesi”.

¹¹ Theodore M. Singelis vd., “Horizontal and Vertical Dimensions of Individualism and Collectivism: A Theoretical and Measurement Refinement”, *Cross-Cultural Research* 29/3 (1995), 240-275.

Tablo 1. Yatay-Dikey Toplulukçuluk ve Yatay-Dikey Bireyciliğin Özellikleri

Kültür Boyutları	Özellikleri
Yatay toplulukçuluk	Grubun çıkarları bireyin çıkarlarından önce gelir. Statü olarak herkes aynıdır. Grup üyelerinin başarısı herkesi mutlu eder.
Dikey toplulukçuluk	Grubun çıkarları bireyin çıkarlarından önce gelir. Statü farkları vardır. Kişi kendini grubu için feda etmeye isteklidir.
Yatay bireycilik	Bireyselleşme vardır ancak herkes kendi işini yapar. Statü olarak herkes aynıdır. Kendisini başkasıyla kıyaslamaz.
Dikey bireycilik	Bireyselleşme vardır ve kendilerini diğerleriyle karşılaştırırlar. Statü farkları vardır. Rekabetin, doğanın kanunu olduğuna inanırlar.

576

OMÜİFD

Chiou'ya göre yatay toplulukçu kültürde grubun çıkarı bireysel çıkarıdan önce gelir. Bununla birlikte, kendilerini başkalarından daha az önemli hissetmezler. Grup üyelerinin başarısı herkesi mutlu eder. Dikey toplulukçularda ise grup normları hayati önem taşır, hatta kişi kendini grubu için feda eder. Yatay bireycilikte bireyselleşme vardır ancak kişi kendini diğerlerinden ayrıcalıklı görmez, yani herkes kendi işini yapar ve kendini diğerleri ile kıyaslamaz. Dikey bireycilikte ise özellikle kendini diğerleriyle kıyaslama vardır, rekabetin doğanın kanunu olduğuna inanırlar ve tüm yarışları kazanmak arzusundadırlar.¹²

Araştırmamızda ele alınan kavramlardan bir diğeri, çeşitli çalışmalarda¹³ kültürel özelliklerle yakından ilişkili olduğu ortaya konan temel değerlerdir. Değer kavramı, bireylerin tutum ve davranışları ile organizasyonların, kurumların ve toplumların fonksiyonlarına ışık tutmada sık sık altı çizilen bir kavramdır. Bu konuda Schwartz ve arkadaşları tarafın-

¹² Jyh-Shen Chiou, "Horizontal and Vertical Individualism and Collectivism Among College Students in the United States, Taiwan, and Argentina", *The Journal of Social Psychology* 141/5 (Ekim 2001), 668.

¹³ Özlem Dirilen, *Relationship Between Values and Culture: A Comparison of Central Asian and Turkish University Students* (The Middle East Technical University, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Shalom H. Schwartz, "Beyond Individualism-Collectivism: New Cultural Dimensions of Values", *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications*, ed. Uichol Kim vd. (Thousand Oaks & Calif: SAGE Publications, Inc, 1994); Hofstede, *Culture's consequences*.

dan ortaya konan değer kuramı, farklı kültürlerde kabul gören 10 farklı değer tipini, üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmak suretiyle kapsamlı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Daha sonra bu değerler detaylandırılarak 19 değere çıkartılmış, Türkiye'yi de içeren 10 ülkede test edilmiştir. 19 temel değerın tanımları Tablo 2'de yer almaktadır.

Tablo 2. Değer Boyutları, Değerler ve Tanımları¹⁴

Odak	Değer boyutu	Değer	Temel motivasyonu bakımından tanımı
Kişisel Odak (Personal Focus)	Değişime Açıklık (Openness to Change)	Özyönelim-Düşünce (Self-direction-thought)	Kişinin kendi düşüncelerini ve becerilerini geliştirme özgürlüğü
		Özyönelim-Davranış (Self-direction-action)	Kendi davranışlarına karar verme özgürlüğü
		Uyarılım (Stimulation)	Heyecan, yenilik ve değişim arayışı
		Hazcılık (Hedonism)	Zevk ve arzuları tatmin etme
	Kendini Geliştirme (Self-Enhancement)	Başarı (Achievement)	Sosyal standartlara göre başarılı olma
		Güç-Baskınlık (Power-dominance)	İnsanlar üzerinde denetim kurarak elde edilen güç
		Güç-Kaynaklar (Power-resources)	Maddi ve sosyal kaynaklar üzerinde denetim kurarak elde edilen güç
		Saygınlık (Face)	Toplumsal imajını sürdürerek ve küçük düşürülmekten kaçınarak gelen güvenlik ve güç
	Muhafazakârlık (Conservation)	Güvenlik-Kişisel (Security-personal)	Kişinin kendisinin ve yakın çevresindeki sevdiklerinin emniyeti
		Güvenlik-Toplumsal (Security-societal)	Toplumsal istikrar ve düzenin sürdürülmesi
Toplumsal Odak			

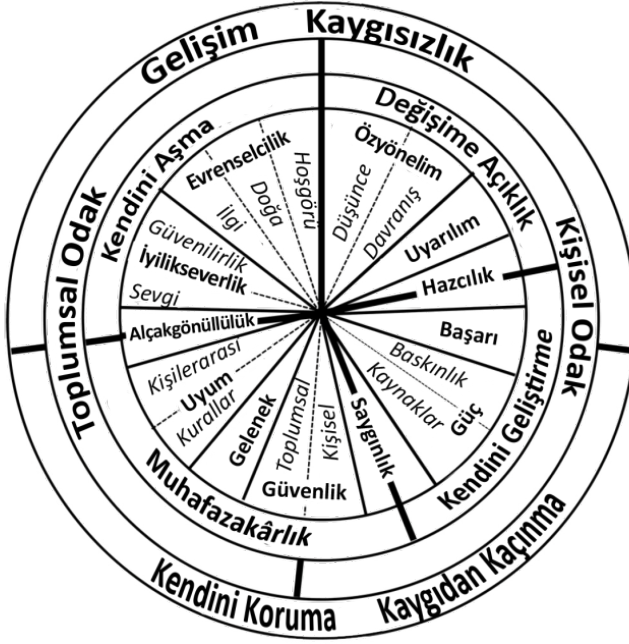
¹⁴ Schwartz vd. (2012)'den uyarlanmıştır.

Toplumsal Odak (Social Focus)	Muhafazakârlık (Conservation)	Gelenek (Tradition)	Kültürel, ailevi ve dini geleneklerin sürdürülmesi
		Uyum-Kurallar (Conformity-rules)	Kurallar, kanunlar ve resmi zorunluluklara uyma
		Uyum-Kişilerarası (Conformity-interpersonal)	Diğer insanları üzmemek ve onlara zarar vermektan kaçınma
		Alçak gönüllülük (Humility)	Kendini ön plana çıkarmaktan kaçınma ve elindekiyle yetinme
	Kendini Aşma (Self-Transcendence)	İyilikseverlik-Güvenilirlik (Benevolence-dependability)	Grup içinde inanılır ve güvenilir bir birey olma
		İyilikseverlik-Sevgi (Benevolence-caring)	Kendini grup üyelerinin refahına adanmak
		Evrenselcilik-İlgi (Universalism-concern)	Eşitlik, adalet ve bütün insanların korunmasına adanmışlık
		Evrenselcilik-Doğa (Universalism-nature)	Doğal çevreyi koruma
		Evrenselcilik-Hoşgörü (Universalism-tolerance)	Kişinin kendisinden farklı olanları kabullenme ve anlayış göstermesi

Teori aynı zamanda bu değerler arasında tutarlı bir dairesel yapı meydana getirerek, değerler arasındaki çatışma ve uyumu ayrıntılı bir şekilde ele alır.¹⁵ Şekil 1’de dairesel yapı içerisindeki değer modeli verilmiştir.

¹⁵ Shalom H. Schwartz vd., “Refining the Theory of Basic Individual Values”, *Journal of Personality and Social Psychology* 103/4 (2012), 663-688.

Şekil 1. Dairesel değer modeli (Schwartz, 2012'den çeviri)



Şekil 1'i incelediğimizde, merkezde temel değerler yer almaktadır. Temel değerlerin etrafında ise üç halka bulunmaktadır. Bu halkalar belli bir düzen içerisindeki değerlerin kuramsal temellerini ifade ederken, aynı zamanda değerlerin, üç temel gereksinime dayanmakta olduğu ve çeşitli fonksiyonlar yerine getirdiğine işaret etmektedir. Her bir değer, kişisel ya da toplumsal kazanımlar elde etmeye odaklanır; gelişim ve genişlemeye karşılık olarak kaygıdan kaçınmayı ve kendini korumayı destekler. Değişime açıklığı ya da muhafazakârlığı ifade eden her bir değer, ya kendini geliştirme (özgenişletim) ya da toplumun bütününün yararını gözetme anlamında kendini aşmayı (özaşkınlık) destekler.¹⁶ Dairesel yapı içerisinde verilen değerler, icra ettikleri fonksiyona göre birbirinin yanında ya da karşısında konumlandırılmıştır.

Merkezde 19 temel değer yer alırken, değerlerin etrafındaki ilk

¹⁶ Schwartz vd., "Refining the Theory of Basic Individual Values", 665.

halka dört farklı değer grubu arasındaki bağlantıyı yansıtmaktadır. *Değişime açıklık* değerleri yeni düşüncelere, eylemlere ve tecrübelere hazır olmayı vurgularken, bunun tam karşısında yer alan *muhafazakârlık* değerleri kendini sınırlamayı, düzeni ve değişimden kaçınmayı vurgular. Diğer taraftan *kendini geliştirme* değerleri kişinin kendi çıkarlarını gözetmeye önem verirken, karşı tarafında yer alan *kendini aşma* değerleri başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün tutmayı vurgular. *Hazcılık* ise hem değişime açıklık hem de kendini geliştirme boyutunun özelliklerini barındırır.¹⁷ Benzer şekilde *saygınlık* değeri hem kendini geliştirme hem de muhafazakârlık boyutuna ait özellikler barındırırken, *alçakgönüllülük* değeri de hem kendini aşma hem de muhafazakârlık boyutuna ilişkin özellikleri yansıtmaktadır. Schwartz'ın değerler sisteminde bir değerdeki yükselme, yanında bulunan değerün yükselmesine yol açmakta, karşısında bulunan değerde ise düşmeye yol açmaktadır.¹⁸ Dairesel yapı içerisinde değerler arasındaki uzaklıklar eşit olmayabilir. Bu yüzden görsel olarak karşı taraflarda yer alan değerler arasında kuvvetli bir çatışma olduğundan ziyade karşıt değerler olduğunu söylemek mümkündür.

580

OMÜİFD

Değerlerin etrafındaki ikinci halka ise bu değerlerin, kendi çıkarlarını öncelemek anlamına gelen *kişisel odağa* ya da başkalarının veya yerleşik kurumların çıkarlarını öncelemek anlamında *toplumsal odağa* sahip olduğu ile ilgili bir ayrım oluşturmaktadır.

En dıştaki üçüncü halkada alt tarafı çevreleyen yarım daire *kaygıdan kaçınma/tehdide karşı kendini koruma* tutumunu içinde barındıran değerlere karşılık gelirken, yine üçüncü halkada, üst taraftaki yarım daireye karşılık gelen değerler ise kişiyi *kaygıdan uzak* olduğunda daha fazla motive etme eğilimindedir.

Başarı değeri bir "kendini geliştirme" değeridir, ancak "kendini koruma/kaygıdan kaçınma" ve "gelişim/kaygısızlık" daire dilimleri arasındaki sınırdaki yer alır. Bu durum, bir kişinin takdir edilme ve güç (kendini koruma) beklentisi olmaksızın başarı arayışında olabileceği gibi kapasitesinin toplum tarafından onaylanması (gelişim) için de başarı odaklı olabileceğini ifade etmektedir. Benzer şekilde *alçakgönüllülük* değeri de "ken-

¹⁷ Schwartz vd., "Refining the Theory of Basic Individual Values", 669.

¹⁸ Bardi, Lee, Towfigh ve Soutar, 2009; Akt. Asım Yapıcı vd., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012), 129-151.

dini koruma/kaygıdan kaçınma” ve “gelişim/kaygısızlık” daire dilimleri arasındaki sınırdaki konumlandırılmıştır. Çünkü bu kendi çıkarından feragat etme durumu, ya başkalarının tepkisinden çekinme ya da sosyal beklentilerle uyumlu olma çabasından kaynaklanabilir. Kendini aşma anlamında alçakgönüllülük bir “kendini aşma” değeridir ki kaygıdan uzak olmayı (kaygısızlık) ifade ederken, uyumlu olma anlamında alçakgönüllülük ise bir “kendini koruma” değeri olarak kaygıdan kaçınmak üzere bir tutum takınmaya yol açar.¹⁹

Değerler, davranışta ortaya çıkıncaya kadar görünmezdirler, ancak kültür semboller, kahramanlar ve ritüeller gibi bileşenlerde kendisini görünür kılar.²⁰ Değerler ile kültür arasındaki ilişki üzerine çeşitli çalışmalar yapılırken²¹ bazı çalışmalarda Triandis’in (1995) yatay ve dikey eksenlerle birlikte bireycilik ve toplulukçuluk tezi ile Schwartz’ın (1992) değer modeli arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Schwartz’ın değişime açıklık ve muhafazakârlık değerlerinin sırasıyla bireycilik ve toplulukçuluk kültürlerine karşılık gelirken, diğer bir boyutta yer alan kendini geliştirme ve kendini aşma değerlerinin sırasıyla dikey ve yatay eksenlere karşılık geldiği dile getirilmektedir. Bu nedenle geleneğin korunması, çoğunluğu takip etme ve güvenlik arayışı anlamına gelen muhafazakârlık değerlerine hem dikey toplulukçular hem de yatay toplulukçular tarafından vurgu yapıldığı ifade edilmektedir. Triandis (1996) daha fazla detay vererek toplulukçu değerlere *iyilikseverlik* değeri eklendiğinde yatay toplulukçuluk, bireycilik değerlerine *evrenselcilik* değeri eklendiğinde yatay bireycilik kültürü elde edilirken, toplulukçu değerlere *güç* değeri eklendiğinde dikey toplulukçu, bireyci değerlere *başarı* değeri eklendiğinde ise dikey bireycilik kültürünün elde edileceğini dile getirmektedir. Triandis’e (1996) göre toplulukçu değerler daha çok Doğu Asya ülkelerinde, geleneksel toplumlarda ve eski komünist ülkelerde görülürken bireyci değerler batı kültürlerinde daha ön plandadır.²² Triandis’in

¹⁹ Schwartz vd., “Refining the Theory of Basic Individual Values”, 669-670.

²⁰ Hofstede, *Culture’s consequences*, 10.

²¹ Roberto Pereira vd., “On the Relationships between Norms, Values and Culture: Preliminary Thoughts in HCI”, *Information and Knowledge Management in Complex Systems*, ed. Kecheng Liu vd., IFIP Advances in Information and Communication Technology (Cham: Springer International Publishing, 2015), 30-40.

²² Harry C. Triandis, “The Psychological Measurement of Cultural Syndromes”, *American Psychologist* 51/4 (1996), 410; Cem Safak Cukur vd., “Religiosity, Values, and Horizontal and

kültür boyutları ile Schwartz'ın değer tipleri ve boyutları arasındaki ilişkiyi ilgili literatürden hareketle Tablo 3'teki gibi ortaya koymamız mümkündür.

Tablo 3. Triandis'in Kültür Boyutları ile Schwartz'ın Değer Tipleri ve Boyutları Arasındaki İlişki

Triandis'in Kültür Boyutları	Schwartz'ın Değer Boyutları	Schwartz'ın Değer Tipleri
Bireyci	Değişime açıklık	Uyarılım, Özyönelim, Hazcılık
Toplulukçu	Muhafazakarlık	Güvenlik, Gelenek, Uyum, Saygınlık, Alçakgönüllülük
Yatay	Kendini aşma	İyilikseverlik, Evrenselcilik, Alçakgönüllülük
Dikey	Kendini geliştirme	Güç, Başarı, Saygınlık, Hazcılık

Dinin kucaklayıcı özelliklerinden hareketle bireyin ve toplumun ruh sağlığında olumlu bir rol üstlenmesini, kültürel değerlerin korunup geliştirilmesini, özellikle İslâm dininin sağlıklı biçimde anlaşılıp anlatılmasını kendisi için amaç edinen yetişmiş insan gücü oluşturulmasına öncülük etmek doğrultusunda öğrenim gören ilahiyat fakültesi öğrencilerinin²³ değer yönelimlerdeki farklılaşmayı incelemek²⁴, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının değer yönelimlerini incelemek²⁵, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimleri ile değerler ve dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemek²⁶ ve ilahiyat öğrencilerinin psikolojik iyi

Vertical Individualism—Collectivism: A Study of Turkey, the United States, and the Philippines", *The Journal of Social Psychology* 144/6 (Aralık 2004), 615.

²³ Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 143.

²⁴ Mustafa Arslan - Esra Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerdeki Farklılaşmalar", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 7-39; Rüveyda Karaca, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

²⁵ Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri: İlahiyat - DKAB Karşılaştırması", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2017), 507-516.

²⁶ Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)"; Muhammed Kızılgeçit vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/ (2015), 43-84.

oluşları ile değer yönelimleri arasındaki ilişkiyi incelemek²⁷ üzere çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bir başka çalışmada, yerel değerler ve evrensel değerler ikileminde, Schwartz'ın değer modeli çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı'nda değerlerin yeri ele alınmıştır²⁸.

Bu çalışmada ise ilahiyat fakültesi öğrencilerinde kültür boyutları ile temel değerler arasındaki ilişkinin incelenmesi, temel değerlerin toplulukçuluk ve bireycilik kültürünü yordama durumunun analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, araştırmamızda cevabı aranan sorular şunlardır:

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin bireycilik ve toplulukçuluk kültürüne sahip olma bakımından durumları nedir?

2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinde ön plana çıkan temel değerler hangileridir?

3. İlahiyat fakültesi öğrencilerinde kültür boyutları ile temel değerler arasında ilişki var mıdır?

4. İlahiyat fakültesi öğrencilerinde temel değerler, yatay toplulukçuluk kültürünün anlamlı bir yordayıcısı mıdır?

5. İlahiyat fakültesi öğrencilerinde temel değerler, dikey toplulukçuluk kültürünün anlamlı bir yordayıcısı mıdır?

6. İlahiyat fakültesi öğrencilerinde temel değerler, yatay bireycilik kültürünün anlamlı bir yordayıcısı mıdır?

7. İlahiyat fakültesi öğrencilerinde temel değerler, dikey bireycilik kültürünün anlamlı bir yordayıcısı mıdır?

2. Yöntem

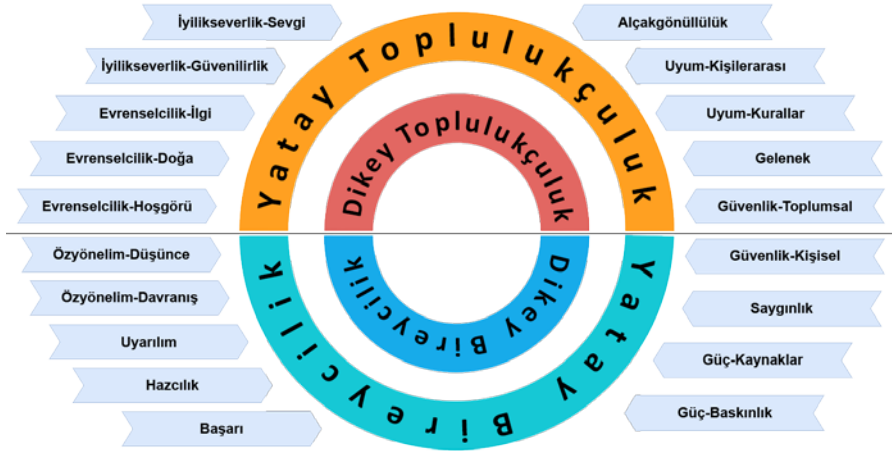
Araştırmamızda model olarak, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. İlişkisel tarama modelleri, iki ya da daha

²⁷ Mustafa Ulu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 183-215.

²⁸ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Values in the Curricula of Religious Education and Social Studies in Primary Schools in the Context of Local-Universal Dilemma", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/2 Supplementary (2012), 1573-1587.

çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişim varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modelleridir.²⁹ Bir başka deyişle ilişiksel tarama araştırmaları, bir durum ya da olgunun iki ya da daha fazla yönü arasındaki ilişkiyi inceler.³⁰ Bu yöntemde, doğal olay ya da olgulardaki çeşitli değişkenlerin, herhangi bir müdahalede bulunulmadan gözlenmesi ya da tek bir noktada birçok değişkenin anlık durumunun tespiti söz konusudur.³¹ Değişkenlerin birlikte değişip değişmediği, değişim söz konusu ise bunun derecesi anlaşılmaya çalışılır. İlişiksel tarama araştırmalarında, açımlayıcı desen ve yordayıcı desen olmak üzere iki araştırma deseninden bahsetmek mümkündür.³² Çalışmamızda yordayıcı desen benimsenmiş olup, bağımsız (yordayan) değişken temel değerler iken, bağımlı (yordanan) değişken bireycilik ve toplulukçuluk kültürleridir. Araştırmamız kapsamında, temel değerler ile bireycilik ve toplulukçuluk kültürü arasındaki ilişkiyi incelemek üzere Şekil 2'deki model araştırmacı tarafından kurgulanmıştır.

Şekil 2. Araştırmanın modeli



²⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 81.

³⁰ Ranjit Kumar, *Research Methodology: A Step-by-Step Guide for Beginners* (Los Angeles: SAGE, 2011), 11-12.

³¹ Andy P. Field, *Discovering statistics using SPSS* (Los Angeles: SAGE Publications, 2009), 12.

³² Bk. John W. Creswell, *Educational research: planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research* (Boston: Pearson, 2012), 340-341.

2.1. Veri toplama araçları

Singelis vd. (1995) tarafından geliştirilen “Bireycilik-Toplulukçuluk Ölçeği (BTÖ)”nin Triandis ve öğrencilerinin takip eden çalışmalardaki katkılarıyla oluşturulan 37 maddelik formu Wasti ve Erdil (2007) tarafından Türkçe’ye uyarlanmıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin kültür boyutlarını ölçmede bu ölçek kullanılmıştır. Araştırmamızda veri toplama aracı olarak kullanılan ölçek, dört faktörlü bir yapıya sahip olup, Yatay toplulukçuluk (YT) alt boyutu 9 madde, Dikey toplulukçuluk (DT) alt boyutu 10 madde, Yatay bireycilik (YB) alt boyutu 10 madde, Dikey bireycilik (DB) alt boyutu ise 8 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik çalışmasında iç tutarlılık (Cronbach’s alpha) katsayısı sırasıyla 0.73, 0.72, 0.71 ve 0.67 olarak tespit edilmiştir.³³ 5’li likert tipinde hazırlanmış ölçeğin, her bir alt boyutundan alınabilecek en yüksek ortalama puan 5 iken en düşük ortalama puan 1 şeklindedir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin temel değerlerini ölçmede ise Türkçe uyarlamasını da içerecek şekilde Schwartz ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş olan 57 maddelik “Portre Değerler Anketi (PDA57)” kullanılmıştır.³⁴ Ölçekte on dokuz değer tipinin her biri üç madde ile ölçülmektedir. Her madde hipotetik bir kişi için belli bir şekilde davranmanın önemli olduğu biçiminde ifade edilen bir cümlelik portrelerden oluşmaktadır (örneğin; “*Toplumdaki zayıf ve savunmasız insanların korunması onun için önemlidir.*”). Katılımcının, ifadede yer alan kişiyi düşünmesi ve her bir madde için “1 = Bana hiç benzemiyor, 2 = Bana benzemiyor, 3 = Bana çok az benziyor, 4 = Bana az benziyor, 5 = Bana benziyor, 6 = Bana çok benziyor” şeklindeki cevaplardan birini vermesi istenir. Bu anlamda 6 dereceli bir ölçek söz konusudur. Schwartz ve arkadaşları PDA57’nin yapı geçerliğini on farklı kültürde görgül olarak göstermişlerdir. On dokuz değer tipi altölçeğinin test-tekrar test güvenirlikleri .48 ile .81 arasında değişmekte olduğu gözlenmiştir.³⁵ Değer puanları, o değeri oluşturan üç maddenin

³³ Wasti - Erdil, “Bireycilik ve Toplulukçuluk Değerlerinin Ölçülmesi: Benlik Kurgusu ve Indcol Ölçeklerinin Türkçe Geçerlemesi”.

³⁴ Schwartz vd., “Refining the Theory of Basic Individual Values”.

³⁵ Kürşad Demirutku ve Özlem Dirilen-Gümüş, “Portre Değerler Anketi’nin (PDA57) ve Değer Sıralama Anketi’nin (DSA19) psikometrik özellikleri”, Yayınlanmamış ham veri (2014) Akt. Kürşad Demirutku - Sena Tekinay, “Beşeri Değerler ile Devamsızlık Tutumları ve Gereççeleri Arasındaki İlişkiler”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/3 (2016), 509.

birey içi ortalamaları alınarak hesaplanmaktadır. Yüksek puanlar, ilgili değere görece daha fazla önem verildiği anlamına gelirken, her bir değer için en yüksek puan 6 en düşük puan 1 şeklindedir.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmamızın evrenini, 2019-2020 öğretim yılı güz döneminde Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören lisans öğrencileri oluşturmaktadır.³⁶ 2570 kişiden oluşan evrenden sınıf düzeyine göre tabakalı örnekleme³⁷ yapılarak toplam 440 öğrenci örnekleme alınmıştır. Bu öğrencilerin 105'i (%23,9) 1. sınıf, 110'u (%25) 2. sınıf, 123'ü (%28) 3. sınıf ve 102'si (%23,2) 4. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin 333'ü kız (%75,7) iken, 107'si (%24,3) erkektir.

2.3. Veri Analizi

Kültür boyutları ile temel değerler arasındaki ilişkiyi incelemek üzere Pearson Momentler Çarpımı korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Bunun için öncelikle her bir veri dizisinin, diğerinden bağımsız olarak normal bir dağılım sergilediği görülmüştür.

Çalışmamızda, temel değerlerin bireycilik ve toplulukçuluk kültürü üzerindeki etkisini incelemek üzere çoklu regresyon analizi yapılmıştır. Çoklu regresyon analizinde ise, bütün yordayıcı değişkenlerin, yordanan değişken üzerindeki ortak etkisini incelemek amaçlanmıştır. Bu sebeple *standart yöntem* tercih edilmiş³⁸ ve değişkenlerin tümü birden modele dahil edilmiştir.

Araştırmamızda, çoklu regresyon analizinin varsayımlarını karşılayabilmek adına 19 temel değer aynı anda yordayıcı değişken olarak girilmemiş, bunun yerine Portre Değerler Anketi'nde toplumsal odaklı değerler ve kişisel odaklı değerler (bk. Şekil 1) olmak üzere iki değer grubu ayrı ayrı olarak modele dahil edilmiştir. Bu kapsamda YT ve DT'nin yordanmasında toplumsal odaklı değerler, YB ve DB'nin yordanmasında

³⁶ Araştırmanın verileri 2019 yılı Eylül ve Ekim ayları içerisinde toplanmıştır.

³⁷ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 86.

³⁸ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 274-292.

ise kişisel odaklı değerler, yordayıcı değişken olarak analize dâhil edilmiştir (bk. Şekil 2). Çoklu regresyon analizi için gerekli varsayımların karşılandığı tespit edildikten sonra analiz yapılmıştır. Çoklu regresyon analizi varsayımlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:³⁹

1. Yordanan (bağımlı) ve yordayıcı (bağımsız) değişkenler en az aralık ölçeğinde olmalı: Verilerimiz bu varsayımı karşılamaktadır.

2. Yeterli örneklem sayısı: Çoklu regresyon analizi için gerekli örneklem sayısı, 3 ile 25 yordayıcı değişken için yordayıcı değişken sayısının 15 katı yeterli görülmektedir.⁴⁰ Sonuç olarak k tane yordayıcı için $n > k * 15$ şeklinde formülize edilebilir. Çalışmamızda temel değerleri birer yordayıcı değişken olarak düşündüğümüzde, tamamını aynı anda analize dahil etsek dahi, 19 tane yordayıcımız için minimum örneklemin 285 olması gerektiği görülmektedir. Buna göre örneklem sayımızın yeterli olduğu söylenebilir.

3. Çoklu bağlantılılık (multicollinearity) sorunu olmamalıdır: Bu kapsamda, yordayıcılar arası korelasyonun, 0.70 üzerinde olmaması beklenir.⁴¹ Veri setimizde hiçbir yordayıcı arasında 0.70 ve üzerinde korelasyon bulunmamakta olup, en yüksek korelasyon özyönelim–davranış ile özyönelim–düşünce arasında .544 şeklinde gözlenmiştir. Diğer taraftan çoklu bağlantılılık sorunu olmaması için tolerans değerleri .10 üzerinde olmalı, varyans şişkinlik değerleri (variance inflation factor (VIF)) 10'dan büyük olmamalıdır.⁴² En düşük tolerans değerlerimiz .525 olup en yüksek VIF değerimiz ise 1.906 olarak gözlenmiştir. Durbin Watson değerinin ise 1'den küçük 3'ten büyük olmaması gerekmektedir.⁴³ Araştırmamızda D-W değerleri de 1.944 ile 2.033 arasında değiştiği için otokorelasyon yoktur, yani tahmin hataları bağımsızdır ve regresyon katsayıları için standart hatalar kabul edilebilir düzeydedir, diyebiliriz.

³⁹ Field, *Discovering statistics using SPSS*, 220-221; Julie Pallant, *SPSS Survival Manual: A Step by Step Guide to Data Analysis Using SPSS for Windows* (Maidenhead: Open University Press, 2007), 155-158.

⁴⁰ James Stevens, *Applied Multivariate Statistics for the Social Sciences* (New York: Routledge, 2009), 117; Andy Field, *Discovering statistics using IBM SPSS statistics* (London: SAGE Publications, 2018), 519.

⁴¹ Pallant, *SPSS Survival Manual*, 155.

⁴² Joseph F. Hair Jr et al., *Multivariate data analysis*, Eighth edition (Andover, Hampshire: Annabel Ainscow, 2019), 4.

⁴³ Field, *Discovering statistics using SPSS*, 221.

4. Yordanan ve yordayıcı değişkenler için çoklu normal dağılım şartı sağlanmalı: Çok değişkenli normal dağılıma bakmak için "Manalanobis uzaklık katsayısı" incelenmelidir.⁴⁴ Veri analizlerimizde yordayıcı değişken olarak kullandığımız 9 ve 10 yordayıcı değişken için kritik mahalnobis uzaklık katsayısı hesaplandığında sırasıyla 27.87 ve 29.58 değerleri karşımıza çıkmaktadır. Bu sınırı aşan 12 uç değer analizden çıkartılmıştır. Diğer taraftan, Cook mesafesi değeri'nin 1'den büyük olması da genellikle bu durumun uç değer olduğu şeklinde yorumlanır.⁴⁵ Araştırmamızda YT, DT, YB ve DB için maksimum Cook mesafesi sırasıyla 0.42-0.27-0.28 ve 0.31 şeklinde gözlenmiştir.

5. Yordanan ve yordayıcı değişkenler arasında doğrusal ilişki olmalıdır (Lineerlik varsayımı)⁴⁶: Bunun için saçılım grafiğine (scatterplot) baktığımızda, kavisli değil doğru bir çizgi görmemiz gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁷ Saçılım grafikleri incelenerek yordanan ve yordayıcı değişkenlerimiz arasında doğrusal ilişki olduğuna karar verilmiştir.

6. Tahmin hataları için normallik (normality), eşvaryanslılık (homoscedasticity) ve doğrusallık (linearity) şartları sağlanmalı: Araştırmamızda, tahmin hatalarının (Residuals) yordanan değişkenin tahmini puanları ile ilişkisinin doğrusal olduğu görülmüştür. Standart Tahmin Hataları (Residuals) dağılımı için normallik testi sonuçlarımız $p > .05$ çıktığından Tahmin Hataları dağılımının normal olduğu yani tüm alt gruplarda eşvaryanslı olduğu söylenebilir (homoscedasticity).

7. Tekillik sorunu olmamalı: Bir yordayan değişkenin birden fazla değişkenin bileşkesi olduğunda ortaya çıkan bir durumdur.⁴⁸ Araştırmamızda bu varsayım da karşılanmaktadır. Analizlerin yapılmasında istatistik paket programı SPSS 21 kullanılmıştır.

⁴⁴ İsmail Seçer, *SPSS ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 28.

⁴⁵ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Harlow: Pearson, 2014), 109; Hair Jr vd., *Multivariate Data Analysis*, 261.

⁴⁶ Hair Jr vd., *Multivariate Data Analysis*, 99.

⁴⁷ Pallant, *SPSS Survival Manual*, 124.

⁴⁸ Seçer, *SPSS ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi*, 108.

3. Bulgular ve Yorumlar

Öğrencilerin kültür boyutlarına ilişkin ortalama ve standart sapma puanları Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Kültür Boyutlarına İlişkin Betimsel İstatistik Sonuçları

Kültür Boyutları	N	\bar{x}	Std. Sapma
Yatay Toplulukçuluk	440	4.084	.391
Dikey Toplulukçuluk	440	4.019	.379
Yatay Bireycilik	440	3.786	.459
Dikey Bireycilik	440	2.873	.582

Tablo 4'te görüldüğü gibi, araştırma bulgularımız ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yatay toplulukçuluk (\bar{x} =4.084) ve dikey toplulukçuluk (\bar{x} =4.019) düzeylerinin yatay bireycilik (\bar{x} =3.786) ve dikey bireycilik (\bar{x} =2.873) düzeylerine göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin daha çok toplulukçu kültüre sahip oldukları söylenebilir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin temel değerler alt boyutlarında aldıkları ortalama ve standart sapma puanları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Temel Değerlere İlişkin Betimsel İstatistik Sonuçları

Temel Değerler	N	\bar{x}	Std. Sapma
Güvenlik-Toplumsal	440	5.679	0.45
İyilikseverlik-Güvenilirlik	440	5.523	0.55
Evrenselcilik-İlgi	440	5.392	0.57
İyilikseverlik-Sevgi	440	5.388	0.52
Saygınlık	440	5.253	0.66
Güvenlik-Kişisel	440	5.202	0.6
Gelenek	440	5.103	0.72
Uyum-Kişilerarası	440	5.086	0.71
Evrenselcilik-Hoşgörü	440	5.059	0.67
Özyönelim-Düşünce	440	5.037	0.64
Evrenselcilik-Doğa	440	4.977	0.72
Özyönelim-Davranış	440	4.829	0.79

Alçakgönüllülük	440	4.829	0.73
Başarı	440	4.806	0.75
Hazcılık	440	4.700	0.85
Uyarılım	440	4.564	0.88
Uyum-Kurallar	440	4.559	0.87
Güç-Baskınlık	440	3.636	1.029
Güç-Kaynaklar	440	3.126	1.157

Tablo 5'e göre öğrencilerin en fazla anlam yükledikleri değerler, "Toplumsal güvenlik" (\bar{x} =5.679) ile "İyilikseverlik-güvenilirlik" (\bar{x} =5.523) iken en az önem verdikleri değerlerin ise insanlar üzerinde denetim kurarak elde edilen güç (\bar{x} =3.636) ile toplumsal ve maddi kaynaklar üzerinde denetim kurarak elde edilen güç (\bar{x} =3.126) olduğu anlaşılmaktadır.

Kültür boyutları ile temel değerler arasındaki ilişkiyi incelemek üzere Pearson Momentler çarpımı korelasyon katsayısı hesaplanmış olup değerler Tablo 6'da verilmiştir.

590

OMÜİFD **Tablo 6.** Kültür Boyutları ile Temel Değerler Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Sonuçları

	Yatay Toplulukçuluk	Dikey Toplulukçuluk	Yatay Bireycilik	Dikey Bireycilik
Saygınlık	.168(**)	.238(**)	.287(**)	.255(**)
Güç-Kaynaklar	-.125(**)	-.127(**)	.157(**)	.346(**)
Güç-Baskınlık	.108(*)	.100(*)	.053	.250(**)
Başarı	.145(**)	.122(*)	.325(**)	.476(**)
Hazcılık	.124(**)	.001	.256(**)	.143(**)
Uyarılım	.116(*)	.123(**)	.320(**)	.169(**)
Özyönelim-Davranış	-.042	-.070	.495(**)	.236(**)
Özyönelim-Düşünce	.097(*)	.116(*)	.527(**)	.159(**)
Evrenselcilik- Hoşgörü	.295(**)	.300(**)	.132(**)	-.030
Evrenselcilik-Doğa	.256(**)	.206(**)	.181(**)	.056
Evrenselcilik-İlgi	.248(**)	.244(**)	.146(**)	.031
İyilikseverlik- Güvenilirlik	.335(**)	.323(**)	.099(*)	.005
İyilikseverlik-Sevgi	.457(**)	.475(**)	.080	-.006

Alçakgönüllülük	.277(**)	.324(**)	-.004	-.112(*)
Uyum-Kişilerarası	.338(**)	.332(**)	.084	.006
Uyum-Kurallar	.190(**)	.294(**)	.133(**)	.161(**)
Gelenek	.257(**)	.389(**)	.010	.055
Güvenlik-Toplumsal	.231(**)	.238(**)	.134(**)	.021
Güvenlik-Kişisel	.219(**)	.280(**)	.185(**)	.127(**)

* p< .05; ** p< .01

Tablo 6’da görüldüğü gibi kültür boyutları ile temel değerler arasında çeşitli düzeylerde ve çoğunlukla anlamlı ilişki tespit edilmiştir. YT ile en yüksek korelasyona sahip değer “İyilikseverlik-Sevgi” (r=.457), DT ile en yüksek korelasyona sahip değer yine “İyilikseverlik-Sevgi” (r=.475) değeri olarak tespit edilmiştir. YB ile en yüksek korelasyona sahip değer “Özyönelim-Düşünce” (r=.527) iken DB ile en yüksek korelasyona sahip değer “Başarı” (r=.476) olduğu görülmektedir.

Portre Değerler Anketi’nde toplumsal odağa (bk. Şekil 1) denk gelen değerlerin yatay toplulukçuluk ve dikey toplulukçuluk boyutları ile anlamlı düzeyde pozitif korelasyon göstermesi anlamlı bir bulgu olarak dikkat çekmektedir. Benzer şekilde kişisel odağa sahip değerlerin yatay bireycilik ve dikey bireycilik boyutları ile anlamlı düzeyde ve pozitif bir korelasyon göstermesini, değerler ile bireycilik ve toplulukçuluk kültürü arasında bir ilişki olduğunu ortaya koyan önemli bir veri olarak değerlendirmek mümkündür.

Kültür boyutları ile değerler arasındaki korelasyonların tamamı pozitif iken iki değer bunun dışındadır. Maddi ve sosyal kaynaklar üzerinde denetim kurarak elde edilen güç anlamında “Güç-Kaynaklar” değeri ile YT ve DT kültürü arasında anlamlı bir negatif korelasyon gözlenmektedir. Benzer şekilde “Alçakgönüllülük” değeri ile DT kültürü arasında anlamlı ve negatif bir korelasyon söz konusudur.

Saygınlık değerinin, kültür boyutlarının dördü ile de görece yakın kuvvette pozitif bir korelasyon gösterdiği tespit edilmiştir. Bu durumun sebebi olarak, değerler arasındaki çatışma ve uyumu ortaya koyan dairesel yapıda (bk. Şekil 1) saygınlık değerinin, bireysel odak içerisinde yer almakla birlikte toplumsal odağa yakın olması gösterilebilir.

Yatay toplulukçuluğun, toplumsal odaklı temel değerler tarafından yordanmasına ilişkin standart çoklu regresyon analizi sonuçları Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7. Yatay Toplulukçuluğun Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	Standart			t	p	Kısmi	
	B	Hata B	β			İkili r	r
Sabit	1.765	.240		7.369	.000		
Evrenselcilik-Hoşgörü	.047	.031	.080	1.502	.134	.072	.063
Evrenselcilik-Doğa	.021	.027	.038	.752	.453	.036	.031
Evrenselcilik-İlgi	.023	.036	.033	.643	.520	.031	.027
İyilikseverlik-Güvenilirlik	.058	.037	.082	1.557	.120	.075	.065
İyilikseverlik-Sevgi	.219	.044	.290	5.020	.000*	.236	.210
Alçakgönüllülük	.025	.027	.047	.954	.341	.046	.040
Uyum-Kişilerarası	.061	.028	.110	2.138	.033*	.103	.089
Uyum-Kurallar	-.019	.023	-.042	-.827	.409	-.040	-.035
Gelenek	.022	.027	.041	.826	.410	.040	.035
Güvenlik-Toplumsal	-.018	.045	-.021	-.404	.686	-.020	-.017
R=.499		R ² =.249		F ₍₁₀₋₄₂₉₎ =14.241		p=.000	

p<.05

Tablo 7’deki çoklu regresyon analizi sonuçları incelendiğinde, toplumsal odaklı temel değerlerin birlikte, öğrencilerin yatay toplulukçuluk puanları ile orta düzeyde ve anlamlı bir ilişki verdiği görülmektedir (R=.499, R²=.249, p<.01). Adı geçen on değişken birlikte yatay toplulukçuluk varyansının yaklaşık %25’ini açıklamaktadır.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına (β) göre, yordayıcı değişkenlerin YT üzerindeki görece önem sırası; “İyilikseverlik-Sevgi”, “Uyum-Kişilerarası”, “İyilikseverlik-Güvenilirlik”, “Evrenselcilik-Hoşgörü”, “Alçakgönüllülük”, “Uyum-Kurallar”, “Gelenek”, “Evrenselcilik-Doğa”, “Evrenselcilik-İlgi” ve “Güvenlik-Toplumsal” şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t testi sonuçları incelendiğinde “İyilikseverlik-Sevgi” ve “Uyum-Kişilerarası” değişkenlerinin YT üzerinde önemli birer yordayıcı oldukları görülmektedir. Diğer değişkenlerin etkisi anlamlı bulunmamıştır.

Regresyon analizi sonuçlarına göre, YT'nin yordanmasına ilişkin regresyon eşitliği şu şekildedir: $Yata\gamma\ Topluluk\cukluk=1.765+.047 \text{ "evrenselcilik-hoşgörü"}+.021 \text{ "evrenselcilik-doğa"}+.023 \text{ "evrenselcilik-ilgi"}+.058 \text{ "iyilikseverlik-güvenilirlik"}+.219 \text{ "iyilikseverlik-sevgi"}+.025 \text{ "alçakgönüllülük"}+.061 \text{ "uyum-kişilerarası"}-.019 \text{ "uyum-kurallar"}+.022 \text{ "gelenek"}-.018 \text{ "güvenlik-toplumsal"}$

Dikey toplulukçuluğun, toplumsal odaklı temel değerler tarafından yordanmasına ilişkin standart çoklu regresyon analizi sonuçları Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8. Dikey Toplulukçuluğun Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	B	Standart Hata B	β	t	p	İkili r	Kısmi r
Sabit	1.717	.225		7.631	.000		
Evrenselcilik-Hoşgörü	.020	.029	.035	.689	.491	.033	.028
Evrenselcilik-Doğa	-.024	.026	-.046	-.947	.344	-.046	-.038
Evrenselcilik-İlgi	.022	.034	.033	.659	.511	.032	.027
İyilikseverlik-Güvenilirlik	.021	.035	.031	.610	.542	.029	.025
İyilikseverlik-Sevgi	.220	.041	.301	5.380	.000*	.251	.218
Alçakgönüllülük	.043	.025	.084	1.740	.083	.084	.070
Uyum-Kişilerarası	.035	.027	.065	1.315	.189	.063	.053
Uyum-Kurallar	.032	.021	.072	1.487	.138	.072	.060
Gelenek	.095	.025	.180	3.765	.000*	.179	.153
Güvenlik-Toplumsal	-.021	.042	-.025	-.498	.619	-.024	-.020
R=.544	R ² =.296	F ₍₁₀₋₄₂₉₎ =18.065	p=.000				

p<.05

Tablo 8'deki çoklu regresyon analizi sonuçları incelendiğinde, toplumsal odaklı temel değerlerin birlikte, öğrencilerin dikey toplulukçuluk puanları ile orta düzeyde ve anlamlı bir ilişki verdiği görülmektedir (R=.544, R²=.296, p<.01). Adı geçen on değişken birlikte dikey toplulukçuluk varyansının yaklaşık %30'unu açıklamaktadır.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına(β) göre, yordayıcı değişkenlerin DT üzerindeki görece önem sırası; "İyilikseverlik-Sevgi", "Gelenek", "Alçakgönüllülük", "Uyum-Kurallar", "Evrenselcilik-Doğa",

“Evrenselcilik-Hoşgörü”, “Evrenselcilik-İlgi”, “İyilikseverlik-Güvenilirlik” ve “Güvenlik-Toplumsal” şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t testi sonuçları incelendiğinde “İyilikseverlik-Sevgi” ve “Gelenek” değişkenlerinin DT üzerinde önemli birer yordayıcı oldukları görülmektedir. Diğer değişkenlerin etkisi anlamlı bulunmamıştır. YT’den farklı olarak, DT için “Evrenselcilik-Doğa” değerinin negatif etki yaparken, “Uyum-Kurallar” değerinin pozitif etki yaptığı görülmektedir.

Regresyon analizi sonuçlarına göre, DT’nin yordanmasına ilişkin regresyon eşitliği şu şekildedir: $Dikey\ Toplulukçuluk = 1.717 + .020 \text{ “evrenselcilik-hoşgörü”} - .024 \text{ “evrenselcilik-doğa”} + .022 \text{ “evrenselcilik-ilgi”} + .021 \text{ “iyilikseverlik-güvenilirlik”} + .220 \text{ “iyilikseverlik-sevgi”} + .043 \text{ “alçakgönüllülük”} + .035 \text{ “uyum-kişilerarası”} + .032 \text{ “uyum-kurallar”} + .095 \text{ “gelenek”} - .021 \text{ “güvenlik-toplumsal”}$

594 Yatay bireyciliğin, kişisel odaklı temel değerler tarafından yordanmasına ilişkin standart çoklu regresyon analizi sonuçları Tablo 9’da verilmiştir.

OMÜİFD

Tablo 9. Yatay Bireyciliğin Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	Standart					Kısmi	
	B	Hata B	β	t	p	İkili r	r
Sabit	1.418	.201		7.070	.000		
Saygınlık	.049	.034	.071	1.467	.143	.071	.056
Güç-Kaynaklar	.028	.018	.069	1.490	.137	.072	.057
Güç-Baskınlık	-.049	.020	-.110	-2.416	.016*	-.116	-.093
Başarı	.057	.031	.094	1.875	.062	.090	.072
Hazcılık	-.003	.025	-.005	-.106	.915	-.005	-.004
Uyarılımlı	.039	.024	.074	1.579	.115	.076	.061
Özyönelim-Davranış	.145	.028	.249	5.097	.000*	.239	.196
Özyönelim-Düşünce	.226	.035	.316	6.463	.000*	.298	.248
Güvenlik-Kişisel	-.015	.034	-.019	-.424	.671	-.020	-.016
R=.604	R ² =.365	F ₍₉₋₄₃₀₎ =27.430	p=.000				

p<.05

Tablo 9’deki çoklu regresyon analizi sonuçları incelendiğinde, kişisel odaklı temel değerlerin birlikte, öğrencilerin yatay bireycilik puanları ile orta düzeyde ve anlamlı bir ilişki verdiği görülmektedir (R=.604,

$R^2=.365$, $p<.01$). Adı geçen dokuz değişken birlikte yatay bireycilik varyansının yaklaşık %36'sını açıklamaktadır.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına β göre, yordayıcı değişkenlerin YB üzerindeki görece önem sırası; "Özyönelim-Düşünce", "Özyönelim-Davranış", "Güç-Baskınlık", "Başarı", "Uyarılım", "Saygınlık", "Güç-Kaynaklar", "Güvenlik-Kişisel" ve "Hazcılık" şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t testi sonuçları incelendiğinde "Güç-Baskınlık", "Özyönelim-Davranış" ve "Özyönelim-Düşünce" değişkenlerinin YB üzerinde önemli birer yordayıcı oldukları görülmektedir. Diğer değişkenlerin etkisi anlamlı bulunmamıştır.

Regresyon analizi sonuçlarına göre, YB'nin yordanmasına ilişkin regresyon eşitliği şu şekildedir: *Yatay Bireycilik* = $1.418 + .049$ "saygınlık" + $.028$ "güç-kaynaklar" - $.049$ "güç-baskınlık" + $.057$ "başarı" - $.003$ "hazcılık" + $.039$ "uyarılım" + $.145$ "özyönelim-davranış" + $.226$ "özyönelim-düşünce" - $.015$ "güvenlik-kişisel"

Dikey bireyciliğin, kişisel odaklı temel değerler tarafından yordanmasına ilişkin standart çoklu regresyon analizi sonuçları Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10. Dikey Bireyciliğin Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	Standart		β	t	p	İkili r	Kısmi r
	B	Hata B					
Sabit	1.132	.270		4.185	.000		
Saygınlık	.025	.045	.028	.554	.580	.027	.023
Güç-Kaynaklar	.104	.025	.206	4.154	.000*	.196	.170
Güç-Baskınlık	.015	.027	.027	.560	.576	.027	.023
Başarı	.317	.041	.410	7.692	.000*	.348	.314
Hazcılık	-.095	.034	-.140	-2.775	.006*	-.133	-.113
Uyarılım	.031	.033	.046	.927	.354	.045	.038
Özyönelim-Davranış	.072	.038	.098	1.883	.060	.090	.077
Özyönelim-Düşünce	-.032	.047	-.035	-.670	.503	-.032	-.027
Güvenlik-Kişisel	-.033	.046	-.034	-.721	.471	-.035	-.029
R=.531	R ² =.282	F ₍₉₋₄₃₀₎ =18.723	p=.000				

$p<.05$

Tablo 10'daki çoklu regresyon analizi sonuçları incelendiğinde, kişisel odaklı temel değerlerin birlikte, öğrencilerin dikey bireycilik puanla-

rı ile orta düzeyde ve anlamlı bir ilişki verdiği görülmektedir ($R=.531$, $R^2=.282$, $p<.01$). Adı geçen dokuz değişken birlikte dikey bireycilik varyansının yaklaşık %28'ini açıklamaktadır.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına (β) göre, yordayıcı d eğişkenlerin DB üzerindeki görece önem sırası; "Başarı", "Güç-Kaynaklar", "Hazcılık", "Özyönelim-Davranış", "Uyarılım", "Özyönelim-Düşünce", "Güvenlik-Kişisel", "Saygınlık" ve "Güç-Baskınlık" şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t testi sonuçları incelendiğinde "Güç-Kaynaklar", "Başarı" ve "Hazcılık" değişkenlerinin DB üzerinde önemli birer yordayıcı oldukları görülmektedir. Diğer değişkenlerin etkisi anlamlı bulunmamıştır. YB'den farklı olarak, DB için "Güç-Baskınlık" değerinin pozitif etki yaparken, "Özyönelim-Düşünce" değerinin negatif etki yaptığı görülmektedir.

Regresyon analizi sonuçlarına göre, DB'nin yordanmasına ilişkin regresyon eşitliği şu şekildedir: *Dikey Bireycilik*= $1.132+.025$ "saygınlık"+ $.104$ "güç-kaynaklar"+ $.015$ "güç-baskınlık"+ $.317$ "başarı"- $.095$ "hazcılık"+ $.031$ "uyarılım"+ $.072$ "özyönelim-davranış"- $.032$ "özyönelim-düşünce"- $.033$ "güvenlik-kişisel"

5. Tartışma ve Sonuç

Çalışmamızda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sahip olduğu temel değerlerin bireycilik ve toplulukçuluk kültürüne etkisi ele alınmıştır. Literatür incelendiğinde, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerini ve bu yönelimlerdeki farklılaşmanın nedenlerini ele alan çeşitli çalışmalar yapıldığı görülmektedir.⁴⁹ Mehmedoğlu (2006), Arslan ve Tunç (2013) ve Kızılgeçit vd. (2015) tarafından yapılan çalışmalarda, ilahiyat öğrencilerinin en yüksek ortalamaya sahip oldukları değer "iyilikseverlik" olduğu

⁴⁹ Arslan - Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar"; Kızılgeçit vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)"; Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)"; Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri"; Karaca, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri*; Asım Yapıcı - Salih Zeki Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 173-206.

görülmüştür.⁵⁰ Ancak araştırmamızda, en yüksek ortalamaya sahip değerlerin “toplumsal güvenlik” olduğu, “iyilikseverlik” değerinin ise ikinci sırada geldiği görülmüştür. Mehmedoğlu’nun (2006) çalışmasında ikinci sırada olan “güvenlik” değeri, Arslan ve Tunç (2013) çalışmasında üçüncü sırada iken Kızılgeçit vd. (2015) çalışmasında beşinci sırada yer almaktadır. Söz konusu çalışmalarda farklı fakültelerdeki ilahiyat öğrencilerinden veri toplanmış olmakla birlikte, 2005 yılında ikinci sırada olan güvenlik değerinin, sonraki yıllarda ilahiyat öğrencilerinin değer yönelimlerinde daha geri plana düşerken, çalışmamızda birinci sıraya yükselmiş olması dikkat çekicidir. Çalışmamızın verilerinin toplandığı dönemde toplum genelinde, toplumsal düzenin sağlanmasının önemi ve gerekliliğine olan inancın artması, ilahiyat öğrencilerinin de bu değeri önelemesine yol açmış olabilir. Zira toplumsal düzen insanların beka mücadelesinin ana aracı olarak ifade edilmektedir.⁵¹ Toplumsal güvenlik, çok farklı boyutlara sahip geniş bir kavram olmakla birlikte toplumsal güvenliğe tehdit olarak görülen konuları kimlik, göç, din ve toplumsal cinsiyet bağlamında tartışmak mümkündür.⁵² İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralaması üzerine 2003 yılında yapılan bir çalışmanın⁵³ bulguları ile 2015 yılında benzer bir örnekleme yapılan çalışmanın⁵⁴ bulguları karşılaştırıldığında özellikle birinci sıradaki önemini korumakla birlikte ahlakî ve dinî değerlerin ortalama puan itibarıyla ciddi bir düşüş, siyasal ve politik değerlerin ise belirgin bir artış göstermesi dikkat çekici bulunmuştur. Bu bulgulardan hareketle siyasal ve sosyal atmosferin öğrencilerin değer tercih sıralamasını etkilediği düşünülmektedir.⁵⁵ İlahiyat fakültesi öğrencilerini psikolojik iyi oluş ve değer yönelimleri arasındaki ilişkini incelendiği bir çalışmada, katılımcıların en yüksek ortalamaya evren-

⁵⁰ Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”; Arslan - Tunç, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar”; Kızılgeçit vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)”.

⁵¹ Atilla Yayla, “Toplumsal Düzenin Aracı Olarak Yargı”, *Liberal Düşünce* 24/93 (2019), 7-16.

⁵² Selim Kurt, “Toplumsal Güvenliğin Yükselişi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 7/37 (2015), 459-476.

⁵³ Yapıcı - Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”.

Asım Yapıcı - Tuğrul Yürük, “Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 15/1 (2015), 1-18.

⁵⁵ Yapıcı - Yürük, “Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları”, 16.

selcilik, en düşük ortalamaya ise güç değeri yöneliminde sahip oldukları gözlenmiştir.⁵⁶ En yüksek ortalama konusundaki bulgu, çalışmamız bulgularından farklılık gösterirken, en düşük ortalamaya sahip oldukları değer in güç değeri olması çalışmamız bulgularını destekler niteliktedir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerindeki bu değişimi daha yakından incelemek üzere çeşitli çalışmaların yürütülmesi mümkündür.

Mehmedoğlu'nun (2006) çalışmasında en düşük ortalamaya sahip üçüncü değer "güç" değeri iken Arslan ve Tunç'un (2013) çalışması ile Kızılgöçüt vd. (2015) çalışmasında bu değer en düşük ortalamaya sahip dördüncü değer olarak tespit edilmiş.⁵⁷ Çalışmamızda veri toplama aracının geliştirilmiş versiyonu olarak kullandığımız PDA57'de diğer çalışmalarda tek bir değer olarak geçen "güç" değeri "güç-kaynaklar" ve "güç-baskınlık" şeklinde iki alt boyut şeklinde ortaya konmuştur. Çalışmamızda elde ettiğimiz verilere göre en düşük ortalamaya sahip değerler olarak bu iki değer ön plana çıkmıştır. Sonuç olarak insanlar üzerinde denetim kurarak elde edilen güç (güç-baskınlık) ile maddi ve sosyal kaynaklar üzerinde denetim kurarak elde edilen gücün (güç-kaynaklar) ilahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerinde önceki çalışmalara göre daha geri sıralara düştüğünü söylemek mümkündür. Diğer taraftan hem Mehmedoğlu'nun (2006) çalışmasında hem de Arslan ve Tunç'un (2013) çalışmasında en düşük ortalamaya sahip iki değer olan "hazcılık" ve "uyarılımlık" değerinin Kızılgöçüt vd (2015) çalışmasında daha fazla ortalama puan alarak en düşük ortalamaya sahip beşinci ve üçüncü değer haline geldiği, çalışmamızda da benzer bir yönelimin devam ederek bu iki değer in sırasıyla beşinci ve dördüncü sırada olduğu gözlenmiştir. Bu anlamda çalışmamız bulguları, Kızılgöçüt vd (2006) çalışmasının bulguları ile örtüşmektedir. Bu durumda, söz konusu iki çalışmanın daha yakın zamanda yapılan çalışmalar olmasının etkisi olduğunu ve daha güncel olan değer yöneliminin bu doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmamız kapsamında ilahiyat öğrencilerinin, yatay toplulukçuluk (\bar{x} =4.084), dikey toplulukçuluk (\bar{x} =4.019) ve yatay bireycilik (\bar{x} =3.786)

⁵⁶ Ulu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", 197.

⁵⁷ Arslan - Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar"; Kızılgöçüt vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)".

kültürüne sahip olma bakımından yakın ortalamalara sahip oldukları, dikey bireycilik ($\bar{x}=2.873$) ortalama puanlarının ise bu üç alt boyuta göre daha düşük olduğu gözlenmiştir. Toplulukçuluk kültürü denildiğinde diğergamlık, cömertlik, paylaşma ve yardımlaşma akla gelir. Bireycilik denildiğinde ise bencillik yani kişisel çıkarların grup çıkarlarının önünde tutulması akla gelmektedir. Rekabet, kazanmak ve statünün önemli olduğu dikey bireyci kültürde bu durum daha fazla dikkat çekmektedir.⁵⁸ İslam dininde diğergamlık⁵⁹, cömertlik⁶⁰, paylaşma ve yardımlaşma duygularının değerli olduğu⁶¹, bencilliğin ise yerildiği düşünüldüğünde⁶², dikey bireycilik kültürü ortalama puanının daha düşük olduğu şeklindeki bulgunun, genel olarak istendik bir durum olduğunu söylememiz mümkündür. Yapılan bir çalışmada da, özellikle dini ve ahlaki değerleri önceleyen ilahiyat öğrencilerinin, bencil davranmak yerine daha çok adil davranma eğiliminde oldukları görülmüştür.⁶³ Bu bulgu, çalışma grubumuzun daha düşük düzeyde dikey bireycilik kültürü puanlarına sahip olması şeklindeki tespitimizle örtüşmektedir.

Schwartz (1994) değişime açıklık grubu değerlerinin, muhafazakârlık değerlerinin karşısında yer alırken bireyciliğe karşılık geldiğini düşünmektedir. Diğer taraftan muhafazakârlık değerlerinin toplulukçuluk kültürüne karşılık geldiğini ifade etmektedir.⁶⁴ Araştırmamızda elde ettiğimiz bulgular, kültür boyutları ile temel değerler arasındaki korelasyon bağlamında bu yorumu desteklerken, değişime açıklık (özyönelim-düşünce, özyönelim-davranış, uyarılım) değerlerinin özellikle YB ile orta kuvvette pozitif bir ilişki gösterdiği, muhafazakârlık (uyum, gelenek, güvenlik) değerlerinin de YT ve DT ile orta kuvvette pozitif ilişki gösterdiği görülmüştür.

Cukur vd. (2004) tarafından yürütülen çalışmada Türkiye örnekleminde, muhafazakârlık değerleri olan gelenek, uyum ve güvenlik de-

⁵⁸ Wasti - Erdil, "Bireycilik ve Toplulukçuluk Değerlerinin Ölçülmesi: Benlik Kurgusu ve Indcol Ölçeklerinin Türkçe Geçerlemesi".

⁵⁹ el-Haşr 59/9.

⁶⁰ el-Leyl 92/17-20.

⁶¹ el-Enfâl 8/73; Al-i İmran 3/92.

⁶² Yâsîn 36/47.

⁶³ Ali Şen, "Eğitim ile Bencillik Arasındaki İlişki: Dumlupınar Üniversitesi Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/7 (2016), 1892-1904.

⁶⁴ Schwartz, "Beyond Individualism-Collectivism: New Cultural Dimensions of Values".

ğerleri ile DT kültürü arasında tespit etmiş olduğu anlamlı pozitif ilişki araştırmamız bulgularını desteklerken, bu değerlerden yalnızca uyum değerinin YT ile anlamlı düzeyde bir pozitif ilişki gösterdiği sonucu araştırmamız bulgularından farklılık göstermektedir. Zira çalışmamız bulgularına göre söz konusu değerlerin tümü hem YT hem de DT ile anlamlı düzeyde pozitif korelasyon göstermektedir.

Cukur vd.'nin (2004) çalışmasına göre iyilikseverlik ile hem YT hem de DT arasında anlamlı düzeyde pozitif korelasyon olduğu sonucu araştırmamız bulguları ile örtüşmektedir. Ancak, aynı çalışmadaki değişime açıklık değerlerinden özyönelim ve uyarılım ile DT arasında anlamlı ve negatif bir korelasyon olduğu sonucu⁶⁵ araştırmamız bulgularından farklılık göstermektedir.

Çalışmamızdaki, özyönelim-davranış ve özyönelim-düşünce değerleri ile YB arasına anlamlı ve pozitif ilişki bulunduğu sonucu, Cukur vd. (2004) tarafından yapılan araştırma bulguları ile desteklenmektedir. Aynı şekilde hazcılık ve uyarılım değerleri ile YB arasında anlamlı ve pozitif ilişki bulunduğunu ortaya koyan sonucumuz, söz konusu çalışma bulguları ile örtüşmektedir. Ancak özyönelim-davranış ve özyönelim-düşünce ile DB arasında anlamlı ve pozitif bir korelasyon tespit ettiğimiz çalışmamız bulgularının aksine Cukur vd. (2004) anlamlı ve negatif bir korelasyon tespit ettiklerini dile getirmektedirler. Çalışmamız verilerine göre güvenlik-toplumsal değeri ile YB arasında, güvenlik-kişisel ile hem YB hem de DB arasında anlamlı ve pozitif korelasyon gözlemlenmiştir. Schwartz'ın dairesel değer modelini incelediğimizde, *güvenlik-toplumsal* ve *güvenlik-kişisel* değerlerinin kişisel odaklı değerler grubu ile toplumsal odaklı değerler grubunun ayrım noktasında yer aldığı görülmektedir. Schwartz'ın değerler sisteminde bir değerdeki yükselmenin, yanında bulunan değerlerin yükselmesine yol açmakta olduğu düşünüldüğünde, *güvenlik-kişisel* değeri ile YB arasında da pozitif korelasyon bulunması anlaşılabilir bir durumdur. Cukur vd. (2004) çalışmasında ise araştırmamız bulgularından farklı olarak güvenlik ile hem YB hem de DB arasında negatif bir korelasyon tespit edilmiştir.

⁶⁵ Cukur vd., "Religiosity, Values, and Horizontal and Vertical Individualism—Collectivism", 624.

Araştırmamızda DT ile başarı arasında, YT ile iyilikseverlik-güvenilirlik ve iyilikseverlik-sevgi arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunduğu dair bulgumuz Cukur vd. (2004) çalışması tarafından desteklenmektedir.⁶⁶ Değerler ile kültür boyutları arasındaki korelasyona ilişkin bulguların çoğunlukla diğer çalışma bulguları ile örtüştüğü görülmüştür.

Toplulukçuluk ve bireycilik kültürünün temel değerler tarafından yordanması durumuna ilişkin ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerine bir çalışmaya rastlanmamış olup, Türk üniversite öğrencileri üzerine yapılan ilgili çalışmaların verileri bağlamında çalışmamız bulguları aşağıda tartışılmıştır.

Yatay toplulukçuların Schwartz'ın değer modelinde yer alan iyilikseverliğe öncelik verdiği⁶⁷ dile getirilmektedir. Çalışmamız bulguları da bu tespit ile örtüşmektedir. Bu bağlamda *iyilikseverlik-sevgi* (B=.219) ve *iyilikseverlik-güvenilirlik* (B=.058) değerlerinin YT'un yordanmasında çoklu regresyon katsayıları en yüksek üç değerden ikisi oldukları görülmüştür. Dirilen (2006) tarafından yapılan ve Türk üniversite öğrencilerinin katılımcı olduğu çalışmada *muhafazakarlık* ve *kendini aşma* değer boyutlarının YT'u yordayıcı olduğu ve toplam varyansın %19'unu açıkladığı görülmüştür.⁶⁸ Araştırmamızda da büyük ölçüde *muhafazakarlık* ve *kendini aşma* değer boyutlarına karşılık gelen toplumsal odaklı on değerın YT'u yordadığı ve toplam varyansın %25'ini açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Dirilen'in (2006) çalışmasında, *muhafazakarlık* değer boyutunun DT için anlamlı bir yordayıcı olduğu ve toplam varyansın %31'ini açıkladığı gözlenmiştir. Çalışmamızda toplumsal odaklı değerleri, yordayıcı değişkenler olarak analize dahil ettiğimizde, *muhafazakarlık* değer boyutu ile birlikte *kendini aşma* değer boyutuna karşılık gelen bu değerlerin DT için anlamlı yordayıcı oldukları ve toplam varyansın yaklaşık %30'unu açık-

⁶⁶ Cukur vd., "Religiosity, Values, and Horizontal and Vertical Individualism—Collectivism", 624.

⁶⁷ Cukur vd., "Religiosity, Values, and Horizontal and Vertical Individualism—Collectivism", 616.

⁶⁸ Dirilen, *Relationship Between Values and Culture: A Comparison of Central Asian and Turkish University Students*.

ladığı şeklindeki bulgumuz, söz konusu çalışmanın verileri ile önemli ölçüde örtüşmektedir.

Dirilen (2006) tarafından yalnızca *değişime açıklık* değer boyutunun YB için anlamlı bir yordayıcı olduğu tespit edilmiş olup, açıklanan toplam varyans %6'dır. Çalışmamızda bu bulgulardan kısmen farklı olarak, büyük ölçüde *değişime açıklık* değer boyutu ile *kendini geliştirme* değer boyutuna karşılık gelen kişisel odağa sahip dokuz değer, YB varyansının yaklaşık %36'sını açıkladığı görülmüştür.

Dikey bireycilerin başarıya öncelik verdiği⁶⁹ şeklindeki bulgu, çalışmamızda başarı değerinin DB için katsayısı en yüksek (B=.317) olan önemli ve anlamlı bir yordayıcı olduğu şeklindeki tespitimizle örtüşmektedir. Dirilen'in (2006) çalışmasında *değişime açıklık*, *kendini aşma* ve *kendini geliştirme* değer boyutlarının DB için anlamlı düzeyde yordayıcı oldukları ve bu değer boyutlarının toplam varyansın %40'ını açıkladığı tespit edilmiştir. Çalışmamızda ise büyük ölçüde *değişime açıklık* ve *kendini geliştirme* değer boyutlarına karşılık gelen ve kişisel odağa sahip olan dokuz değer DB varyansının yaklaşık %28'ini açıkladığı görülmüştür. Sonuç olarak bu bulgulara göre, kişisel odaklı değerlerin DB için anlamlı birer yordayıcı olduğunu söylememiz mümkündür.

602

OMÜİFD

Kaynakça

- Arslan, Mustafa - Tunç, Esra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 7-39.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Chiou, Jyh-Shen. "Horizontal and Vertical Individualism and Collectivism Among College Students in the United States, Taiwan, and Argentina". *The Journal of Social Psychology* 141/5 (Ekim 2001), 667-678. <https://doi.org/10.1080/00224540109600580>
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri: İlahiyat - DKAB Karşılaştırması". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2017), 507-516. <https://doi.org/10.18506/anemon.291230>

⁶⁹ Cukur vd., "Religiosity, Values, and Horizontal and Vertical Individualism—Collectivism", 616.

- Creswell, John W. *Educational research: planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research*. Boston: Pearson, 4th ed., 2012.
- Cukur, Cem Safak vd. "Religiosity, Values, and Horizontal and Vertical Individualism—Collectivism: A Study of Turkey, the United States, and the Philippines". *The Journal of Social Psychology* 144/6 (Aralık 2004), 613-634. <https://doi.org/10.3200/SOCP.144.6.613-634>
- Demirutku, Kürşad - Tekinay, Sena. "Beşeri Değerler ile Devamsızlık Tutumları ve Gerekçeleri Arasındaki İlişkiler". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/3 (2016), 505-519.
- Dirilen, Özlem. *Relationship Between Values and Culture: A Comparison of Central Asian and Turkish University Students*. The Middle East Technical University, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Field, Andy. *Discovering statistics using IBM SPSS statistics*. London: SAGE Publications, 5th edition., 2018.
- Field, Andy P. *Discovering statistics using SPSS*. Los Angeles: SAGE Publications, 3rd ed., 2009.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Hair Jr, Joseph F. vd. *Multivariate Data Analysis*. Andover, Hampshire: Annabel Ainscow, Eighth edition., 2019.
- Hofstede, Geert H. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2nd ed., 2001.
- Horozcu, Ümit. "İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 27-40.
- Karaca, Rüveyda. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 21. Baskı., 2010.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Values in the Curricula of Religious Education and Social Studies in Primary Schools in the Context of Local-Universal Dilemma". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/2 Supplementary (2012), 1573-1587.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/ (2015), 43-84.
- Kumar, Ranjit. *Research Methodology: A Step-by-Step Guide for Beginners*. Los Angeles: SAGE, 3rd ed., 2011.
- Kurt, Selim. "Toplumsal Güvenliğin Yükselişi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 7/37 (2015), 459-476. <https://doi.org/10.9761/JASSS3010>

- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Örneği)". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 133-167.
- Özdemir, Mustafa. "Din-Birey ve Toplum İlişkisi Üzerine (Ünver Günay, Peter Berger, E. M. Hamdi Yazır Örneği)". *Mütefekkir* 4/7 (2017), 9-19.
- Pallant, Julie. *SPSS Survival Manual: A Step by Step Guide to Data Analysis Using SPSS for Windows*. Maidenhead: Open University Press, 3. ed., [Fully rev.], 2007.
- Pereira, Roberto vd. "On the Relationships between Norms, Values and Culture: Preliminary Thoughts in HCI". *Information and Knowledge Management in Complex Systems*. ed. Kecheng Liu vd. 449/30-40. IFIP Advances in Information and Communication Technology. Cham: Springer International Publishing, 2015. https://doi.org/10.1007/978-3-319-16274-4_4
- Schwartz, Shalom H. "Beyond Individualism-Collectivism: New Cultural Dimensions of Values". *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications*. ed. Uichol Kim vd. Thousand Oaks & Calif: SAGE Publications, Inc, 1994.
- Schwartz, Shalom H. vd. "Refining the Theory of Basic Individual Values". *Journal of Personality and Social Psychology* 103/4 (2012), 663-688. <https://doi.org/10.1037/a0029393>
- Seçer, İsmail. *SPSS ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Singelis, Theodore M. vd. "Horizontal and Vertical Dimensions of Individualism and Collectivism: A Theoretical and Measurement Refinement". *Cross-Cultural Research* 29/3 (1995), 240-275. <https://doi.org/10.1177/106939719502900302>
- Stevens, James. *Applied Multivariate Statistics for the Social Sciences*. New York: Routledge, 5th ed., 2009.
- Şen, Ali. "Eğitim ile Bencillik Arasındaki İlişki: Dumlupınar Üniversitesi Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/7 (2016), 1892-1904.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Harlow: Pearson, Pearson new international edition, Sixth edition., 2014.
- Triandis, Harry C. "The Psychological Measurement of Cultural Syndromes". *American Psychologist* 51/4 (1996), 407-415. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.51.4.407>
- Triandis, Harry Charalambos. *Individualism & collectivism*. Boulder: Westview Press, 1995.
- Ulu, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 183-215. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.414012>

- Wasti, Arzu - Erdil, Selin Eser. “Bireycilik ve Toplulukçuluk Değerlerinin Ölçülmesi: Benlik Kurgusu ve Indcol Ölçeklerinin Türkçe Geçerlemesi”. *Yönetim Araştırmaları Dergisi* 7/1-2 (2007), 39.
- Yapıcı, Asım vd. “Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012), 129-151.
- Yapıcı, Asım - Yürük, Tuğrul. “Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 15/1 (2015), 1-18.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Salih Zeki. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 173-206.
- Yayla, Atilla. “Toplumsal Düzenin Aracı Olarak Yargı”. *Liberal Düşünce* 24/93 (2019), 7-16.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.



YURT DIŞINDAKİ TÜRK OKULLARINDA ÖĞRENİM
GÖREN LİSE ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ TUTUM VE
İNSANI DEĞER DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ
DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ
THE EXAMINATION THE RELIGIOUS ATTITUDE AND HUMAN
VALUE LEVELS OF HIGH SCHOOL STUDENTS STUDY İN TUR-
KISH SCHOOLS ABROAD IN TERMS OF VARIOUS VARIABLES

ALİ GÜL & HASAN DAM

[Dr., Şube Müdürü, Milli Eğitim Bakanlığı Yükseköğretim ve Yurt Dışı Eğitim Genel Müdürlüğü
Phd., Branch Manager, Ministry of National Education, Directorate of Higher and Overseas Education
agul55@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1016-5832>

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı,
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Department of Religious Education.

hasan.dam@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7975-3096>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 607-642

Atıf/Cite as Gül, Ali, Dam, Hasan. "Yurt Dışındaki Türk Okullarında Öğrenim Gören Lise Öğrencilerinin Dini Tutum Ve İnsani Değer Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi-The Examination the Religious Attitude and Human Value Levels of High School Students Study in Turkish Schools Abroad in Terms of Various Variables". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 607-642.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.916032>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Yurt Dışındaki Türk Okullarında Öğrenim Gören Lise Öğrencilerinin Dini Tutum ve İnsani Değer Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi

Öz: Bu araştırmanın amacı, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak yurt dışında faaliyet gösteren Türk Okullarında öğrenim gören, Türk vatandaşı lise öğrencilerinin dini tutum ve insani değer düzeylerini çeşitli değişkenler açısından incelemektir. Araştırmanın örneklemini Viyana, Brüksel, Kuveyt, Batum, Bişkek, Bakü, Medine, Cidde ve Riyad'da bulunan Türk okullarında öğrenimine devam eden 927 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini "basit seçkisiz örneklem" yöntemi ile belirlenmiştir. Veriler araştırmacı tarafından hazırlanan "kişisel bilgi formu" ile Ok tarafından geliştirilen "dini tutum ölçeği" ve Dilmaç tarafından geliştirilen "insani değerler ölçeği" aracılığıyla toplanmıştır. Anketler 2018-2019 eğitim öğretim yılı ikinci dönemi içerisinde uygulanmıştır. Araştırmada "kişisel bilgi formu"nda yer verilen demografik değişkenler ile öğrencilerin "dini tutum ölçeği"nden ve "insani değerler ölçeği"nden aldıkları puanlar analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda katılımcıların dini tutum düzeyinin yaşanan bölgelere, okul türüne, anne-babanın dindarlık durumuna, öğrencinin din eğitimi aldığı kaynağa göre anlamlı olarak farklılaştığı; öğrencilerin insani değer düzeylerinin ise yaşadıkları bölgelere, okul türüne, anne-babanın dindarlık durumuna, öğrencilerin din eğitimi aldığı kaynağa göre anlamlı olarak farklılaştığı tespit edilmiştir. Yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutumları ile insani değer düzeyleri arasındaki ilişki regresyon analizi ile incelenmiş, dini tutumun, insani değerlerin anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: İnsani Değer, Dini Tutum, Değer Eğitimi, Yurt Dışı Eğitim, Yurt Dışı Türk Okulları.



The Examination the Religious Attitude and Human Value Levels of High School Students Study in Turkish Schools Abroad in Terms of Various Variables

Abstract: The purpose of this research is to examine the religious attitude and human value levels of Turkish citizen high school students studying in Turkish Schools operating abroad under the Ministry of National Education in terms of various variables. The sample of this search consists of 927 high school students studying in Turkish schools in Vienna, Brussels, Kuwait, Batumi, Bishkek, Baku, Medina, Jeddah and Riyadh. The sample of the study was determined by the method of "simple random sampling". The data were collected through "personal information form" prepared by the researcher, "religious attitude scale" developed by Ok, and "human values scale"

developed by Dilmaç. The surveys were conducted in the second semester of the 2018-2019 academic year. In the study, first of all, the distribution of the sample group was examined according to the demographic characteristics and information specified in the "personal information form". In the next step, personal information and the results obtained by analyzing the scores obtained by the students from the "religious attitude scale" and the "human values scale" were analyzed. As a result of this research, the level of religious attitude of the samples significantly differentiated by according to; the regions where students live, the type of school, the religiousness of the parents, the source where the students receive religious education; On the other hand human value levels of the samples significantly differentiated by according to; the regions where students live, the type of school, the religiousness of the parents, the source where the students receive religious education. The relationship between religious attitudes and human values of high school students studying at Turkish schools abroad was analyzed with regression analysis, and it has been determined that religious attitude was a significant predictor of human values.

Keywords: Human Values, Religious Attitude, Value Education, Overseas Education, Overseas Turkish Schools



Giriş

Her alanda yaşanan hızlı değişimler neticesinde gerçekteŐen kırdan kente ve ardından yurt dışına gÖç hadisesi Türk toplumunun geleneksel yapısını derinden etkilemiştir.¹ Bu uzun hikaye 1960'ların ilk yıllarında başlamıştır. Devletlerin karşılıklı anlaşmalarla baŐlattıkları bu süreç baŐlanğıta Almanya daha sonra diğer Avrupa Ölkeleri ve ilerleyen süreçte dünyanın diğer Ölkelerine yayılmıŐtır. İlk zamanlar misafir işçi konumunda olan gurbetçilerin zamanla bulunduğu Ölkede kalıŐ sürelerinin uzaması ve belirsiz olan geri dönüş zamanının daha da Ötelenmesi, aileleriyle birlikte yerleşik hayata geçmesine neden olmuştur. Günümüzdeki güncel verilere göre 170 Ölkede ortalama 6,5 milyon Türk vatandaşı yaşamaktadır.² Avrupa ve diğer Ölkelerde doğan, büyüyen ve sosyalitesini orada kazanan Türk çocuklarından bahisle 2. ve 3. kuşak gençler veya nesiller tanımlaması yapılmaktadır.

¹ Ünver Günay, "GÖç, Din Ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İŞçileri Örneği," *Bilimname: Düşünce Platformu* 3 (2003):63.

² "http://www.mfa.gov.tr/yurtdisinda-yasayan-turkler_.tr.mfa" (01 Eylül 2019).

Göçle birlikte yeni hayat tarzı, değer ve kültürel adaptasyon sorunları yaşayan gurbetçilerin gittikçe pekişen sorunları kronik hal almış; sosyo ekonomik rolleri, toplumsal statüleri, ailevi durumları, dışlanmışlık halleri, toplumun tepkileri ve kültürel aidiyet problemleri, dini hayatları ve pratikleri konusunda yaşadıkları sorunlar farklı tepkilere neden olmuştur.³ Göçün etkisiyle birlikte çok kültürlü toplumlarda yaşamak zorunda olan Türk gençleri daha birçok problemle karşı karşıya kalmaktadır. Yurt dışı, yeri geldiğinde gurbet, yeri geldiğinde göç edilen ülke bazen de yeni bir vatan olmakta, statü değiştiren Türk gençliği bu git gel arasında gerçek kimliğini gerçekleştirmekte zorluk yaşayabilmektedir. Avusturya, Belçika, Suudi Arabistan ve Türk Cumhuriyetlerinde yaşayan ve Türk okullarında öğrenim gören okullarda yaptığımız incelemelerde karma kültür ortamlarında yetişen Türk çocuklarının ve gençlerinin temel problem alanlarını ve alt başlıklarını belirlemek gerekmektedir.

610

OMÜİFD

Yurt dışındaki Türk gençlerinin kişiliğinin şekillenmesinde çok büyük öneme sahip olan 0-6 yaş aralığında okulların paralı olması, Türkçe konuşan öğretmen bulunmaması, bazı bölgelerde ekseriyetinin kiliseye bağlı faaliyet sürdürmesi nedeniyle okul öncesi eğitiminden mahrum kalması, göç amacının da para kazanmak eksenli olmasından dolayı ebeveynin çalışma mecburiyeti bulunduğundan çocukla ilgilenememeleri nedeniyle şahsiyetin şekillenmesindeki en bereketli dönem ihmal edilebilmektedir. Diğer öğrenim kademelerinde de benzer sorunlar yaşanmakta dolayısıyla özellikle genç birey, ahlaki eğitim konusunda yoksunluk yaşamaktadır. Eğitim tekamülen olgunlaşan bir süreç olduğundan birey, dini ve ahlaki eğitimini ergenlik öncesi dönemde yeterli bir şekilde aldığı takdirde, dini duygu ve düşüncelerde fazla bir sarsıntı olmayacak, ortaya çıkacak bir takım problemlerde yetişkinlerin yardımıyla çözüme kavuşturulabilecektir.⁴ Yurt dışındaki gençler eğitim başta olmak üzere dini, sosyal ve kültürel sorunlarını çözümleyebilmek için iyi organize olamamışlar dolayısıyla çok kültürlü ve çok dinli ortamda adaptasyon sorunu ile

³ Günay, "Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği.":63

⁴ Hasan Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2002):37.

karŐı karŐıya kalmıŐlardır. Tüm bunlara ek olarak yabancı dűŐmanlıĐı neticesinde yaŐadıĐı toplumun dıŐına itilme, genç ve ailesi arasındaki iletiŐimin kopması, son dönemde artış gűsteren iŐsizlik Türk gençlerini ahlaki buhrana, suça ve zararlı alıŐkanlıklara sevk etmektedir.

Var olan bu sorunların çűzűműne yűnelik Türkiye Cumhuriyeti Devleti, vatandaŐlarının eĐitim ihtiyaçlarını karŐılamak için çeŐitli eĐitim faaliyetleri yűrűtműŐtűr. Bu hizmetlerin en űnemlisi Yurt dıŐında okul açılmasıdır. Milli EĐitim BakanlıĐı yurt dıŐında yaŐayan iŐŐi çocuklarının daha iyi eĐitim alabilmeleri için uygun olan bűlgelerde Türk okulları açmıŐtır. Bu okullar yurt dıŐındaki Türk űĐrencilerinin eĐitim ihtiyaçlarını karŐılamanın yanı sıra Türk kűltűrűnűn aktarımı ve yaŐatılması, ahlaki deĐerlerin kazandırılması, űĐrencilerin dini eĐitimini daha gűvenilir kaynaktan alması hususlarında imkânlar sunmaktadır. Bu okulların ilki 1978 yılında Cidde'de açılmıŐtır. Gűnűműzde 16 ilkokul, 23 ortaokul, 27 lise, 2 Türkiye Türkçesi űĐretim Merkezi (TĐMER) olmak üzere toplam 68 eĐitim kurumunda 11.167 űĐrenci bulunmakta, 1.693 űĐretmen ve 91 okutman ile 49 űlkede eĐitim ve űĐretim hizmeti verilmektedir.⁵

Yurt dıŐındaki Türk okulları ile ilgili 1984 yılında Milli EĐitim Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından hazırlanan "Yurt DıŐındaki iŐŐi Çocuklarının Din EĐitimi ve Yurda DűnűŐlerinde KarŐılaŐabilecekleri Sıkıntılar ve Hal Çareleri" adlı rapor haricinde bilimsel çalıŐma bulunmamaktadır.⁶ Bu çalıŐmada ise eğitim ataŐelikleri ve műŐavirliklerinden derlenen istatistiki bilgiler yoruma tabi tutulmaksızın salt olarak verilmiŐtir. Yurt dıŐındaki Türkler ile ilgili Tosun⁷, Almanya'da yaŐayan Türklerin sosyal hayatlarında camilerin yeri ve űnemini, camilerde yetiŐkinlerin din eğitimini ve camilerde çocukların din eğitimini ele almıŐtır. űltanır⁸, yurt

⁵ T.C. Milli EĐitim BakanlıĐı, *2020 Yılı Bűtçe SunuŐu* (Ankara, 2020):17.

⁶ T.C. Milli EĐitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, *Yurt DıŐındaki iŐŐi Çocuklarının Din EĐitimi ve Yurda DűnűŐlerinde KarŐılaŐabilecekleri Sıkıntılar ve Hal Çareleri* (Ankara, 1984).

⁷ Cemal Tosun, *Din ve Kimlik: Almanya'da Bir Alan Araştırması* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996).

⁸ Emel űltanır, *YurtdıŐı YaŐantısı Geçiren Lise űĐrencilerinin DeĐerlerinin Bazı DeĐiŐkenlere Gűre İncelenmesi* (Doktora Tezi, Hacettepe űniversitesi, 1992).

dışı yaşantısı geçiren ve geçirmeyen öğrencilerin değer düzeylerini anket çalışması yöntemiyle araştırılmıştır. Aşıkoğlu⁹, Almanya'daki Türk çocuklarının din eğitimi problemlerini ele almış, din eğitiminin temel eğitimde öğrenim gören öğrencilerde ne düzeyde alındığı ve nasıl etkide bulunduğunu araştırmıştır. Tavukçuoğlu¹⁰, Belçika'da yaşayan Türk ailelerinin yapısını ve din eğitimsel yönünü incelemiştir. Altıntaş¹¹, Almanya Köln'de bulunan Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Türk İslam Birliğine (DİTİB) 1989-2003 yılları arasında sorulan fetvaları derleyerek incelemiş ve aynı bölgede yapılan anket çalışmasının sonuçlarını incelemiştir. Literatür taramasıyla, yurt dışında din eğitimi alanında yapılan araştırmaların genellikle Avrupa'daki belirli ülkelerde ve yaygın din eğitimi, yetişkin din eğitimi bağlamında yürütüldüğü, çoğu araştırmamanın cami eksenli hazırlandığı, yurt dışındaki okullar bağlamında özellikle de yurt dışındaki Türk okullarında araştırmaya yer verilmediği sonucuna varılmıştır. Bundan dolayı eksikliği görülen bu alanda araştırma yapmaya ihtiyaç duyulmuştur.

612

OMÜİFD

Kültürün, dinin ve değerlerin dinamik bir yönü de bulunmaktadır. Farklı kültürlerle etkileşim içindeki Türk gençleri "iki kültür arasında sıkışmış kurbanlar"¹² olarak yorumlamaktadırlar. Türk göçmenlerin aşmaları gereken en mühim sorun; Karpat'ın ifadesiyle, "kendi dinî ve kültürel kimliklerini yitirmeden muhafaza edebilmeleridir."¹³ Böyle bir arada kalmışlık hali yaşayan gençlerin dini tutum ve ahlaki değerlerini bu yönüyle incelemek gerekmektedir. Yurt dışında yaşayan gençlerin dini ve ahlaki değerlerden yoksun büyümesi ve yaşaması problem teşkil etmektedir. Bu problemin niteliğini tespit etmek için yapılmış çalışmaların sınırlı olması problemin çözümüne dair adımların atılmasını geciktirmiştir.

⁹ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

¹⁰ Mustafa Tavukçuoğlu, *Belçika'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi* (Konya: Mehir Vakfı, 2000).

¹¹ İsmail Altıntaş, *Diş-Göç ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008).

¹² Ayhan Kaya, "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları," *Göç Araştırmaları Dergisi* 1/5 (2015):42-43.

¹³ Kemal Karpat, "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914," *International Journal of Middle East Studies* 17/2 (1985):178

Bunun da ötesinde yurt dışında çok önemli eğitim, öğretim ve temsil vazifesi gören Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Türk okullarının varlığı çoğu kimse tarafından dahi bilinmemektedir. Daha da ilginç yapılan binlerce araştırmanın içerisinde bu konuya hiç deđinilmemiŐ olması alanyazında bir eksiklik olarak kalmıştır. Bu problemler eşliğinde birçok ülkeye göç etmiş ailelerin çocuklarına eğitim vermek üzere tesis edilmiş yapı olan Türk okullarını konu alan bir araştırma yapma mecburiyeti, Türk alanyazını açasından problemin çözümine dair adımlar atılması, yeni bakış açıları geliŐtirmesi ve bir anlamda okulların çıktılarını görmeye imkân verecek bir anlamda da ihtiyaçların belirlenmesine katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Araştırmanın problem cümlesi şöyledir: Yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum ve insani değer düzeyleri nedir? Dini tutum ve insani değer düzeyleri çeşitli değerkenlere göre farklılık göstermekte midir?

Bu temel problem çerçevesinde aŐađdaki alt problemlere cevap aranmıŐtır.

a. Yurt dışında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum ve insani değer düzeyleri yaşadıkları bölgeye göre farklılaŐmakta mıdır?

b. Yurt dışında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum ve insani değer düzeyleri öğrenim gördükleri okul türüne göre farklılaŐmakta mıdır?

c. Yurt dışında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum ve insani değer düzeyleri anne babalarının dindarlık düzeyine göre farklılaŐmakta mıdır?

d. Yurt dışında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum ve insani değer düzeyleri öğrencilerin din eğitimi aldığı kaynağa göre farklılaŐmakta mıdır?

e. Yurt dışında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum düzeyleri ile insani değer düzeyleri arasında ilişki var mıdır?

1. Araştırma Yöntemi

Bu araştırmada betimsel ve ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu modelde, bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için verilerin toplanmasını amaçlayan tarama (survey) araştırması yapılmaktadır.¹⁴ Geçmişte ya da günümüzde var olan bir durumu betimlemeyi amaçlayan tarama araştırması, araştırmacının herhangi bir şekilde birey ya da nesnelerin ait olduğu koşulları değiştirmedeği ve etkilemediği bir araştırma modelidir.¹⁵

Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Araştırmamızın evrenini, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören 2588 kız ve 1953 erkek olmak üzere 4541 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Bu öğrencilerden basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle 520 erkek, 407 kız olmak üzere 927 Türk uyruklu lise öğrencisi araştırmanın örnekleme olarak seçilmiştir. Örneklem evrenin yaklaşık %20'sini oluşturmuştur. Krejcie ve Daryle'in "Small Sample Techniques" en küçük örnekleme tespit etme tekniklerini belirlemek üzerinde yaptıkları çalışma neticesinde ortaya konulan veriler çalışmamızdaki örneklemin evreni mükemmel düzeyde temsil ettiği söylenebilir.¹⁶

Tablo 1. Öğrencilerin Kişisel Bilgilerine İlişkin Dağılım

Değişkenler	Gruplar	Örneklem (n)	Yüzde (%)
Bölge	Viyana	46	5,0
	Brüksel	95	10,0
	Kuveyt	31	3,3
	Batum	30	3,2

¹⁴Şener Büyüköztürk et al., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem (Ankara: Pegem, 2017):14.

¹⁵Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008):98.

¹⁶Robert V Krejcie - Daryle W Morgan, "Determining Sample Size for Research Activities," *Educational and Psychological Measurement* 30/3 (1970):608.

YURT DIŞINDAKİ TÜRK OKULLARINDA ÖĞRENİM GÖREN LİSE ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ TUTUM VE İNSANİ DEĞER DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

	Bişkek	41	4,4
	Bakü	226	24,3
	Riyad	21,6	20,3
	Medine	13,7	27,7
	Cidde	14.0	28,7
Okul Türü	Anadolu Lisesi	715	77,1
	İmam Hatip Lisesi	212	22,9
Anne Dindarlık Durumu	İlgili	724	78,1
	Biraz İlgili	182	19,6
	İlgisiz	21	2,3
Baba Dindarlık Durumu	İlgili	701	75,6
	Biraz İlgili	194	20,9
	İlgisiz	32	3,5
Öğrencinin Din Eğitimi Almasında En Etkili Faktör	1-Sadece DKAB dersi	59	6,3
	2-Seçmeli Dini Bilgiler Dersi	114	12,3
	3-Aile	258	27,8
	4-Dini kitap-Dergi, İnternet-Radyo-Televizyon	71	7,6
	5-Cami ve Kuran kursları	166	18
	6-Hepsi	259	28
	Toplam	927	100

615

OMÜİFD

Araştırmada çok daha az insan kaynağının ve maddi kaynakların kullanımı, verilerin kısa sürede toplanabilmesi gibi avantaj sağlaması¹⁷ ve aynı koşullarda sayım ile elde edilecek bilgilerin doğruluk derecesinin, örnekleme hatası nedeniyle örneklemeden elde edilecek bilgilerden daha yüksek olması¹⁸ nedeniyle “basit seçkisiz örnekleme (simple random sampling)” yöntemi kullanılmıştır.

Uygulama

Anketler öğrencilere dağıtıldıktan sonra ön bilgilendirme ve ihtiyaç duyulan yerde gerekli açıklamalar yapılmıştır. Ankete verilen cevapların akademik çalışma için kullanılacağı ve gizliliğe riayet edileceği bilgisi verilmiştir. Araştırma gönüllülük esasına göre uygulanmıştır. Araştırmamızda kullandığımız kişisel bilgi formu ve anketlerin uygulaması için ilgili kurumlardan gerekli izinler ve etik kurulu onayı alınmıştır. Anket yaklaşık 20 dakika sürmüştür. Soruların yanıtlanma ve geri dönüş oranı ortalama %90 olmuştur.

616
OMÜİFD

1.3. Veri Toplama Araçları

1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum ve ahlaki değer düzeyleri arasında ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen bağımsız değişkenler soru şeklinde forma adapte edilerek oluşturulmuştur. Form hazırlanırken konu ile ilgili olabileceği düşünülen yayın ve araştırmalar incelenmiş, son hali verilmeden önce bu alandaki uzmanların görüşüne başvurulmuştur.

¹⁷ Büyüköztürk et al., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*:81.

¹⁸ Necati İşcil, *Örnekleme Yöntemleri* (Ankara: İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, 1977):47.

1.3.2. Dini Tutum Ölçeği

Araştırmada katılımcıların dini tutum düzeylerinin belirlenmesi için Ok (2011)¹⁹ tarafından geliştirilen “Ok-Dini Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçeğin temel bileşenler faktör analizi sonucu (döndürölmemiş) madde 1. Faktör yükleri 0,40 ile 0,87 arasında değer almıştır. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans %86 olarak bulunmuştur. Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı 0,90 bulunmuştur. Bu çalışmada ise ölçeğin tümü için Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,81 olarak bulunmuştur.

1.3.3. İnsani Değerler Ölçeği

Araştırmada katılımcıların insani değer düzeyinin belirlenmesi için Dilmaç (2007)²⁰ tarafından geliştirilen “İnsani Değerler Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçeğin temel bileşenler (döndürölmemiş) faktör analizi sonucu bulunan maddelerin 1. faktör yük değerleri 0,36 ile 0,83 arasında değer almıştır. Ölçeğin açıkladığı varyans %34,48 olarak bulunmuştur.²¹ Cronbach Alpha'nın iç tutarlılık katsayısı 0,92, test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0,87 olarak²² bulunmuştur. Bu çalışmada ise ölçeğin tümü için Cronbach Alpha'nın iç tutarlılık katsayısı 0,84 olarak bulunmuştur.

1.4. Verilerinin Analizi

Araştırmanın nicel verileri SPSS 22.0 (Statistical Package For The Social Sciences) istatistik programıyla analiz edilmiştir. Veri toplama araçlarından elde edilen verilerin çarpıklık basıklık katsayılarının +1 ve -1 aralığında, Kolmogorov-Smirnov anlamlılık seviyesinin ,006 olduğu ($p>0,05$), testlerin normal dağılım gösterdiği ve varyanslarının eşit olduğu anlaşıldığından, verilerin analizinde parametrik testlerin kullanılmasına karar

¹⁹ Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması,” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011):537.

²⁰ Bülent Dilmaç, *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması* (Selçuk Üniversitesi, 2007):68.

²¹ Dilmaç, *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması*:71.

²² Dilmaç, *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması*:68.

verilmiştir. Verilerin analizinde parametrik testlerden t-testi, ANOVA, korelasyon ve regresyon analizi kullanılmıştır.

Öğrencilerin dini tutum puanları ile insani değer puanları arasındaki ilişkinin incelenmesi için Pearson Korelasyon Katsayısı Tekniğinden yararlanılmıştır. Dini Tutum Ölçeğinden alınan toplam puanların İnsani Değer Ölçeğinden aldıkları puanları yordayıp yordamadığını belirlemek için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde, cevabı aranan problemlere ilişkin bulguların istatistiki analizleri ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bu çerçevede birinci alt başlıkta öğrencilerin dini tutum puanlarına ilişkin bulgular, ikinci alt başlıkta öğrencilerin insani değer puanlarına ilişkin bulgular, üçüncü alt başlıkta ise dini tutum düzeyi ile insani değer düzeyi ilişkisine dair bulgular yer almaktadır.

2.1. Öğrencilerin Dini Tutum Düzeylerine İlişkin Bulgular

Bu bölümde örneklemin dini tutum ölçeğinden aldığı puanlara ve istatistiksel analiz doğrultusunda elde edilen sonuçlara dair yorumlamalara yer verilmiştir. Ölçekten alınacak puanın yükselmesi, dini tutuma sahip olma düzeyinin artması anlamına gelirken; alınan puanın düşüklüğü ise dini tutuma sahip olma düzeyinin düşmesi olarak yorumlanmaktadır.²³

2.1.1. Ükelere Göre Öğrencilerin Dini Tutum Düzeyleri

Tablo 2. Ükelere Göre Öğrencilerin Dini Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra	Bölge	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	Viyana	46	29,00	3,22	.	-	*	*	-	*	*	-	*
2	Brüksel	95	28,10	3,73	-	.	*	*	-	*	*	-	*

²³Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması": 547

Sıra	Bölge	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	Viyana	46	29,00	3,22	.	-	*	*	-	*	*	-	*
3	Kuveyt	31	22,77	5,88	*	*	.	-	*	-	*	*	*
4	Batum	30	24,60	4,70	*	*	-	.	-	-	-	*	-
5	Bişkek	41	26,70	3,42	-	-	*	-	.	-	-	-	-
6	Bakü	226	24,75	4,58	*	*	-	-	-	.	*	*	-
7	Riyad	201	26,35	4,03	*	*	*	-	-	*	.	-	-
8	Medine	127	27,70	3,88	-	-	*	*	-	*	-	.	-
9	Cidde	130	26,13	3,93	*	*	*	-	-	-	-	-	.
Toplam		927	26,26	4,37									
Sd= 8/918		F=13,872	p=0,000	p<0,05	Önemli								

Tabloya göre yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin yaşadıkları bölgelere göre dini tutum puan ortalamaları ($\bar{X} = 22,77$) ile ($\bar{X} = 29,00$) arasında değişmektedir.

Ankete katılan öğrencilerin ülkelere göre dini tutum puan ortalamaları arasındaki fark, varyans analizi sonucu ($p < 0,05$) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Puanların dağılımına ilişkin grup varyanslarının eşit olmadığından farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu anlamak amacıyla da Dunnett's C testi yapılmıştır.

Öğrencilerin yaşadıkları bölgelere göre dini tutum puanlarında oluşan farkların aşağıda belirtildiği şekilde olduğu görülmüştür.

Viyana ve Brüksel'de bulunan Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puan ortalamalarının, Kuveyt, Batum, Bakü, Riyad, Cidde'de öğrenim gören lise öğrencilerine göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Viyana, Brüksel, Bişkek, Riyad, Medine,

Cidde’de öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalamasının Kuveyt’teki öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Batum’da bulunan Batum Türk Çok Programlı Anadolu Lisesi öğrencilerinin dini tutum puan ortalamasıyla Viyana, Brüksel ve Medine’de öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı olduğu, Batum’daki öğrencilerin dini tutum puanının daha düşük olduğu görülmüştür. Bişkek’te bulunan Kırgız Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin dini tutum puan ortalamasıyla Kuveyt’te öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı olduğu, Bişkek’te öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanının daha yüksek olduğu görülmüştür. Bakü’de bulunan Bakü Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin dini tutum puan ortalamasıyla Viyana, Brüksel, Riyad, Medine’de öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı olduğu, Bakü’de öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanının daha düşük olduğu görülmüştür. Riyad’da bulunan Riyad Uluslararası Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin dini tutum puan ortalamasıyla Viyana, Brüksel, Kuveyt ve Bakü’de öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı olduğu, Viyana ve Brüksel’de öğrenim gören öğrencilerle karşılaştırıldığında, Riyad’da öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanının daha düşük olduğu; Kuveyt ve Bakü’de öğrenim gören lise öğrencilerin dini tutum puan ortalamasına göre karşılaştırıldığında, Riyad’da öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanının daha yüksek olduğu görülmüştür. Medine’de bulunan Medine Uluslararası Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin dini tutum puan ortalamasıyla Kuveyt, Batum ve Bakü’de öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı olduğu, Medine’de öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanının daha yüksek olduğu görülmüştür. Cidde’de bulunan Cidde Uluslararası Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin dini tutum puan ortalamasıyla Viyana, Brüksel ve Kuveyt’te öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı olduğu, Viyana, Brüksel’de öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanının daha yüksek ol-

duğu, Kuveyt'te öğrenim gören öğrencileri dini tutum puanının daha düşük olduğu görölmüştür.

Yurt dışında bazı bölgelerdeki dini tutum farklılıklarının temelinde Sünni, Şii, Alevi vs. gibi İslâmi temele ait tanımlamalar bulunmaktadır. Bu tanımlamalar dinsel görüş farklılıklarının bambaşka çeşitlilik alanıdır.²⁴ Dini tutum puan ortalamalarının ülkeler arasındaki anlamlı farklılıklarının ardında önemli pedagojik ve sosyolojik gerçeklikler barınmaktadır. Göçmenler göç ettikleri bölgelere hiç şüphesiz terkilerindeki dini değerleri de taşımışlar ve götördükleriyle orada çevrelerinde bulduklarını şekillendirmişlerdir. Yurt dışındaki Türk okulları öğrencilerin belirli bir ortalamaya sahip olacakları düzeyde dini bilgi ve bunu tutuma dönüştürecekleri bir ortam sunmaktadır. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal faaliyetlerinin o bölgede yerleşmiş olması da öğrencilerin dini tutum düzeyinde önemli etkenler arasında olduğu değerlendirilebilir.

2.1.2. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Dini Tutum Düzeyleri

Tablo 3. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Dini Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Lise Türü	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Anadolu Lisesi	715	25,69	4,42	925	7,48	p=0,000
İmam Hatip Lisesi	212	28,18	3,59			p<0,05 Önemli

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin okul türüne göre dini tutum puan ortalamaları Anadolu Lisesi (\bar{X} =25,69), İmam Hatip Lisesi (\bar{X} =28,18) olarak tespit edilmiştir.

Buna göre okul türüne göre dini tutum puan ortalamaları üzerine yapılan t-testi, ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğunu (p<0.05) göster-

²⁴Subaşı, "Fransa'da Türkler: Din Eksenli Kimlik ve Bütünleşme Sorunları":7

miştir. Yapılan t-testi sonucunda İmam Hatip Lisesine devam eden öğrencilerin dini tutum puan ortalamalarının ($\bar{X}=28,1887$), Anadolu Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanlarının ortalamalarına ($\bar{X}=25,6993$) göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu sonuç, İmam Hatip Liselerinde görülen eğitimin içeriği ve ayrıca bu okullarda verilen kültürün bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Baytemur²⁵, Gürsu²⁶, Kalgı²⁷, Kula²⁸, Onay²⁹ çalışmalarında İmam Hatip Liselerindeki öğrencilerin dindarlık düzeyinin diğer liselerdeki öğrencilere göre yüksek olduğunu tespit etmişlerdir.

Okul türü beraberinde arkadaş ve akran gruplarının da farklılaşmasını getirmektedir. Okul arkadaşlarının veya akran gruplarının, öğrencilerin her türlü tutum ve davranışlarının şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır.³⁰ Birçok araştırmacı çalışmalarında okul türüne göre öğrencilerin dindarlık düzeyinde anlamlı farklılaşma olduğunu tespit ederek verilerimizi desteklediği görülmektedir.

622

OMÜİFD

2.1.3. Anne ve Babanın Dindarlık Durumuna Göre Öğrencilerin Dini Tutum Düzeyleri

Tablo 4. Annenin Dindarlık Durumuna Göre Öğrencilerin Dini Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra	Annenin Dindarlık Durumu	N	\bar{X}	S	1	2	3
------	--------------------------	---	-----------	---	---	---	---

²⁵ Kevser Baytemur, *Lise Gençliğinde Allah İnancının Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler* (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2020).

²⁶ Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Selçuk Üniversitesi, 2011):175

²⁷ Mehmet Kalgı, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)* (Çukurova Üniversitesi, 2020):58

²⁸ Naci Kula, *Kimlik ve Din* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001):86

²⁹ Ahmet Onay, "Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları," *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003):183

³⁰ Aysel Aziz, *Toplumsallaşma ve Kitle İletişim* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Basımevi, 1983),18-19.

	Dine karşı ilgili	724	26,88	4,11	.	*	*
	Dine karşı biraz ilgili	182	24,24	4,65	*	.	-
	Dine karşı ilgisiz	21	22,66	3,81	*	-	.
	Toplam	927	26,26	4,37			
Sd= 2/924 F=36,141 p=0,000 p<0,05 Önemli							

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin annelerinin dindarlık seviyesine göre dini tutum puan ortalamaları $\bar{X}=22,66$ ile $\bar{X}=26,88$ arasında değişmektedir.

Annenin dindarlık durumuna göre yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ($p<0.05$) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve annesini dindar olarak gören öğrencilerin dini tutum puan ortalamasına göre annesini dine karşı biraz ilgili ve ilgisiz olarak tanımlayan öğrencilerin ortalaması arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür.

Tablo 5. Babanın Dindarlık Durumuna Göre Öğrencilerin Dini Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra	Babanın Dindarlık Durumu	N	\bar{X}	S	1	2	3
1	Dine karşı ilgili	701	26,89	4,13	-	*	*
2	Dine karşı biraz ilgili	194	24,32	4,40	*	-	-
3	Dine karşı ilgisiz	32	24,31	5,38	*	-	-
Toplam		927	26,26	4,37			
Sd= 2/924 F=31,450 p=,000 p<0,05 Önemli							

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin babalarının dindarlık seviyesine göre dini tutum puan ortalamaları $\bar{X}=24,31$ ile $\bar{X}=26,89$ arasında değişmektedir.

Babanın dindarlık seviyesine göre yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalamaları arasındaki fark varyans analizi sonucu ($p<0.05$) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve babasını dine karşı ilgili gören öğrencilerin dini tutum puan ortalamasının babasını dine karşı biraz ilgili ve ilgisiz olarak tanımlayan öğrencilerin ortalamasından daha yüksek olduğu görülmüştür.

Arslan³¹, Atalay³², Baytemur³³, Çetin³⁴ Kaya³⁵, Kimter³⁶ Kılavuz³⁷, Tavukçuoğlu³⁸anne baba dindarlık düzeyiyle çocuklarının dindarlığı arasında pozitif yönlü ilişki bulunduğunu tespit etmişlerdir.

624
OMÜİFD

Dini yönelim sürecinde duygu bağlılığı etkili bir unsurdur. Çünkü din de kuvvetli duygusal unsurlara sahiptir. Anne babayı model alan, özdeşim kuran, birlikte vakit geçiren çocuk anne babanın dindarlık tutumundan da bire bir etkilenmektedir. Bu sonuç da anne-baba dindarlık düzeyinin genç üzerinde etki edecek faktörlerden biri olduğunu göstermektedir.

³¹ Mustafa Arslan, "Türk Genç Ergenleri Arasında Dini Toplumsallaşma ve Temel Etkenleri: Uygulamalı Bir Araştırma.," *Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/31 (2006):241

³² Atalay, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)*:232

³³ Baytemur, *Lise Gençliğinde Allah İnançının Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler*:75

³⁴ Arife Çetin, *Ergenlerde Sosyalleşme, Akran İlişkileri ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019):.88,97.

³⁵ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*:234

³⁶ Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Uludağ Üniversitesi, 2008):22

³⁷ Mehmet Akif Kılavuz, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005):43

³⁸ Mustafa Tavukçuoğlu, "Avrupalı Türk Gençlerinin Kültürel Kimlik Problemlerinden Din Olgusu Üzerine," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000):41

2.1.4. Öğrencinin Din Eğitimi Aldığı Kaynağa Göre Öğrencinin Dini Tutum Düzeyleri

Tablo 6. Öğrencinin Din Eğitimi Aldığı Kaynağa Göre Öğrencilerin Dini Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra No	Öğrencinin Din Eğitimi Aldığı Kaynak	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5	6
1	Sadece DKAB Dersi	59	23,20	4,74	.	-	*	*	*	*
2	Seçmeli Din Eğitimi Dersleri	114	23,32	3,73	-	.	*	*	*	*
3	Aile	258	27,28	3,72	*	*	.	*	-	-
4	Dini Kitap-Dergi- İnternet-Radyo-Televizyon	71	21,60	3,64	*	*	*	.	*	*
5	Cami ve Kuran Kursları	166	27,28	4,20	*	*	-	*	.	-
6	Hepsi	259	27,87	3,55	*	*	-	*	-	.
	Toplam	927	26,26	4,37						
Sd= 5/921 F=56,990 p=0,000 p<0,05 Önemli										

625

OMÜİFD

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin din eğitimi almasında en etkili faktöre göre öğrencinin dini tutum ortalamaları, $\bar{X} = 21,60$ ile $\bar{X} = 27,87$ arasında değişmektedir.

Öğrencilerin din eğitimi aldığı kaynağa göre yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum puan ortalamaları arasındaki fark varyans analizi sonucu ($p < 0,05$) düzeyinde anlamlı görölmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmıştır. Test sonucu öğrencilerin din eğitimi aldığı kaynağa göre dini tutum düzeyleri arasında farklılaşma olduğu görölmüştür.

Dini eğitim aldığı kaynağı “Sadece DKAB Dersi”, “Seçmeli Dini Bilgiler Dersi” ve “Dini Kitap-Dergi, İnternet-Radyo-Televizyon” olarak belirten öğrencilerin dini tutum puanı daha düşük; “Aile”, “Cami ve Kuran Kursları” ve “Hepsi” diyen öğrencilerin dini tutum puanı daha yüksek olarak bulunduğu görülmüştür.

Dini tutum ve davranışların en önemli boyutunu dini bilgi oluşturmaktadır. Bireyin formal ve informal eğitim süreçlerinde edinmiş olduğu dini bilgiler, dini tutum ve davranışlarını oluşturmaktadır. Kişinin sahip olduğu dini bilginin mahiyeti, onun dini tutum ve davranışlarının olumlu veya olumsuz yönde gelişmesine etki etmektedir. Kişinin dini bilgileri ne kadar yeterli ve gerçek bilgilere dayalı olursa, dini tutumu da o derecede gerçekçi ve sağlam olacaktır.³⁹ Apaydın (2001)⁴⁰, çalışmasında din eğitimi sadece DKAB dersinde aldıklarını söyleyen öğrencilerin en düşük dini tutum puanına sahip olduğunu ifade ederken; Bayyığıt⁴¹, Kimter⁴², Çetin⁴³, Kılavuz⁴⁴, Gürsu⁴⁵ aileninin; Güllü⁴⁶ ve Coştu⁴⁷ cami ve Kur’an kurslarının bireyin dini tutumuna etki eden önemli kurumlar olduğunu belirtmişlerdir.

Okulda DKAB ve seçmeli dersler aracılığıyla dini tutum seviyesini temellendiren öğrencinin, din eğitimi aldığı kaynağı çeşitlendirmesinin dini tutum puanını arttırdığı, buna ek olarak aile, cami ve Kur’an kurslarının dini tutumu güçlendirmede önemli rol oynadığı görülmektedir.

³⁹ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*:46

⁴⁰ Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*:180

⁴¹ Mehmet Bayyığıt, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989).

⁴² Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*:217

⁴³ Çetin, *Ergenlerde Sosyalleşme, Akran İlişkileri ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*:95

⁴⁴ Mehmet Akif Kılavuz, *Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi, İHL ve GL Öğrencileri Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1993).

⁴⁵ Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*.

⁴⁶ İsmail Güllü, *Almanya'daki III. Kuşak Türk Gençlerinin Dini Tutum ve Davranışları -Köln Örneği-* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003).

⁴⁷ Yakup Coştu, *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2009):188-190

2.2. Öğrencilerin İnsani Değer Puanlarına İlişkin Bulgular

Bu bölümde örneklemin insani değerler ölçeğinden aldığı puanlara ve istatistiksel analiz doğrultusunda elde edilen sonuçlara dair yorumlamalara yer verilecektir. Puanlara ait artma ve azalma örneklemin insani değerlere daha fazla sahip olduğunu ya da olmadığını göstermektedir.⁴⁸

2.2.1. Ülkelere Göre Öğrencilerin İnsani Değer İlişkisi

Tablo 7. Ülkelere Göre Öğrencilerin İnsani Değer Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra	Bölge	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	Viyana	46	164,60	14,34	.	*	*	*	*	*	*	*	*
2	Brüksel	95	159,22	15,59	*	.	-	*	-	*	-	-	-
3	Kuveyt	31	156,06	23,23	*	-	.	-	-	-	-	-	-
4	Batum	30	151,10	20,07	*	*	-	.	-	-	-	*	-
5	Bişkek	41	156,85	18,55	*	-	-	-	.	-	-	-	-
6	Bakü	226	153,55	16,18	*	*	-	-	-	.	-	*	-
7	Riyad	201	156,28	17,88	*	-	-	-	-	-	.	-	-
8	Medine	127	158,11	15,89	*	-	-	*	-	*	-	.	-
9	Cidde	130	154,78	19,15	*	-	-	-	-	-	-	-	.
	Toplam	927	156,22	17,48									

Sd= 8/918 F=3,00 p=0,003 p<0,05 Önemli

⁴⁸ Dilmaç, Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması:68

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin yaşadıkları bölgelere göre insani değer puan ortalamaları, Viyana'da $\bar{X} = 151,10$ ile $\bar{X} = 164,60$ arasında değişmektedir.

Ankete katılan öğrencilerin ülkelere göre insani değer puan ortalamaları arasındaki fark, varyans analizi sonucu ($p < 0.05$) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu anlamak amacıyla da LSD testi yapılmıştır. Test sonucu yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören öğrencilerin yaşadıkları bölgelere göre insani değer düzeyleri arasında farklılaşma olduğu görülmüştür.

Öğrencilerin yaşadıkları bölgelere göre insani değer düzeylerinde oluşan farkların aşağıda belirtildiği şekilde olduğu görülmüştür.

Viyana'da bulunan Viyana Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören gençlerin insani değer puan ortalamasının yüksek olduğu ve Brüksel, Kuveyt, Batum, Bişkek, Bakü, Riyad, Medine, Cidde'de öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı olduğu, Viyana'da öğrenim gören öğrencilerin insani değer puanlarının daha yüksek olduğu görülmüştür. Brüksel'de bulunan Brüksel Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin insani değer puan ortalamasının yüksek olduğu, Batum ve Bakü'de öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasındaki farkın Brüksel'deki öğrenciler lehine anlamlı görüldüğü diğer bölge öğrencileriyle farklılık arz etmediği ortaya çıkmıştır. Kuveyt'te bulunan Kuveyt Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin insani değer puan ortalamasının, Viyana'da öğrenim gören lise öğrencilerinin puan ortalaması arasındaki fark Viyana'da öğrenim gören lise öğrencilerinin lehine anlamlı bulunduğu, diğer bölgedeki öğrencilerin insani değer puanlarıyla arasında herhangi anlamlı farkın olmadığı tespit edilmiştir. Batum'da bulunan Batum Türk Çok Programlı Anadolu Lisesi öğrencilerinin insani değer puan ortalamasının diğer bölgelere göre oldukça düşük olduğu ($\bar{X} = 151,10$), Viyana, Brüksel ve Medine'de öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalamasına göre Batum'daki öğrencilerin insani değer puanlarının

daha düşük olduğu görölmüştür. Bişkek'te bulunan Kırgız Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin insani değer puan ortalaması ile Viyana'da öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı bulunduğu, Bişkek'teki öğrencilerin insani değer puanının daha düşük olduğu, diğer bölgedeki öğrencilerin insani değer puanlarıyla arasında anlamlı bir farkın bulunmadığı görölmüştür. Bakü'de bulunan Bakü Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin insani değer puan ortalamasıyla Viyana, Brüksel, Medine'de öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasında anlamlı fark olduğu, Bakü'deki öğrencilerin insani değer puanlarının daha düşük olduğu, diğer bölgedeki öğrencilerin insani değer puanlarıyla arasında anlamlı bir farkın olmadığı görölmüştür. Riyad'da bulunan Riyad Uluslararası Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin insani değer puan ortalamasıyla Viyana'da öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı bulunduğu, Riyad'daki öğrencilerin insani değer puanının daha düşük olduğu, diğer bölgedeki öğrencilerin insani değer puanlarıyla arasında anlamlı bir farkın olmadığı görölmüştür. Medine'de bulunan Medine Uluslararası Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin insani değer puan ortalamasıyla Viyana'da öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı bulunduğu Medine'deki öğrencilerin insani değer puanlarının daha düşük olduğu; Medine'deki öğrenciler ile Batum ve Bakü'de öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasındaki farkın Medine'deki öğrenciler lehine anlamlı olduğu görölmüştür. Cidde'de bulunan Cidde Uluslararası Türk Anadolu Lisesi öğrencilerinin insani değer puan ortalamasıyla Viyana'da öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalaması arasındaki farkın anlamlı bulunduğu, Cidde'de öğrenim gören öğrencilerin insani değer puanının daha düşük olduğu görölmüştür. Cidde'de öğrenim gören öğrencilerin insani değer puanı ile diğer bölgelerdeki öğrencilerin insani değer puanları arasında anlamlı farkın olmadığı görölmüştür.

Çiftçi⁴⁹ ve Özense⁵⁰ Türk gençlerinin değerlerini incelediği araştırmasında bölgelere göre değerlerin farklılık gösterdiğini belirtmişlerdir.

Özellikle Avrupa ülkelerinde insani değer düzeyinin yüksek bulunmasının en önemli sebebinin farklı din ve kültürde, çocuklarını kaybetme refleksiyle hareket eden ailelerin, çocukların dini ve ahlaki eğitimleri konusunda daha hassas davranmaları, bu bölgelerde din eğitimi veren kurum ve kaynakların daha etkili olmasından kaynaklandığını düşünebiliriz.

2.2.2. Okul Türüne Göre Öğrencilerin İnsani Değer Düzeyleri

Tablo 8. Okul Türüne Göre Öğrencilerin İnsani Değer Puanlarının İstatistiksel Analizi

Okul Türü	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Anadolu Lisesi	715	155,44	17,76	925	2,51	p=0,00
İmam Hatip Lisesi	212	158,86	16,25			p<0,05 Önemli

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin okul türüne göre insani değer puan ortalamaları Anadolu Lisesi ($\bar{X} = 155,44$), İmam Hatip Lisesi ($\bar{X} = 158,86$) olarak tespit edilmiştir.

Buna göre okul türüne göre insani değer puan ortalamaları üzerine yapılan t-testi, ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğunu ($p < 0,05$) göstermiştir. Yapılan t-testi sonucunda İmam Hatip Lisesine devam eden öğrencilerin insani değer puan ortalamalarının ($\bar{X} = 28,1887$), Anadolu Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin insani değer puan ortalamalarına ($\bar{X} = 25,6993$) göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

⁴⁹ Çiftçi, *Almanya ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması*:179.

⁵⁰ Ertan Özense, *Türk Gençliğinin Değerleri (Liseli Gençlik Üzerine Bir Araştırma)* (Sakarya Üniversitesi, 2004):94,106.

Acuner⁵¹, Bayraktar⁵², Özense⁵³, Őengün⁵⁴ İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ahlaki değer puanlarının diğer liselerde öğrenim gören öğrencilere göre yüksek olduğunu tespit etmişlerdir.

Bu sonuç, İmam Hatip Liselerinde görölen eğitimin içeriği, veli kitlesinin bu eğitim türü ve okul türünü benimsemiş muhafazakâr yapıda olması ve bu okullarda verilen kültürün bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

2.2.3. Anne ve Babanın Dindarlık Durumuna Göre Öğrencilerin İnsani Değer Düzeyleri

Tablo 9. Annenin Dindarlık Durumuna Göre Öğrencilerin İnsani Değer Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra	Annenin Dindarlık Durumu	N	\bar{X}	S	1	2	3
	Dine karşı ilgili	724	156,95	16,98	.	-	*
	Dine karşı biraz ilgili	182	154,33	18,96	-	.	-
	Dine karşı ilgisiz	21	147,42	18,34	*	-	.
	Toplam	927	156,22	17,48			

Sd= 2/924 F=4,38 p=0,013 p<0,05 Önemli

631
OMÜİFD

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin annelerinin dindarlık durumuna göre insani değer puan ortalamaları $\bar{X}=147,42$ ile $\bar{X}=156,95$ arasında değişmektedir.

Annenin dindarlık durumuna göre yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalamaları arasın-

⁵¹ Hacı Yusuf Acuner, *14–18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2004):84

⁵² Güllü Manolya Bayraktar, *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve Dkab Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2019):97

⁵³ Özense, *Türk Gençliğinin Değerleri (Liseli Gençlik Üzerine Bir Araştırma)*:93

⁵⁴ Mustafa Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel DeđerŐkenler AÇısından İncelenmesi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2008):131

daki fark varyans analizi sonucu ($p < 0.05$) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve annesini dindar olarak gören öğrencilerin insani değer puan ortalamasına göre annesini dine karşı ilgisiz olarak tanımlayan öğrencilerin ortalaması arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür.

Tablo 10. Babanın Dindarlık Durumuna Göre Öğrencilerin İnsani Değer Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra	Babanın Dindarlık Durumu	N	\bar{X}	S	1	2	3
1.	Dine karşı ilgili	701	157,32	17,07	.	*	*
2.	Dine karşı biraz ilgili	194	153,89	18,29	*	.	*
3.	Dine karşı ilgisiz	32	146,34	17,28	*	*	.
	Toplam	927	156,22	17,48			
Sd= 2/924 F=8,347 p=0,000 p<0,05 Önemli							

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin babalarının dindarlık durumuna göre insani değer puan ortalamaları $\bar{X}=146,34$ ile $\bar{X}=157,32$ arasında değişmektedir.

Babanın dindarlık durumuna göre yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalamaları arasındaki fark varyans analizi sonucu ($p < 0.05$) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmıştır. Babasını dindar olarak gören öğrencilerin insani değer puan ortalamasına göre babasını dine karşı biraz ilgili ve ilgisiz olarak tanımlayan öğrencilerin değer puanı ortalaması arasında anlamlı bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Babalarının dine karşı ilgi düzeyi yükseldikçe öğrencilerin insani değer puan ortalamalarının da yükseldiği görülmüştür.

Yılmaz⁵⁵, Acuner⁵⁶, Güneő⁵⁷, Çelenk⁵⁸ anne baba dindarlık düzeyine göre çocukların değer düzeylerinin olumlu düzeyde farklılaőtını belirtmişlerdir.

Çocuğun ilk dini değerleri aldığı, dini ve ahlaki kimliğini kazandığı yer aile, örnek őahsiyetler ise anne ve babasıdır. Çocuğun dini tutumu, ahlaki değerleri üzerinde nasıl etkiliyse, anne babasının dini algılaması, yaŐayıŐı da çocuklar üzerinde etkili olmaktadır. Bundan dolayı anne babanın dindarlık düzeyi çocuğun insani değerleri üzerinde etkili olduğu ifade edilebilir.

2.2.4. Öğrencinin Din Eğitimi Aldığı Kaynaklara Göre Öğrencinin İnsani Değer Düzeyleri

Tablo 11. Öğrencinin Din Eğitimi Aldığı Kaynaklara Göre Öğrencinin İnsani Değer Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sıra No	Öğrencinin Din Eğitimi Aldığı Kaynak	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5	6
1	Sadece DKAB Dersi	59	151,42	21,44	.	-	*	-	-	*
2	Seçmeli Din Eğitimi Dersleri	114	153,42	16,92	-	.	*	-	-	*
3	Aile	258	157,48	15,91	*	*	.	*	-	-
4	Dini Kitap-Dergi- İnternet-Radyo-Televizyon	71	152,39	18,92	-	-	*	.	-	*
5	Cami ve Kuran Kursları	166	155,80	18,70	-	-	-	-	.	-

⁵⁵ Macid Yılmaz, *Ergenlerde şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü* (Atatürk Üniversitesi, 2010):119

⁵⁶ Acuner, *14–18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*.

⁵⁷ Güneş, *Lise Öğrencilerinin şiddet ve Değer Eğilimlerinin Bazı Deđerőkenler Açısından İncelenmesi (Rize İli Örneği)*:180

⁵⁸ şule Kurt Çelenk, *Çocuklara Dini Alışkanlıkların Kazandırılmasında Aile, Okul ve Çevrenin Etkisi* (Cumhuriyet Üniversitesi, 2004):151

Sıra No	Öğrencinin Din Eğitimi Aldığı Kaynak	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5	6
1	Sadece DKAB Dersi	59	151,42	21,44	.	-	*	-	-	*
6	Hepsi	259	158,75	16,58	*	*	-	*	-	.
	Toplam	927	156,26	17,49						
Sd= 5/921 F=3,570 p=0,003 p<0,05 Önemli										

Tabloya göre, yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin din eğitimi aldıkları kaynaklara göre insani değer puan ortalamaları $\bar{X} = 151,42$ ile $\bar{X} = 158,75$ arasında değişmektedir.

Din eğitimi aldığı kaynaklara göre yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin insani değer puan ortalamaları arasındaki fark varyans analizi sonucu ($p < 0.05$) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve öğrencinin din eğitimi aldığı kaynaklara göre insani değer puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür.

Çocuğa verilen din eğitiminin doğru kaynaktan ve mecradan aktarılması önem arz etmektedir. Özcan⁵⁹, Şengün⁶⁰, DKAB dersinin; Cebeci⁶¹, Kılavuz⁶² ailenin; Demirci⁶³, Sevinç⁶⁴ cami ve Kur'an kurslarının öğrenci-

⁵⁹ Raif Özcan, *İlköğretim Din Kültürü, ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Davranışların. "Gerçekleşme Düzeylerini Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörlerin İncelenmesi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2006):114

⁶⁰ Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*:159

⁶¹ Aylin Cebeci, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Ahlâki Değerlerin Eğitimi ve Öğretimi* (Uludağ Üniversitesi, 2005):64,73

⁶² Kılavuz, *Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi, İHL ve GL Öğrencileri Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma*:89

⁶³ Emine Demirci, *Ahlâki Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki, , Yayınlanmamış* (Uludağ Üniversitesi, 2014):95

⁶⁴ İrfan Sevinç, "Yurtdışında Yaşayan Türklerin Çocuklarının Dini Ve Ahlaki Gelişimi İle İlgili Kaygıları Ve Bu Kaygıların Camilerdeki Din Eğitimine Etkisi (Hollanda Örneği)," *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/40 (2012):193

lerin ahlaki davranışlarını güçlendiren olumlu sonuçları olduğunu belirtmişlerdir. Yurt dışında okulda verilen din eğitiminin yanında ailenin çocuğa kazandırdığı din eğitimi önemlidir. Yaygın din eğitiminin önemli bir kurumu olan cami ise yurt dışında ibadet mekanından öte bir yere sahiptir. Cami gençlere dini bilgi kazandırmasının yanında ahlak ve kültür temellerini de gençlere kazandırmaktadır.

Dini eğitimi alması gereken kaynakların hepsinden faydalanarak harmanlamak, çocuğun sahip olmasını beklediğimiz ahlaki değerlerin kazanmasını kolaylaŐtıracaktır. Bundan dolayı çocuğun DKAB dersi yanında diğer kaynaklardan da din eğitimi almasını teşvik etmek, bu yolu kolaylaŐtırmak ahlaki değerlerin öğrenciye nüfüz etmesi açısından faydalı olacaktır.

2.3. Dini Tutum Düzeyi İle İnsani Değerler Düzeyi İlişkisi

Tablo 12. Dini Tutum İle İnsani Değerler Arasındaki Korelasyon

		İnsani Değerler
Dini Tutum	Korelasyon	0,323**
	p	0,000
	N	927
p<0.01		

Yurt dışındaki Türk öğrencilerin, dini tutum puanları ile insani değer puanları arasında pozitif yönde ve orta düzeyde ($r=.323$, $p<0.001$) anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Mehmedoėlu⁶⁵, Atay⁶⁶, Kağıtçıbaşı ve

⁶⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Gençlik, Değerler ve Din," *Küreselleşme, Ahlak ve Değerler*, ed. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Yurdağül, Mehmedoğlu (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 275–276.

⁶⁶ Salim Atay, "Türk Yönetici Adaylarının, Siyasal ve Dini Tercihleri İle Yaşam Değerleri Arasındaki İlişki," *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003):96

Kuşdil⁶⁷ araştırmalarında dindarlık ile bazı ahlaki değerler arasında pozitif yönlü ilişkinin varlığını tespit etmişlerdir.

Dinlerin mensubu olduğu bireylere değer sahibi fertler olmaları yönünde telkin ve yönlendirmeleri bulunmaktadır. Değerle kuşanmış yapıda olmaları için teşvik mekanizması da dinlerin bilinen gerçeğliğidir. Bundan dolayı dindar bireyin davranışının formunda dini telkinlerin etkisi bulunmakta insani değerlerine etki etmekte ve anlamlı şekilde yordamaktadır.

Tablo 13. Dini Tutumun, İnsani Değer Düzeyini Yordamasına İlişkin Basit Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	St. Hata	β	t	p
Sabit	122,411	3,311		36,967	0,000
Dini tutum	1,289	0,124	0,323	10,363	
R=0,323 R ² =0,104 F=107,402 Sd=1/925 p<0,001					

636
OMÜİFD

Tabloda yurt dışındaki Türk öğrencilerin dini tutum düzeylerinin insani değer düzeylerini yordama durumlarına ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Dini tutum ölçeği puanlarının insani değerler puanlarını yordama gücü basit doğrusal regresyon analizi ile incelenmiştir. Analiz sonuçları incelendiğinde dini tutumun, insani değerlerin anlamlı bir yordayıcısı olduğu ve açıklama oranının (varyansın) %10 olduğu görülmektedir. (R=0.323, R²=0.104, F=107,402, p<0.001)

Sonuç

Dış göç yaşantısı göç eden bireye ve ailesine birtakım fırsatlar sunsa da kişilerin yaşamlarını derinden etkileyen kalıcı yönlü problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu süreci yaşamak kadar yakıcı sorunları barındıran bu netameli alanda araştırma yapmak ve tanımlamalara ulaşmak da zordur.

⁶⁷ M Ersin Kuşdil - Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı," *Türk Psikoloji Dergisi*, (2000):71-72

Millî Eğitim Bakanlığına bağlı Türk okulları yurt dışında yaşayan gençler için güvenli ortam sunan, eğitim ve kùltür alanında Anadolu'yu buldukları, dini, manevi ve ahlaki eğitimlerinde fark oluşturan bir yapı sunmaktadır. Eğitim dili Türkçe olduğundan öğrenciler vatanlarından uzakta olsalar da ana dilleri ile bağlantıları kesintiye uğramamakta, milli günler ve bayramlarda düzenlenen etkinlikler, diğer etkinlikler aracılığı ile öğrencilerin kùltür anlayışları pekiŐmekte; örf, adet ve gelenekleri diri tutulmaktadır.

Bu araştırmada; yurt dışındaki Türk okullarında öğrenim gören lise öğrencilerinin dini tutum ve insani değer düzeylerinin çeşitli deđerŐkenlere göre farklılık gösterip göstermediği araştırılmıştır.

Örnekleme uygulanan anket ve ölçekler sonucu öğrencilerin dini tutum puanlarına göre bulgular Şöyledir.

Yaşadığı bölgeye göre, Viyana ve Brüksel'de yaşayan öğrencilerin dini tutum puanı daha yüksek; Kuveyt'te yaşayan öğrencilerin dini tutum puanı daha düşük bulunmuştur. Okul türüne göre, İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin dini tutum puanının daha yüksek olduğu görülmüştür. Anne babasının dindarlık düzeyine göre, anne-babası dine karşı ilgili olan öğrencilerin dini tutum puanı daha yüksek, anne-babası dine karşı ilgisiz veya biraz ilgili olan öğrencilerin dini tutum puanı daha düşük olduğu görülmüştür. Öğrencinin din eğitimi aldığı kaynağa göre, Dini eğitim aldığı kaynağı "Sadece DKAB Dersi", "Seçmeli Dini Bilgiler Dersi" ve "Dini Kitap-Dergi, İnternet-Radyo-Televizyon" olarak belirten öğrencilerin dini tutum puanı daha düşük; "Aile", "Cami ve Kuran Kursları" ve "Hepsi" diyen öğrencilerin dini tutum puanı daha yüksek olarak bulunduğu görülmüştür.

Öğrencilerin insani değer puanlarına göre bulgular Şu Şekildedir:

Öğrencinin yaşadığı bölgeye göre, Viyana'da yaşayan öğrencilerin insani değer puanının daha yüksek; Batum'da yaşayan öğrencilerin insani değer puanının daha düşük olduğu görülmüştür. Okul türüne göre farklılığın İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrenciler lehine olduğu

görülmüştür. Anne babasının dindarlık düzeyine göre farklılığın anne-babası dine karşı ilgili olan öğrencilerin lehine olduğu görülmüştür. Din eğitimi aldığı kaynağa göre farklılığın dini eğitim aldığı kaynağı “Aile” ve “Hepsi” diyen öğrencilerin lehine olarak bulunduğu görülmüştür.

Araştırmanın son kısmında dini tutum puanları ile insani değer puanları arasındaki korelasyon incelenmiştir. Dini tutum düzeyi ile insani değer düzeyi arasında pozitif yönde ve orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

Ayrıca öğrencilerin dini tutum düzeylerinin insani değer düzeylerini yordama durumlarına ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Dini tutum puanlarının insani değer puanlarını yordaması basit doğrusal regresyon analizi ile incelenmiş; dini tutumun, insani değerlerin anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür. Bu çalışmada Yurt dışındaki Türk okullarının yurt dışındaki öğrencilere dini tutum ve insani değerleri konusunda önemli katkı sağladığı, aile, cami ve Kur’an kurslarıyla bu eğitim desteklendiğinde bu sürecin daha da sağlıklı ilerlediği belirlenmiştir.

638

OMÜİFD

Öneriler

Araştırmada ulaşılan sonuçlar çerçevesinde hem örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarına hem de araştırmacılara yönelik şu önerilerde bulunulabilir:

Milli Eğitim Bakanlığı’na yönelik öneriler: Dini tutum değerinin insani değerlerin önemli yordayıcısı olduğu ve aralarında pozitif yönlü ilişkinin bulunduğu, DKAB dersi ve seçmeli dini bilgiler dersinin bu değerlerin aktarılması ve kazandırılması hususunda önemli yere sahip olduğu görülmüştür. Bundan dolayı ilgili Bakanlıkça bu değerlerin yurt dışındaki Türk okullarında daha verimli şekilde öğrencilere aktarılması için çalışmalar yapılmalıdır. Bu çalışmalar; ülke ve bölge bazlı farklılıkların tahlil edilerek okullarda verilen din eğitimi derslerinin ülke bazlı müfredat ve uyarlama çalışmalarının yapılması, bunun alt yapısının oluşturulması için çalıştay ve bilimsel çalışmalar düzenlenmesi vb. olabilir.

Yurt dışındaki Türk okullarının öğrencilerine yönelik daha fazla bölgede okul açılması sağlanmalıdır.

İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin dini tutum ve insani değer puanları daha yüksek çıkmıştır. Bundan dolayı daha fazla bölgede İmam Hatip Lisesi açılmalıdır.

Diyanet İŞleri Başkanlığı'na yönelik öneriler: Yurt dışında yaşayan gençlerin dini ibadetlerini yerine getirmenin yanında manen ve ahlaken suurlu bireyler olmaları için cami ve Kuran kurslarının önemli kurumlar olduğu görölmüştür. Bundan dolayı cami ve Kur'an Kursları daha çok bölgede teŐkilatlanmalı, yurt dışına gönderilen din görevlileri dil bilen, farklı dünya ortamlarına uyum sağlayabilen kişilerden seçilmeli ve daha fazla bireyin hayatına yön vererek gençlerin yabancı tesirlere karşı güvende olmalarını sağlamalıdır.

Araştırmacılara yönelik öneriler: Araştırmada Kuveyt'te öğrenim gören öğrencilerin diğer bölgelere göre dini değer düzeylerinin oldukça düşük olduğu, Batum'da öğrenim gören öğrencilerin ise insani değer düzeyinin diğer bölgelerde yaşayan öğrencilere göre oldukça düşük olduğu tespit edilmiştir. Viyana ve Brüksel'de yaşayan öğrencilerin dini tutum ve insani değer düzeylerinin diğer bölgelerdeki öğrencilere nazaran yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu tespitlerin nedenlerini ortaya koyacak ülke bazlı derinlemesine araştırmalar önemli ayrıntılara ulaŐılmasını sağlayacaktır.

Bu araştırma yurt dışındaki MEB'e bağlı Türk okullarında yürütölmüŐtür. Benzer içerikli araştırmaların, Maarif Vakfına bağlı Türk okullarında ve Türk Okulu olmayan bölgelerde de uygulanması araştırma bulgularının kıyaslanması, farklı okul ve eğitim ortamlarındaki Türk çocuklarının dini tutum ve değer düzeylerinin tespiti açısından faydalı olacaktır.

Kaynakça

Acuner, Hacı Yusuf. *14–18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2004.

- Altıntaş, İsmail. *Dış-Göç ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2001.
- Arslan, Mustafa. "Türk Genç Ergenleri Arasında Dini Toplumsallaşma ve Temel Etkenleri: Uygulamalı Bir Araştırma." *Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/31 (2006).
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Atalay, Talip. *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2002.
- Atay, Salim. "Türk Yönetici Adaylarının, Siyasal ve Dini Tercihleri ile Yaşam Değerleri Arasındaki İlişki." *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 87–120.
- Aziz, Aysel. *Toplumsallaşma ve Kitle İletişim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Basımevi, 1983.
- Bayraktar, Güllü Manolya. *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve Dkab Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2019.
- Baytemur, Kevser. *Lise Gençliğinde Allah İnancının Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler*. Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2020.
- Bayyığıt, Mehmet. *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989.
- Büyüköztürk, Şener et al. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem. Ankara: Pegem, 2017.
- Cebeci, Aylin. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Ahlâkî Değerlerin Eğitimi ve Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Çelenk, Şule Kurt. *Çocuklara Dini Alışkanlıkların Kazandırılmasında Aile, Okul ve Çevrenin Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2004.
- Çetin, Arife. *Ergenlerde Sosyalleşme, Akran İlişkileri ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Çiftçi, Nermin. *Almanya ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Coştu, Yakup. *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2009.
- Dam, Hasan. *Yetişkinlerin Din Eğitimi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2002.
- Demirci, Emine. *Ahlâkî Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, Yayınlanmamış. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.
- Dilmaç, Bülent. *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği ile Sınanması*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.

- Güllü, İsmail. *Almanya'daki III. Kuşak Türk Gençlerinin Dini Tutum ve Davranışları - Köln Örneği*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003.
- Günay, Ünver. "Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği." *Bilimname: Düşünce Platformu* 3 (2003), 35-64. <https://dergipark.org.tr/en/pub/bilimname/issue/3521/47857>
- Güneş, Adem. *Lise Öğrencilerinin Şiddet ve Değer Eğilimlerinin Bazı Değerşkenler Açısından İncelenmesi (Rize İli Örneği)*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- İşcil, Necati. *Örnekleme Yöntemleri*. Ankara: İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, 1977.
- Kalğı, Mehmet. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2020.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 18., 2008.
- Karpat, Kemal. "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914." *International Journal of Middle East Studies* 17/2 (1985), 175-209.
- Kaya, Ayhan. "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları." *Göç Araştırmaları Dergisi* 1/5 (2015).
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kılavuz, Mehmet Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 41-58.
- Kılavuz, Mehmet Akif. *Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi, İHL ve GL Öğrencileri Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1993.
- Krejcie, Robert V - Morgan, Daryle W. "Determining Sample Size for Research Activities." *Educational and Psychological Measurement* 30/3 (1970), 607-610.
- Kula, Naci. *Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Kuşdil, M Ersin - Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı." *Türk Psikoloji Dergisi*.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Gençlik, Değerler ve Din." *Küreselleşme, Ahlâk ve Değerler*. ed. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Yurdağul , Mehmedoğlu. 275-276. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

- Onay, Ahmet. "Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları." *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 171–194.
- Özcan, Raif. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Davranışların. "Gerçekleşme Düzeylerini Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörlerin İncelenmesi.* Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2006.
- Özensel, Ertan. *Türk Gençliğinin Değerleri (Liseli Gençlik Üzerine Bir Araştırma).* Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2004.
- Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi.* Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2008.
- Sevinç, İrfan. "Yurtdışında Yaşayan Türklerin Çocuklarının Dini ve Ahlaki Gelişimi İle İlgili Kaygıları ve Bu Kaygıların Camilerdeki Din Eğitimine Etkisi (Hollanda Örneği)." *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/40 (2012), 248–267.
- Subaşı, Necdet. "Fransa'da Türkler: Din Eksenli Kimlik ve Bütünleşme Sorunları." *Entegrasyonun Ötesinde Türkiye'den Fransa'ya Göç ve Göçmenlik Halleri.* ed. Didem Danış - Verda İrtiş. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- 642 T.C. Milli Eğitim Bakanlığı. *2020 Yılı Bütçe Sunuşu.* Ankara, 2020.
- OMÜİFD T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı. *Yurt Dışındaki İşçi Çocuklarının Din Eğitimi ve Yurda Dönüşlerinde Karşılaşabilecekleri Sıkıntılar ve Hal Çareleri.* Ankara, 1984.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Avrupalı Türk Gençlerinin Kültürel Kimlik Problemlerinden Din Olgusu Üzerine." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000).
- Tavukçuoğlu, Mustafa. *Belçika'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi.* Konya: Mehir Vakfı, 2000.
- Tosun, Cemal. *Din ve Kimlik: Almanya'da Bir Alan Araştırması.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ültanır, Emel. *Yurtdışı Yaşantısı Geçiren Lise Öğrencilerinin Değerlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi.* Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1992.
- Yılmaz, Macid. *Ergenlerde Şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü.* Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010.
- "http://www.mfa.gov.tr/yurtdisinda-yasayan-turkler_tr.mfa," 01.Eylül.2019.



TARSÛSÎ'NİN (Ö.1145/1732) HÛSÛN VE KUBUH
HAKKINDAKİ “TELVÎH^{UN} İLÂ'T-TERCÎH FÎ
MES' ELETİ'T-TAHSÎN VE'T-TAKBÎH” ADLI RİSÂLE-
SİNİN İNCELEME, TAHKİK VE TERCÜMESİ
CRITICAL EDITION, EXAMINATION AND TRANSLATION OF
THE RİSÂLAH OF MUHAMMAD İBN AHMAD AL-TARSÛSÎ'S
(D. 1145/1732) ENTITLED “TALVÎH^{UN} İLÂ AL-TARCÎH FÎ
MAS' ALAH AL-TAHSÎN WA AL-TAKBÎH” ON HÛSN AND QUBH

MUSTAFA SAİT KAPLAN & MUSTAFA BORSBUĞA

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Tafsir
mustafasait.kaplan@omu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-3197-3406>

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kalam ABD,
Res. Asst., Ankara Sosyal Bilimler University Faculty of Divinity, Department of Kalam
mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-3197-3406>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 643-677

Atıf/Cite as Kaplan, Mustafa Sait & Borsbuğa, Mustafa. “Tarsûsî'nin (ö.1145/1732) Hüsün ve Kubuh Hakkındaki “Telvîh^{um} ilâ't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh” Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi-Critical Edition, Examination and Translation of The Risâlah of Muhammad ibn Ahmad al-Tarsûsî's (d. 1145/1732) Entitled “Talvîh^{um} ilâ al tarcîh fî mas'alah al-tahsîn wa al-takbîh” on HÛsn and Qubh”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 643-677. <https://doi.org/10.17120/omuifd.899678>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



Tarsûsî'nin (ö.1145/1732) Hüsün ve Kubuh Hakkındaki “*Telvîh^{un} ila't-tercîh fî mes'ele't-tahsîn ve't-takbîh*” Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi

Öz: Bu makale, öncelikle Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin (ö.1145/1732) hüsün ve kubuha ilişkin *Telvîh^{un} ila't-tercîh fî mes'ele't-tahsîn ve't-takbîh* adlı muhtasar risâlesini muhteva açısından inceleyerek, onun hüsün ve kubuh meselesini nasıl çözümlediğini ele alacaktır. Bunun yanı sıra makalede, söz konusu risâlenin tahkik ve tercümesi de yapılarak risâle literatüre kazandırılacaktır. Literatürde insanın irâdî/bilinçli fiillerinin ahlâkî veya dinî değerini ifade etmede kullanılan kavramlar olan hüsün ve kubuh meselesine ilişkin metin, şerh, hâşiye ve ta'likât şeklinde büyük bir risâle geleneğinin ortaya konulduğu bilinmektedir. Bir Osmanlı âlimi Tarsûsî'nin ele aldığı bu muhtasar risâle ise söz konusu yazım geleneğinin halkalarından birini teşkil etmektedir. Tarsûsî, risâlede ilk aşamada hüsün ve kubuhla neyin kastedildiği üzerinde durarak Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî mezheplerin hüsün ve kubuha dair temel görüşlerini herhangi bir tasdik ve yorumlamada bulunmaksızın ortaya koyar. İkinci aşamada Tarsûsî, bu mezheplerin birbirinden ayrışma ve farklılaşma noktalarına değinir. Üçüncü aşamada ise “ashâbımız” dediği Mâtürîdîler'in yaklaşımını ön plana çıkararak bu mezhebin görüşünü detaylandırır. Tarsûsî, eşya ve eylemdeki hüsün ve kubuhun niteliklerini anlama noktasında Eş'arî mezhebinin aklı ihmal etmeleri ve Mu'tezile mezhebinin ise aklı önceleyerek dinin bu konudaki dahlini tâli ve ikincil konumda görmeleri sebebiyle bu mezheplerin mesele hakkında tutarlı olmadıklarını kabul eder. O, bu konu hakkındaki doğru yaklaşımın yalnızca Mâtürîdîler tarafından ortaya konulduğunu savunur. Müellif; Mâtürîdîler'in, fiil ve eşyadaki hüsün ve kubuhun bilinmesinde hem aklın hem de şerî'atın dahlini ve rolünü kabul ettiklerini ve dolayısıyla dengeyi sağladıklarını benimser. Tarsûsî, söz konusu muhtasar risâlesinde mezkur mezheplerin hâkim paradigmalarını ifade ile yetinir, yeni tartışmalara ve açılımlara yönelmez.

Anahtar Sözcükler: Kelâm, Tefsîr, Ef'âl-i 'ibâd, Hüsün, Kubuh, Tarsûsî.



Critical Edition, Examination and Translation of The Risâlah of Muhammad ibn Ahmad al-Tarsūsî's (d. 1145/1732) Entitled "TalvîḤ^{UM} İLÂ'Û-T-TERCĪḤ FĪ MAS'ALAH AL-TAḤSĪN WA AL-TAKBĪḤ" on Ḥusn and Qubḥ

Abstract: This article will first examine Muhammad ibn Ahmad al-Tarsūsî's (d. 1145/1732) risâlah "TalvîḤ^{UM} İLÂ'Û-T-TERCĪḤ FĪ MAS'ALAH AL-TAḤSĪN WA AL-TAKBĪḤ" that on ḥusn and qubḥ in terms of content and discuss how he resolved the issue. In addition, In this study, the critical edition and translation of this risâlah will also be done. In the literature, it is known that a great rasâil tradition has been put forward in the form of text, such as hâshiyah, sharḥ, ta'liqât and iḥtişâr on the issue of ḥusn and qubḥ, which are concepts used to express the moral or religious value of human willing/conscious acts. This short risâlâh written by Tarsūsî, an Ottoman scholar, is one of the rings of this writing tradition. In the first stage of the article, Tarsūsî elaborates on what is meant by ḥusn and qubḥ and presents the basic views of the Ash'arism, Mâturîdism and Mu'tazila sects regarding the ḥusn and qubḥ without any confirmation or interpretation. The second stage is the author, points of separation and differentiation of these sects. In the third stage, he elaborates the view of this sect by highlighting the approach of the Mâturîdîs, whom he called "our companions". Tarsūsî acknowledges that these sects are not consistent about the issue due to the fact that the Ash'arî sect neglected the mind at the point of understanding the characteristics of ḥusn and qubḥ in things and action (fi'l), and because the Mu'tazile sect prioritized reason and regarded the involvement of religion in this matter as secondary and secondary. Here, he argues that the correct approach on the subject was put forward only by the Mâturîdîs. He acknowledges that the Mâturîdîs accepted the involvement and role of both reason and religion in knowing the ḥusn and qubḥ in deeds and things, and therefore they achieved the balance. Tarsūsî contented himself with expressing the dominant paradigms of the aforementioned sects in the aforesaid risâlah, and did not turn to new discussions and expansions.

Keywords: Kalâm, Tafsîr, Af'âl al-'ibâd, Ḥusn, Qubḥ, Tarsūsî.



Giriş

Genelde insan fiilleri daha özelde ise insanın irâdî/bilinçli fiilleri, İslâm düşünce geleneğinin ilk dönemlerinden itibaren farklı başlıklar altında ve muhtelif ilmî disiplinler dahilinde incelenmiştir. Mesele; kelâm, tefsir, fıkıh, tasavvuf ve ahlâk alanlarında irâde-i cüz'îye, halk-ı 'amâl, ef'âl-i

'ibâd, kazâ-kader ve hüsün-kubuh gibi müteaddit başlıklar altında bu disiplinlerin kendi ontolojik ve epistemolojik perspektifleri bağlamında incelenmeye konu olmuştur. Dolayısıyla hüsün ve kubuh meselesi de fiiller konusuyla bağlantılı şekilde gündeme gelmiştir.¹

Meselenin çok boyutlu olması sebebiyle buna ilişkin önemli bir yazım geleneği ve literatürünün de teşekkül ettiği görülmektedir. Konu, ilk dönemlerden itibaren canlılığını sürdürmekle beraber Osmanlı ilim muhitinde de bu canlılık ve hareketlilik artarak çok katmanlı bir metin anlayışına dönüşmüştür. Çalışma konusu olan Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'ye ait *Telvîh^{un} ila't-tercîh fî mes'ele't-tahsîn ve't-takbîh* risâlesi Osmanlı yazım geleneği bağlamında ortaya konulan muhtasar nitelikteki çalışmalardan bir tanesidir. Risâle, mesele hakkındaki mezhep ve düşünceleri özet ve anlaşılır bir dille tanıtması, Mâtürîdî bir temâyül göstermesi ve de Matürîdî ile selef mezhepleri arasında mukayese yoluyla bir bağ kurması nedeniyle önem arz etmektedir.

1. Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1.1. Müellifin İsmi, Nesebi ve Hayatı

Biyografi kaynaklarında Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin yaşamına dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Müellif hakkında terceme malumatının bulunduğu kaynaklardaki bilgiler büyük oranda birbirinin tekrarı kısmen de olsa müteârirî şekildedir. Tam adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî olan müellifin doğum tarihi kaynaklarda yer almamaktadır. Kaynaklardaki malumattan anlaşıldığı üzere Mersin Tarsus'ta doğmuş, ilk eğitimini Tarsus müftüsü babası Ahmed Efendi'den telakki etmiştir. İlim tahsil etmek için Hicâz, Şâm ve İstanbul'da bulun-

¹ Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 4-12; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 3-12; Şule Güldü, "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnizâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâtî'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 470.

muştur.² Babasının vefatının ardından Tarsus müftülüğüne atandığından dolayı Bursevî'nin *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde kendisinden Tarsûsî Mehmed Efendi (Müftü) diye bahsedilmektedir. Telif etmiş olduğu eserlerden referansla onun kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, hadîs, tefsîr, Arap dili, mantık ve astronomi gibi dinî ilimler, alet ilimleri ve pozitif bilimler ile iştigal ettiğini söylemek mümkündür. Müellifin ölüm tarihiyle alakalı 1117, 1140, 1143 ve 1145 şeklinde farklı tarihler zikredilse de onun 1145/1732 senesinde vefât ettiği hususunda genel bir kabul vardır.³

1.2. Müellifin Hocaları ve Talebeleri

Tarsûsî'nin hayatı hakkında yapılan çalışmalarda onun hocaları olarak Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661), Vâni Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) ve Muhammed b. Ali el-Kâmilî (ö. 1131/1661) gibi alimlerin isimleri zikredilmektedir. Ayrıca bu çalışmalarda Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) babası Kara Hacı Mustafa Efendi'nin (ö. 1147/1734) Tarsûsî'den bizzat ders aldığı ve Tarsûsî'nin öğrencisi olduğu bazı icâzetnâme kayıtlarından hareketle belirtilmektedir.⁴

647

OMÜİFD

1.3. Müellifin Eserleri

Tarsûsî'nin eserleri hakkında ayrıntılı malumat veren Kahraman'a göre Tarsûsî'nin çok sayıda eseri olmasına rağmen Bursalı Mehmed Tâhir ve Fındıklılı İsmet, müellife ait sadece *Mir'ât haşiyesi* ve *Ünmûzecü'l-Ulûm*

² Abdullah Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/115.

³ Muhammed Tâhir Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1914), 1/348; Abdullah Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/115-116; Nusretin Bolelli - Adem Doğan, "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hayatı ve Eserleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 285-309.

⁴ Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", 40/115; M. Zâhid Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz fimâ yebteğîhi'l-müstecîz*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1413/1993), 20, 28; Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebû Saîd el-Hâdimî* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018), 35-36, 39, 49, 143-145; Borsbuğa, "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin İrâde-i Cüz'îyye ve İnsan Fiillerine Dair 'Ta' dilü'l-akvâl fî mes'eleti halkî'l-'a'mâl' Adlı Muhtasar Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi", 217.

eserlerini zikretmekle yetinmiş; Bağdatlı İsmail Paşa ise sadece *Mir'ât* ve *İsbâtü'l-vâcib* haşiyelerini zikretmiştir. Ancak Kahraman, kütüphane kataloglarında müellife ait birçok yazma eserin nüshalarının bulunduğunu ifade eder.⁵ Aşağıdaki tabloda müellifin ilimlere göre tasnif edilmiş yazma nüshaları hakkında bilgi verilecektir.

Tablo 1: et-Tarsûsî'nin Eserleri

İlim Dalı	Eserleri
648 OMÜİFD	<p>1. <i>Hâşiye 'alâ risâleti isbâti'l-vâcib ve havâşihâ.</i></p> <p>Celâleddin ed-Devvânî'nin "İsbâtü'l-vâcib" eserine dair bir hâşiyedir.⁶</p> <p>2. <i>Ta'dilü'l-akvâl fî mes'eleti halki'l-a'mâl.</i></p> <p>Bu risâle insan filleri, irâde-i cüz'iyeye ve hüsün ve kubuh hakkında muhtasar bir risaledir.⁷</p> <p>3. <i>Telvîhun ila't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh.</i></p> <p>Çalışmamıza konu olan bu risale hüsün ve kubuh meseleleriyle alakalı muhtasar bir risale olup Ta'dilü'l-akvâl fî mes'eleti halki'l-a'mâl risalesiyle birlikte yazılmıştır.⁸</p>
	<p>1. <i>Hâşiyetü't-Tarsûsî 'alâ mir'âti'l-usûl.</i></p> <p>Molla Hüsrev'e ait <i>Mir'âtü'l Usûl</i> adlı fıkıh usûlü eseri üzerine kaleme alınmış bir haşiyedir.⁹</p>

⁵ Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", 40/115.

⁶ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ risâleti isbâti'l-vâcib ve havâşihâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1172).

⁷ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fî mes'eleti halki'l-a'mâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017).

⁸ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017).

⁹ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Hâşiyetü't-Tarsûsî 'alâ mir'âti'l-usûl* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 932).

	2. <i>Şerhu tuhfeti'l-mülûk</i> . ¹⁰
Tefsir	1. <i>Hâşiye 'alâ envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl</i> . Bezvâvî'nin (ö. 685/1286) <i>Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl</i> adlı tefsirinin Mülk, Ankebût, Rûm ve Me'âric surelerinin haşiyesidir. ¹¹ 2. <i>Kışşatü Yûsuf</i> . ¹² 3. <i>Hâşiye 'alâ tefsîri sûreti Yâsîn</i> . ¹³
Mantık	1. <i>Hâşiye 'alâ hâşiyeti Kul Ahmed 'ale'l-feva'idi'l-fenâriyye</i> . Ebherî'nin <i>Îsâğûcî</i> adlı mantık eserine Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) kaleme aldığı <i>el-Fevâ'idü'l-fenâriyye</i> isimli şerh hakkında Kul Ahmed'in (ö. 950-1543-?) yazmış olduğu haşiyenin haşiyesidir. ¹⁴
Arap dili	1. <i>Miftâhu'l-hulâsa li'l-miftâh</i> . Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Arap grameri ve belagati hakkındaki kitabının belagatle alakalı üçüncü bölümünün hülâsasını yaptığı kitabıdır. ¹⁵
Astronomi	1. <i>Kifâyetü'l-ma'tûrât fi'l-'amel bi-rub 'i'l-mukantarât</i> . ¹⁶

¹⁰ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Şerhu tuhfeti'l-mülûk* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk., 1041).

¹¹ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 414).

¹² Mehmed Efendi Tarsûsî, *Kışşatü Yûsuf* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Adana İl H., 630).

¹³ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ tefsîri sûreti yâsîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3699).

¹⁴ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ hâşiyeti Kul Ahmed 'ale'l-feva'idi'l-fenâriyye* (İstanbul: H. Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 688).

¹⁵ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Miftâhu'l-hulâsa li'l-miftâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 736).

¹⁶ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Kifâyetü'l-ma'tûrât fi'l-'amel bi-rub 'i'l-mukantarât* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 904).

1.4. Risâlenin İsmi ve Müellife Aidiyeti

Çalışmamıza konu olan risâlenin ismi kaynaklarda zikredilmemekle beraber kütüphane kataloglarında iki adet nüshası olduğu görülmektedir.¹⁷ Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* adlı risâlesi ile çalışmamıza konu olan *Telvîh^{um} ila't-tercîh fi mes'eleli't-tahsîn ve't-takbîh* adlı risâlesini birlikte ele almış ve hatta insan fiilleri ve irâde-i cüz'iyeye ilişkin olan *Ta'dilü'l-akvâl* risâlenin mukaddimesinde tahkik ettiğimiz risâleyi *Telvîh^{um} ila't-tercîh fi mes'eleli't-tahsîn ve't-takbîh* olarak adlandırmıştır.¹⁸ Söz konusu bu isim - her iki nüshada da görüldüğü üzere- irâde-i cüz'iyeye konusundaki risâlenin devamında bulunan hüsün ve kubuha ilişkin risâlenin ismidir yani çalışmamıza konu olan risâlenin ismidir. Dolayısıyla Tarsûsî'nin, bu muhtasar iki risâleyi birlikte yazdığı ve her iki risâlenin isimlerini de ilk risâlenin mukaddimesinde zikretmeyi tercih ettiği söylenebilir. Böylelikle Tarsûsî, önce, irâde-i cüz'iyeye hakkındaki risâleyi sonrasında ise hüsün ve kubuha ilişkin bu muhtasar risâlesini ele almıştır.¹⁹ Yine *Telvîh^{um} ila't-tercîh fi mes'eleli't-tahsîn ve't-takbîh* risâlesinin müellife aidiyetine teyit eden gerekçelerden birisi de hem Konya nüshası²⁰ hem de Reşîd Efendi nüshasında²¹ görüldüğü üzere müstensihlerin risâleyi Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'ye ait olduğu belirtmeleridir.

2. Kelâm İlmi Perspektifinden Hüsün Kubuh Meselesi

Hüsün ve kubuh; iyilik ve kötülüğün fiil veya eşyanın zâtî bir niteliği olup olmadığı, iyilik ve kötülüğün yaratıcının sıfat ve eylemleriyle ilişkisi, akıl ile vahyin şer'î ahkâmı bilme araçları olarak öncelik ve sonralık tartışmaları, evrende kötülüğün varlığı sorunu ve yine nimet verene şükretmenin ve dolayısıyla yaratıcıya ibadet etme görevinin gerekliliği gibi

¹⁷ Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017) 195^b-196^a; Mehmed Efendi Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 730/6) 43^b-44^a.

¹⁸ Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017), 95^b.

¹⁹ Bolelli - Doğan, "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hayatı ve Eserleri", 131.

²⁰ Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* (Burdur İl Halk, 730/6), 43^b.

²¹ Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017), 195^b.

meselelerle bağlantılı olarak ele alınmıştır.²² Burada temel mesele ise dinî ahkâmın peygamberler ve vahiy olmadan bilinip bilinemeyeceği ikileminde yatmaktadır. Dolayısıyla kelâm ve usûl-i fıkıh disiplinlerinde aklın şer'î ahkâmı idrâk etmesi ve hüküm vaz' etmedeki rolü, yetki alanı ve kapasitesini merkeze alan tartışmalar hüsün kubuh meselesi bağlamında incelenmektedir. Hüsün ve kubuh meselesi bağlamında genel olarak üç temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür:²³

İlk yaklaşım, başta Eş'arîler olmak üzere Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerinin cumhûru ve Selefîyye âlimlerinin benimsediği üzere hüsün ve kubuh şer'îdir. Bunlara göre bir fiilin ve şeyin iyi veya kötü olduğu yalnızca şerîatın/dinin tesbit ve belirleniminden sonra bilinmektedir. Zira iyilik veya kötülük bir şeyin ve fiilin zâtına diğer bir ifadeyle bir şeyin mâhiyetine ait bir nitelik değildir. Dolayısıyla bir fiil, ancak şerîat tarafından emredilmesi yahut yasaklanması durumunda iyilik veya kötülük niteliğine kavuşur. Bundan dolayıdır ki bir fiil iyi olduğu için emredilmiş veya kötü olduğu için yasaklanmış değildir, dahası bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötü niteliğini kazanmaktadır.²⁴

²² Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî (Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 345; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1423/2003), 2/253; Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Şerhü'l-'umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil (Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 2012/1432), 325; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/60; Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, "Mutezile ve Hüsn ve Kubh", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 100-105.

²³ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *Şerhü ta'dili'l-'ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333), 157b; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/59-60; Tevhit Ayengin, "Hüsün - Kubuh Tartışmaları Ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine", *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 32/57 (2012), 195-197.

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 2/253; Fahreddin Râzî, *el-Muhaşşal: Efkârü'l-müte'kaddimîn ve'l-müte'ahhirîn min'l-hükemâ ve'l-müte'kellimîn*, thk. Hüseyin Atay (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1411/1991), 246.

Bunlara göre dinî mükellefiyet vahiyle sabit olduğundan bir kimse nazar ve istidlâl yöntemini kullanarak iyilik ve kötülüğü idrak edip buna göre davranmakla sorumlu değildir. Bu âlimlere göre, hüsün ve kubuh; eşya ve fiillerin zâtî bir vasfı olmadığı için bunlar, izâfî yani göreceli şeyler kabilinden addedilmektedir. Dolayısıyla buna göre söz konusu bu hükümler zamana, mekâna şartlara, amaçlara ve kişilere nispeten değişiklik göstermektedir. Örneğin herhangi bir eylem yahut şey bir kimsenin tabiatına ve gayesine münasip olurken aynı fiil ve şey, başka bir kimseye münasip olmamaktadır. Onlar, eşya ve fiillerdeki bu göreceliği ve izâfiliği ileri sürerek aklî olarak iyi veya kötü olarak tespit edilen şeylerin Allah katında yahut ilminde de böyle olduğunun kabul edilemeyeceğini kabul ederler. Dolayısıyla dinin vahiy sürecinde insana ait bazı fiillerde değişikliklerin olması aslında iyilik ve kötülüğün eşya ve fiillerin zatî bir niteliği ve mâhiyeti olmadığını aksine bunların izâfî nitelikler olduğunu göstermektedir.²⁵

652

OMÜİFD

Hüsün ve kubuh konusunda ikinci yaklaşım ise başta Mu‘tezilî âlimler -Şiiî âlimleri de bunlar içinde değerlendirmek mümkündür- olmak üzere İslâm filozofları ve bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimlerine aittir. Bunlar, hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunurlar. Bunlara göre iyilik veya kötülük eşyanın zâtî bir niteliği/mâhiyeti olduğundan bu niteliklere aklî istidlâl ve nazarla erişmek mümkündür.²⁶ Ancak burada akıl veya din, fiillere ve eşyaya hüsün ve kubuh şeklinde değerler vaz‘etmeyi sadece bunlardaki vasfı açığa çıkarır. Özellikle Mu‘tezile âlimlerine göre şayet hüsün ve kubuh fiillerin ve eşyanın zatî nitelikleri olmasaydı dinin tebliğinde önceki süreçte iyilikle kötülük arasında bir ayırım kalmayacağı gibi

²⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 2/254; Seyfuddin Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Riyâd: Dârü's-Samî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003), 3/136; Rıza Korkmazgöz, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 39-46; Recep Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 172; Yaltkaya, "Mutezile ve Hüsn ve Kubh", 104.

²⁶ Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 564-566; Ebû Mânsûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (Bejrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1346/1928), 284.

dinin de anlamı ortadan kalkardı.²⁷ Bunlara göre pratik hayatta vahiyle bir ilişkisi olmayan kimselerin yalan ve zülmün kötü; adalet ve ebeveyne iyilik etmenin de iyi olduğu şeklindeki bazı dinî ve ahlâkî önermeleri idrâk etmeleri de esasında fiillerdeki hüsün ve kubuhun şer'î değil aksine aklî olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki bu yaklaşımı benimseyenler dinî ahkâmın idrâk edilmesi için aklın tek merci ve yeterli olduğunu ve dolayısıyla vahye ihtiyaç olmadığını ileri sürmemişlerdir. Dahası bunlar, aklın idrâk edemediği bazı konularda vahye ihtiyacın olduğunu kabul etmişlerdir.²⁸

Hüsün ve kubuh hakkındaki üçüncü yaklaşım ise Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğuna aittir. Bunlara göre fiil ve eşyadaki hüsün ve kubuhun bir kısmı aklî iken diğer bir kısmı ise şer'îdir. Bunlar, hüsün ve kubuhun eşya ve fiillerin zatî bir niteliği olduğunu ve bunun aklen idrâk edilebildiğini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte akıl, bütün bu eşya ve fiillerdeki hüsün ve kubuhu idrak edemez. Zira bir gerçeklik olarak söz konusu bu iyilik ve kötülük niteliği bazen zaman, mekân ve kişilere göre farklılık gösterebilmektedir. Dolayısıyla aklın, eşya ve fiiller konusundaki hüsün ve kubuhu bilgi yetisi ve kapasitesi sınırlı olduğundan bu konuda vahiy bilgisine ihtiyaç duyulur.²⁹ Nitekim Allah, insanlara elçiler göndererek onlara aklın bilemediği bilgileri ve hükümleri öğretmiştir. Bunların yanı sıra Eş'arîler'in aksine başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar, vahiy kendilerine ulaşmasa da insanların, Allah'ın varlığını ve birliğini nazar ve istidlâl ile bilme potansiyeline sahip olduklarını ve bu sebeple sorumlu olduklarını benimsemiş-

²⁷ Alâuddin Arabî, *Haşiye 'ale'l-mukaddimati'l-erba'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2027), 67b.

²⁸ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/62; İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta'lîl", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 11-20; Yalçın, "Mutezile ve Hüsn ve Kubh", 113.

²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 218-224.; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhü'l-'umde*, 246; Nesefî, *Tebşiratiü'l-edille*, 1423/2003, 2/254; Ebubekir Yalçın, "Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Hüsün ve Kubuh Meselesinin Tahlili", *Diyanet İlmî Dergisi* 56/2 (2020), 339.

lerdir.³⁰ Burada dikkat edilmesi gereken diğer husus ise Mâtürîdî âlimlere göre akıl, asıl itibarıyla bir teşrî‘ otoritesi ve kaynağı değil, aksine yalnızca bir bilgi aracı (âletü’l-ilm) olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı onlar, hüsün ve kubuhun aklî olarak idrâk edilmesinin, mükellefiyet için yeterli olmadığını, dahası bunun için mükellefin, dinî davete muhatap olması gerektiğini kabul etmişlerdir.³¹

Özetle, Mâtürîdî âlimler, hüsün ve kubuhun kısmen aklî, kısmen de şer‘î oluşunu savunmuşlardır. Zira muhtelif şart, zaman ve mekanlardaki insanların ortak şekilde bazı fiillerin iyi veya kötü olduklarına hükmettikleri görülmektedir. Buradan hareketle Mâtürîdî âlimler, bu niteliklerin fiillere ait zâtî vasıfları oldukları ve bunların aklî olarak idrâk edilebileceğini ileri sürmüşlerdir.³² Bununla beraber Mâtürîdîler, aklın bütün eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük yönünü idrak edemeyeceğinden bu konularda kesin bilginin ancak vahiy yoluyla mümkün olduğunu kabul etmişlerdir.³³

654

OMÜİFD

3. Klasik Dirâyet Tefsirlerinde Hüsün Kubuh Meselesi

Kur’ân-ı Kerîm’de hüsün kelimesi ve türevleri yüz doksan dört (194) kez geçer. Kubuh sözcüğü ise yalnız bir yerde bulunmaktadır.³⁴ Bunlar bir tabloda şu şekilde gösterilebilir:

Tablo 2: Kur’ân-ı Kerim’deki Hüsün ve Kubuh Kelimeleri

³⁰ Kemâlüddin Ahmed b. Hasan Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm li-‘ibârâti’l-Îmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1428/2007), 40-41.

³¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 41.

³² Değerlerin kişilere ve şartlara göre değişiklik arz etmesi (meselâ yalanın iyi, doğru söylemenin kötü olduğu görüşü) kanıttan yoksun, itibarî ve istisnaî bir durumdur.

³³ Bunlar dikkate alındığında bu üç yaklaşımdan ikinci ve üçüncü yaklaşımların ortak bir paydada birleştikleri görülmektedir. Dolayısıyla hüsün ve kubuh meselesi hakkındaki söz konusu bu üç yaklaşım, temelde iki yaklaşıma da indirgenebilir. Bunlar, hüsün ve kubuhun sadece şer‘î olduğunu kabul edenler ile hüsün ve kubuhun hem şer‘î hem aklî olduğunu kabul edenlerdir. Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 19/62.

³⁴ Muhammed Fuâd Abdîlbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 2015), “hsn”, “kbh”, 63, 64, 339, 443, 444, 445, 851, 852, 878, 979.

Adet	Ayetler	Kelime
6	el-Bakara 2/178, el-Bakara 2/229, et-Tevbe 9/100, en-Nahl 16/90, er-Rahmân 55/60, er-Rahmân 55/60.	إِحْسَانٍ
6	el-Bakara 2/83, en-Nisâ 4/36, en-Nisâ 4/62, el-En'âm 6/151, el-İsrâ 17/23, el-Ahkâf 46/15.	إِحْسَانًا
8	Yûsuf 12/23, Yûsuf 12/100, el-Kehf 18/30, el-Kasas 28/77, es-Secde 32/7, Gâfir 40/64, et-Tegâbun 64/3, et-Talâk 65/11.	أَحْسَنَ
1	el-Kasas 28/77.	أَحْسِينَ
35	el-Bakara 2/138, en-Nisâ 4/59, en-Nisâ 4/86, en-Nisâ 4/125, el-Mâide 5/50, el-En'âm 6/152, el-En'âm 6/154, et-Tevbe 9/121, Hûd 11/7, Yûsuf 12/3, en-Nahl 16/96, en-Nahl 16/97, en-Nahl 16/125, el-İsrâ 17/34, el-İsrâ 17/35, el-İsrâ 17/53, el-Kehf 18/7, Meryem 19/73, Meryem 19/74, el-Mü'minûn 23/14, el-Mü'minûn 23/96, en-Nûr 24/38, el-Furkân 25/24, el-Furkân 25/33, el-'Ankebût 29/7, el-'Ankebût 29/46, es-Sâffât 37/125, ez-Zümer 39/23, ez-Zümer 39/35, ez-Zümer 39/55, Fussilet 41/33, Fussilet 41/34, el-Ahkâf 46/16, el-Mülk 67/2, et-Tîn 95/4.	أَحْسَنَ
2	el-İsrâ 17/7, el-İsrâ 17/7.	أَحْسِنْتُمْ
1	ez-Zümer 39/18.	أَحْسِنَهُ
1	el-A'râf 7/145.	أَحْسِنَهَا
6	Âl-i İmrân 3/172, el-Mâide 5/93, Yûnus 10/26, en-Nahl 16/30, ez-Zümer 39/10, en-Necm 53/31.	أَحْسِنُوا
1	el-Bakara 2/195.	أَحْسِنُوا
1	en-Nisâ 4/128.	تُحْسِنُوا
2	er-Rahmân 55/70, er-Rahmân 55/76.	حِسَانٍ
1	en-Nisâ 4/69.	حَسَنَ
7	Âl-i İmrân 3/14, Âl-i İmrân 3/148, Âl-i İmrân 3/195, er-Ra'd 13/29, Sâd 38/25, Sâd 38/40, Sâd 38/49.	حُسْنٌ
1	Âl-i İmrân 3/27.	حَسَنٍ
5	el-Bakara 2/83, el-Kehf 18/86, en-Neml 27/11, el-'Ankebût	حُسْنًا

	29/8, eṣ-Şûrâ 42/23.	
18	el-Bakara 2/245, Âl-i İmrân 3/37, el-Mâide 5/12, el-Enfâl 8/17, Hûd 11/3, Hûd 11/88, en-Nahl 16/67, en-Nahl 16/75, el-Kehf 18/2, Tâhâ 20/86, el-Hac 22/58, el-Kasas 28/61, Fâtır 35/8, el-Feth 48/16, el-Hadîd 57/11, el-Hadîd 57/18, et-Tegâbun 64/17, el-Müzzemmil 73/20.	حَسَنًا
17	en-Nisâ 4/95, el-A' râf 7/137, el-A' râf 7/180, et-Tevbe 9/107, Yûnus 10/26, er-Ra'd 13/18, en-Nahl 16/62, el-İsrâ 17/110, el-Kehf 18/88, Tâhâ 20/8, el-Enbiyâ 21/101, Fussilet 41/50, en-Necm 53/31, el-Hadîd 57/10, el-Haşr 59/24, el-Leyl 92/6, el-Leyl 92/9.	الحَسَنَى
3	el-A' râf 7/168, Hûd 11/114, el-Furkân 25/70.	حَسَنَات
2	el-Kehf 18/31, el-Furkân 25/76.	حَسَنَتْ
28	el-Bakara 2/201, el-Bakara 2/201, Âl-i İmrân 3/120, en-Nisâ 4/40, en-Nisâ 4/78, en-Nisâ 4/79, en-Nisâ 4/85, el-En'âm 6/160, el-A' râf 7/95, el-A' râf 7/131, el-A' râf 7/156, et-Tevbe 9/50, er-Ra'd 13/6, er-Ra'd 13/22, en-Nahl 16/30, en-Nahl 16/41, en-Nahl 16/122, en-Nahl 16/125, en-Neml 27/46, en-Neml 27/89, el-Kasas 28/54, el-Kasas 28/84, el-Ahzâb 33/21, ez-Zümer 39/10, Fussilet 41/34, eṣ-Şûrâ 42/23, el-Mümtehine 60/4, el-Mümtehine 60/6.	حَسَنَةً
1	el-Ahzâb 33/52.	حُسْنُهُنَّ
1	et-Tevbe 9/52.	الحُسْنَيْنِ
4	el-Bakara 2/112, en-Nisâ 4/125, Lukmân 31/22, es-Sâffât 37/113.	مُحْسِنِ
1	el-Ahzâb 33/29.	لِلْمُحْسِنَاتِ
1	en-Nahl 16/128.	مُحْسِنُونَ
33	el-Bakara 2/58, el-Bakara 2/195, el-Bakara 2/236, Âl-i İmrân 3/134, Âl-i İmrân 3/148, el-Mâide 5/13, el-Mâide 5/85, el-Mâide 5/93, el-En'âm 6/84, el-A' râf 7/56, el-A' râf 7/161, et-Tevbe 9/91, et-Tevbe 9/120, Hûd 11/115, Yûsuf 12/22, Yûsuf 12/36, Yûsuf 12/56, Yûsuf 12/78, Yûsuf 12/90, el-Hac 22/37, el-Kasas 28/14, el-'Ankebût 29/69, Lukmân 31/3, es-Sâffât 37/80, es-Sâffât 37/105, es-Sâffât 37/110, es-Sâffât 37/121,	مُحْسِنِينَ

656
OMÜİFD

	es-Sâffât 37/131, ez-Zümer 39/34, ez-Zümer 39/58, el-Ahkâf 46/12, ez-Zâriyât 51/16, el-Mürselât 77/44.	
1	el-Kehf 18/104.	يُحْسِنُونَ
1	el-Kasas 28/42.	الْمُقْبِحِينَ

Hüsün ve kubuh kelimeleri varyantlarıyla birlikte Kur'an'da toplam yüz doksan beş kez geçmesine rağmen her iki sözcük, terim manalarından ziyade Kur'an dilinde bir ahlâkî erdem/erdemsizlik olarak kullanılmaktadır.³⁵ Bununla beraber farklı itikadî mezheplere müntesip müfessirler hüsün kubuha dair yaklaşımlarını yukarıdaki tabloda zikredilen ayetlerin dışında daha başka ayetler üzerinden kurgulamaktadır.

Söz gelimi Fahreddin er-Râzî'ye (öl. 606/1210) göre Bakara suresinin yüz altıncı ayetinde³⁶ yer alan ve dinin oluşum sürecinde insanlara ait eylemlerin hükümlerinde değişiklik yapılması manasına gelen nesh olgusu, iyilik ve kötülük gibi vasıfların fiilere tealluk eden zâtî vasıflar olmadığını, bilakis onların itibariliğini ve izafiliğini delillendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında insanın akıl kuvvesini kullanarak bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna karar vermesi mümkün değildir. İmkânın bulunmadığı yerde de insanın mesûl tutulması söz konusu olamamaktadır. Zaten Allah Teâlâ ayetin son kısmında fâil manasında mübâlağa vezninde kendisini "kadîr" ifadesiyle niteleyerek her şeye gücünün yettiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla fiiller Allah'a isnâd edilmeleriyle iyi kötü olmaz. Fiiller ancak insanlara hitâp edilerek emir veya nehiyden sonra iyi kötü şeklinde değer kazanmaktadır.³⁷

Bir fiilin iyi ya da kötü olduğunun belirlenmesinde şerî'atın tespit eden olduğunu savunan Beyzâvî (öl. 685/1286) bu konuda Bakara suresi-

³⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2003), "hsn", 2/450, "kbh", 7/219.

³⁶ ﴿مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999), 3/643.

nin bir diğer ayeti olan iki yüz on altıncı ayetini³⁸ ihticâc etmektedir. Bahsi geçen ayette belirtildiği üzere insanların iyi zannettikleri bazı şeyler kötü, kötü sandıkları bazı şeyler de iyi olabilir. İnsan nefis sahibi bir varlık olduğundan dolayı kendisinin menfaatine zannettiği birtakım hususlarda aldanabilir. Oysa Yüce Allah insanların salâhiyeti için en hayırlısını bildiğinden fiillerin hüsün kubuh değeri onun emir veyahut yasaklamasından sonra bilinir.³⁹

Mu‘tezilî müfessir Zemaşerî (öl. 538/1144) fiillerdeki hüsün kubuhun akılla bilinebileceğine Enfâl sûresinin elli üçüncü ayetini⁴⁰ “adâlet” ilkesi ekseninde yorumlayarak ulaşır. Bu ayetten anlaşıldığı kadarıyla adalet ilkesi Allah-insan ilişkisinde çok önemli bir yer tutar. Zira Allah’ın âdil olması bir taraftan kula irâde özgürlüğü tanır, diğer taraftan da insana bu özgürlüğünü kullanabilmesi ve sorumlu tutulabilmesi için akıl gücü verilmesini gerektirir. Böylelikle kişi kendisine sunulan akıl kuvveti ve irâde özgürlüğü gibi iki değerli haslet sayesinde eylemlerdeki hüsün kubuhu bilir. İşte bahis konusu ayette belirtildiği şekliyle bir kavim, inkârı kubuh bilip ona yönelmedikçe ve imândaki hüsünü idrak edip onu tercih etmedikçe Allah’ın o kavimlere karşı tavrı değişmez. Ancak ne var ki Firavun ve kavmi ile Mekke müşrikleri Allah’ın razı olmadığı inkâr halini bırakmayıp daha da kötüsünü benimsemeleri sebebiyle Allah’ın kendilerine karşı tutumu değişmiş ve onlar azaba uğratılmıştır.⁴¹

Hüsün kubuh bağlamında Mu‘tezilî müfessirlerin yorumlarına en çok benzeyen yaklaşımları Şîî müfessirlerin eserlerinde görmek mümkündür. Örneğin Tabersî (öl. 548/1154) eylemlerdeki iyi kötü vasıflarının belirleyicisininin şerî‘at değil akıl olduğu yaklaşımını Vâkıa sûresinin yirmi

(كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)

³⁹ Nâsirüddin Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil ve esrârü’l-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, 1997), 1/136.

⁴⁰ (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)

⁴¹ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1987), 2/230.

dördüncü ayetini⁴² yine adalet ilkesi temelinde yorumlamak suretiyle inşa etmektedir. Şöyle ki Yüce Allah ilgili ayette "dâru't-teklîf" yani dünyada her yapılanın karşılığını vermeyi kendisine vâcib kılmıştır. Söz konusu vücûbiyet, insanın dünyadaki eylemlerinde hürriyeti-mesûliyetini zorunlu kılmakta ve son tahlilde fiillerdeki iyi kötünün insan tarafından akılla bilinebileceğini ortaya koymaktadır. Şayet insana yönelik bir cebir bulunması halinde hüsün kubuh akıl vasıtasıyla bilinmemekte, bu takdirde sorumlu tutma-karşılık verme dengesinin şer'î hiçbir tutarlılığı kalmamaktadır.⁴³

Eş'arî ve Mu'tezilî müfessirlerin hüsün kubuhla ilgili birbirinden tamamen farklı iki yaklaşımını mezceden üçüncü bir yaklaşım ise Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) tefsirinde yer almaktadır. Mâtürîdî'nin iyilikle kötülüğün mâhiyeti ve ölçüsüne ilişkin yorumları derli toplu bir biçimde Şems sûresinin sekizinci ayeti⁴⁴nin tefsirinde görülmektedir. Ona göre Allah Teâlâ, mevzubahis ayette insan nefesine iyi/temiz olanı kötü/necis-habis olandan ayırma yetisi koyduğunu belirtmektedir. Bu ayetten anlaşıldığı üzere insan, genel olarak fiillerdeki hüsün kubuhu bilir. İyilik, adâlet ve doğruluğu dünyanın neresinde olursa olsun büyük bir insan kesiminin onaylaması; kötülük, zulüm ve yalan benzeri özellikleri reddetmesi söz konusu durumu kanıtlamaktadır. Öte yandan bu tümel hususların detaylandırılması, tafsilatlarıyla öğretilmesi ve diğer bütün tâlî unsurların insanlığa aktarılması peygamberler sayesinde gerçekleşmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse, Mâtürîdî indinde akıl hüsün ve kubuhu icmâlen kavrayabilir. Diğer ayrıntıların hepsi peygamberler zamanında yaşayan insanlara peygamberler tarafından öğretilir. Onların ölümlerinden sonraysa haber-i sâdık ile tespit edilir.⁴⁵

42 (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)

43 Ebû Alî Eminüddîn et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, (Beirut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 9/278.

44 (فَاللَّهُمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوِيهَا)

45 Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/542.

4. Risâlenin Muhteva Analizi

Tarsûsî'nin çalışmamıza konu olan söz konusu bu risâlesinde ortaya koyduğu şey, mezkur yaklaşımların tespiti, konumlandırılması ve bu mezheplerin birbirinden ayrışma noktalarının gündeme alınmasıdır. Burada Tarsûsî'nin bu risâlesini analiz ederken onun yaklaşımına, meseleyi analiz yöntemine ve özgün yönlerine işaret edilecektir. Ayrıca onun meselelerin çözümüne yönelik ortaya koyduğu perspektif ve bu perspektifin sorunun çözümünde nasıl bir katkı sağladığı tespit edilecektir.

Tarsûsî hüsün ve kubuha dair bu risâlesini insan fiilleriyle alakalı *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl*⁴⁶ adlı risâlesiyle birlikte yazmıştır. Tarsûsî, çalışmamıza konu olan bu risâlesine giriş yapmadan önce *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* risâlesinde hüsün kubuhun tanımı ve problemin kaynağını kısaca şöyle özetler:

660

OMÜİFD

Fiilin iyi oluşu, övgü ve sevaba ilişkin olmasıdır. Fiilin kötü oluşu ise yergi ve cezaya ilişkin olmasıdır. Hüsün ve kubuh konusunda hükmedenin akıl mı yoksa şerî'at mı olduğu hakkında ihtilaf edilmiştir. Tartışmanın temeli "Fiil bizzât kendisinden dolayı mı yoksa kendisine ait lâzım bir sıfattan dolayı mı iyi (hüsün) veya kötü (kubuh) olur?" sorusuna dayanır.⁴⁷

Müellifin bu tanımı, Mâtürîdî'nin hüsün kubuh tanımıyla örtüşmektedir. Nitekim müellif, hüsün ve kubuhu, ilâhî övgü veya yergiye sebep olan fiillerin niteliği şeklinde tanımlamaktadır. Aslında Tarsûsî bu tanımla hüsün ve kubuhun fiillin zâtına ait bir nitelik olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Tarsûsî hüsün ve kubuhu tanımladıktan sonra mesele hakkındaki temel tartışmanın kaynağını sorgular. O, bu tartışmanın kay-

⁴⁶ Eser tarafımızdan inceleme yazısıyla birlikte tahkik ve tercüme edilmiştir. Bk. Mustafa Borsbuğa, "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin İrâde-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiillerine Dair 'Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl' Adlı Muhtasar Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 215-246.

⁴⁷ Mehmed Efendi et-Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-'a'mâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 1017), 196^a.

nağının, aslında hüsün ve kubuh niteliklerinin eşya ve fiillerin zâtî bir niteliği mi yoksa izâfî bir şey mi olduğuna dayandığını ifade eder.⁴⁸

Tarsûsî, *Telvîh^{um} ila't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh* risâlesinde ilk aşamada mezheplerin hüsün ve kubuh meselesine yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışır. Müellif ilk olarak Eş'arîler'in görüşünü açıklayarak risâleye giriş yapar.

Eş'arîler'e göre fiilin, hüsün ve kubuh oluşuna ilişkin aklın bir hükmü söz konusu değildir. Ayrıca hüsün ve kubuh değerleri yahut nitelikleri, şerî'atten önce fiilde bulunan gerçek bir duruma/şeye râci değildir. Aksine bunu tayin ve tespit eden yalnızca şerî'atın kendisidir. Dolayısıyla şerî'attan önce fiile ait bir hüsün ve kubuh söz konusu değildir.⁴⁹ Tarsûsî Eş'arîler'in hüsün ve kubuh hakkındaki temel görüşlerini herhangi bir yorumda bulunmaksızın ortaya koymaya çalışır. Buna göre Eş'arîler, temelde hüsün ve kubuhun fiilin zâtına ait nitelikler olduğunu kabul etmediklerinden, bunların izâfî ve dolayısıyla akıl tarafından kavranamayacağını benimsemişlerdir. Onlar hüsün ve kubuhun bilinir olmasının şerî'at ile yani vahiy bilgisinin tayin ve tespitiyle mümkün olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁰ Tarsûsî Eş'arîler hakkındaki açıklamasını bitirdikten sonra mesele hakkındaki Mu'tezilî ve Mâtürîdî yaklaşımları açıklamaya devam eder.

Mu'tezilî'ye göre ise hüsün ve kubuh konusunda hükmeden akıldır. Çünkü fiil kendinde (bizâtihi) iyi veya kötüdür. Dolayısıyla şerî'atın buradaki rolü sadece bu nitelikleri açıklamak ve açığa çıkarmaktadır.⁵¹ Müellifin "ashâbımız" dediği Mâtürîdîler'e göre ise hüsün ve kubuh konusunda hükmeden yalnızca Allah iken akıl ise hüsün ve kubuhu bilmede

⁴⁸ Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâil fî mes'eleti halki'l-'a'mâl* (Reşid Efendi, 1017), 195^b.

⁴⁹ Mehmed Efendi Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râşid Efendi, 1017), 196^a.

⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, 3/233; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 2/256.

⁵¹ Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh* (Râşid Efendi, 1017), 196^a.

vasıta/*alet* konumundadır.⁵² Bu yaklaşım esasında aklın, müstakil olarak dinî açıdan hüküm vaz'etme rolünün olmadığını, bu fonksiyonu icra edenin şer' in kendisi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Tarsûsî ikinci aşamada ise söz konu bu üç mezhebin birbirinden farklılaşma ve ayrışma noktaları üzerinde durmaktadır. Müellifin burada yapmaya çalıştığı şey aslında Mâtürîdî mezhebinin diğer mezheplerden farkını ortaya koymak olduğu da söylenebilir. Zira o, Mâtürîdî yaklaşımı hem Mu'tezile hem de Eş'arîler'le karşılaştırmaktadır.

Tarsûsî, Mâtürîdîler ve Mu'tezile arasındaki farkın gayet açık olduğunu ifade eder. Nitekim Mu'tezile'ye göre bu konuda hükmeden akıl iken Mâtürîdîler'e göre ise şerî' attır. Mu'tezile'ye göre şerî' at yalnızca bu değerleri açığa çıkaran ve açıklayıcı konumdadır. Dolayısıyla şerî' at, aklın kötü gördüğü şeyi iyi kılamaz ve iyi gördüğü şeyi ise kötü kılamaz.⁵³

662

OMÜİFD

Ona göre Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki fark ise Eş'arîler'e göre aklın sürekli olarak fiilin hüsün ve kubuhunu bilmede bir payı ve rolü yoktur. Bundan dolayı hüsün ve kubuh yalnızca şerî' atle bilindiği gibi yalnızca şerî' atle sabit ve tayin olurlar.⁵⁴ Mâtürîdîler'e göre ise aklın, örneğin imân ve ibâdetlerin asılları gibi bazı fiillerin iyi olduğunu bilmede fonksiyonu olduğu gibi yine imân ve ibâdetlerin zıtları olan şeylerdeki gibi bazı fiillerin de kötü olduğunu bilmede fonksiyonu bulunmaktadır. Bundan dolayı şerî' at, akılda iyi ve kötü oluşu sabit olan fiil/şey için bir rehber, delil ve tanıtın olurken ve aklın bilemediği şeyi ise zorunlu kılan ve ispat edendir.⁵⁵

⁵² Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fi mes'ele'ti't-tahsîn ve't-takbîh* (Râşid Efendi, 1017), 196^a; Muhammed b. Hasan el-Hâc, *Haşiye 'ale'l-muqaddimati'l-erba'a mine't-Telvîh* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1005), 117^b.

⁵³ Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fi mes'ele'ti't-tahsîn ve't-takbîh* (Râşid Efendi, 1017), 196^a; Muhammed b. Hasan el-Hâc, *Haşiye 'ale'l-muqaddimati'l-erba'a mine't-Telvîh* (Veliyüddin Efendi, 1005), 117^b.

⁵⁴ Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fi mes'ele'ti't-tahsîn ve't-takbîh* (Râşid Efendi, 1017), 196^a; Alâuddin Arabî, *Haşiye 'ale'l-muqaddimati'l-erba'a* (Bağdatlı Vehbi, 2027), 67^b.

⁵⁵ Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fi mes'ele'ti't-tahsîn ve't-takbîh* (Râşid Efendi, 1017), 196^a.

Tarsûsî, burada genel itibarıyla Mâtürîdî mezhebini Mu'tezile ve Eş'arî mezhepleri arasında konumlandırmaya çalışarak söz konusu bu iki mezhebin hüsün ve kubuh meselesinde tam anlamıyla bir tutarlılık ortaya koyamadıklarını benimsemiş görünmektedir. O yalnızca Mâtürîdîler'in bu konuda hem akla hem de dine gerekli konumu vererek tutarlı bir yaklaşım sergilediklerini savunmaktadır.

Tarsûsî bu iki aşamada hüsün ve kubuh hakkında temel yaklaşımları ve bunların birbirinden ayrışma noktalarına temas ettikten sonra üçüncü aşamada hüsün kubuh hakkında önemli iki sorun üzerinden Mâtürîdî mezhebini temellendirmeye çalışır. Bunlardan birisi aklın hüsün ve kubuhu bilmedeki temel ve öncelikli rolü ve önemine ilişkindir. İkincisi ise yine aklın fiil ve eşyadaki hüsün ve kubuhu bilmedeki rolüne ilişkin yanlış bir anlayışın tashihine yöneliktir.

Tarsûsî, ilk meselede Mâtürîdîler'in fiil ve eşyadaki hüsün ve kubuhun bir kısmının aklî diğer bir kısmının ise şer'î olduğu görüşünü temellendirmeye çalışır. O, bunu bir örnek üzerinden temellendirir. Söz gelimi, mu'cize hakkında nazar etmenin iyi olduğuna ve bunun aksi durumunun ise kötü olduğuna hükmetmek buna en açık delildir. Şayet Peygamber bir kimseye "Benim doğruluğumu anlaman için ortaya koyduğum mu'cizeme bak!" derse bu kimsenin, "Şer'at zorunlu kılmadıkça mu'cizeni dikkate almayacağım." deme hakkı vardır. Bu duruma göre peygamberin iddiası konusunda susturulmuş olması zorunlu olmuş olur ve dolayısıyla peygamber göndermenin faydası anlamsız olmuş olur.⁵⁶ Dolayısıyla müellif, burada vahiy hakkında nazar etmenin haddi zâtında iyi bir fiil olduğundan bunun ayrıca şer'at tarafından tayin ve tespit edilmesine gerek olmadığını tespit etmeye çalışmaktadır. Böylece bir devir ve teselsül ihtimali de ortadan kaldırılmış olmaktadır. Zira şer'at kabul edilmeden önce nazarın, şer'atten önce zorunlu kılınmasının tasavvur edilmesi mümkün değildir.⁵⁷ Bu durumda aklî çıkarım, nazarın

⁵⁶ Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîh fi mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh* (Râşid Efendi, 1017), 196^a.

⁵⁷ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1425/2004), 1/45-46.

kendinde iyi olduğunu kabul eder. Dolayısıyla bununla, aklın, fiillerin bazısının iyi olduğunu ve bazısının da kötü olduğunu bilme konusunda bir hükmü bulunduğu ortaya konulmaktadır.

Müellifin Mâtürîdî mezhebini temellendirmek için ortaya koyduğu ikinci mesele ise aklın, fiil ve eşyadaki hüsün ve kubuhu bilmesiyle neyin kastedildiği meselesidir. Ona göre aklın bir fiilin iyi veya kötü oluşuna ilişkin bilgisinin anlamı, aklın bu fiilin iyi veya kötü oluşuna dair hükümüdür. O, buradan hareketle aklın, hüsün ve kubuh hakkında bir hükmünün olmadığını söylemekle beraber aklın bazı şeylerin iyi ve bazı şeylerinse kötü olduğunu bilmede bir fonksiyonu olduğunu söylemenin doğru olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ancak Tarsûsî, bunun “Aklın, hüsün ve kubuhu bilmesinin anlamı aklın, o şeyin iyi veya kötü olduğunu doğrulamasıdır. Yine aklın bir şeyin hüsün ve kubuhuna hükmetmenin manası ise eylemi veya terki gerektirmesiyle beraber hitaptır.” denilmesi durumunda doğru olduğunu savunur. Böylece Tarsûsî, bu konuda aklın bir fiili bilmesi ile bu fiile hükmetmesi arasındaki ayrıma dikkat çekerek bunların ayırt edilmesi gerektiğini kabul eder.⁵⁸ Zira bir fiilin niteliği ve değerleri olan hüsün ve kubuhu bilmekle bunların hakkında hüküm vermek birbirinden ayrı anlamları ifade etmektedir. Dolayısıyla akıl, bir fiilde hüsün ve kubuh niteliklerini bilip, bunları dinî bir hüküm şeklinde zorunlu kılmaz.

Sonuç

Erken dönemlerden itibaren başlayan insan fiilleri konusuyla ilişkili olarak gündeme gelen hüsün ve kubuh meselesi hakkında önemli bir yazım literatürünün geliştiği ve meselenin kelâm, tefsîr, felsefe, fıkıh ve ahlâk disiplinleri tarafından inceleme konusu olduğu görülmektedir. Bu yazım literatürü içinde müstakil kitaplar olduğu gibi, müstakil risâle, şerh, hâşiye, ta'likât, tercüme ve muhtasar nitelikte çalışmalar da bulunmaktadır. Çalışmamıza konu olan Tarsûsî'nin hüsün ve hubuha ilişkin *Telvîhun*

⁵⁸ Tarsûsî, *Telvîhun ila't-tercîhî fi mes'ele't-tahsîn ve't-takbîh* (Râşid Efendi, 1017), 196b.

ila't-tercîh fî mes'ele't-tahsîn ve't-takbîh adlı risâlesi Osmanlı ilim geleneği çerçevesinde ele alınmış muhtasar hüviyetteki bir risâledir.

Tarsûsî, eserinde gerek mezheplerin yaklaşımlarını gerekse temel konuları irdelerken derin tartışmalara girmeden hüsün ve kubuh meselesine dair net bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Müellif Eş'arî ve Mu'tezilî yaklaşımları ifade ettikten sonra kendi Mezhebi olan Mâtürîdî yaklaşımını ön plana çıkarmaktadır. Tarsûsî, bu yaklaşımını bir mezhep taassubu göstermeden temellendirmeye çalışır. O, hüsün ve kubuh konusunda gerek Mu'tezile'nin gerekse Eş'arîlerin, akıl ve vahiy uyumunu sağlayamadıklarını, bunu sadece tutarlı bir söylemle Mâtürîdîler'in ortaya koyduğunu müşahhas bir örnek üzerinden ileri sürer.

5. Risâlenin Nüsha Örnekleri ve Tahkikte İzlenen Yöntem

Tarsûsî'nin *Telvîh^{um} ila't-tercîh fî mes'ele't-tahsîn ve't-takbîh* adlı hüsün ve kubuhla alakalı muhtasar risâlesine ait iki nüshaya ulaştık.

665

OMÜİFD

5.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, nr. 1017.

Bu nüsha, tahkikte [ج] harfiyle belirtilmiştir. Nüsha, mecmûanın 195^b-196^a varakları arasında olup, tek varaktır. Varaklarda 19 satır bulunmaktadır. Okunaklı ta'lik hattı ile istinsâh edilmiştir. Nüsha herhangi bir şekilde zarar görmemiştir. Nüsha hâmişinde birkaç minhüvât yer almaktadır. Nüshanın ferâğ kaydında müstensih ismi ve istinsâh tarihi mevcut değildir.

5.2. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 730/6

Bu nüsha, tahkikte [ب] harfiyle gösterilmiştir. Nüsha, mecmûanın 43^b-44^a varakları arasında olup tek varaktır. Varaklarda 22 satır bulunmaktadır. Okunaklı ta'lik hattı ile istinsâh edilmiştir. Nüshanın ferâğ kaydında müstensih ismi ve istinsâh tarihi mevcut değildir.

6. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmada İsam Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

Tahkikte herhangi bir nüsha *asıl nüsha* olarak esas alınmadı. Neşredilen metin, iki farklı nüshanın karşılaştırılması üzerinden en doğru metne ulaşma gayesi üzerine tahkik edilmiştir.

Paragraflandırma konusunda metnin kendi bütünlüğü dikkate alınmış, metnin imlasında ise modern Arapça nahiv ve ilkeleri takip edilmiştir.

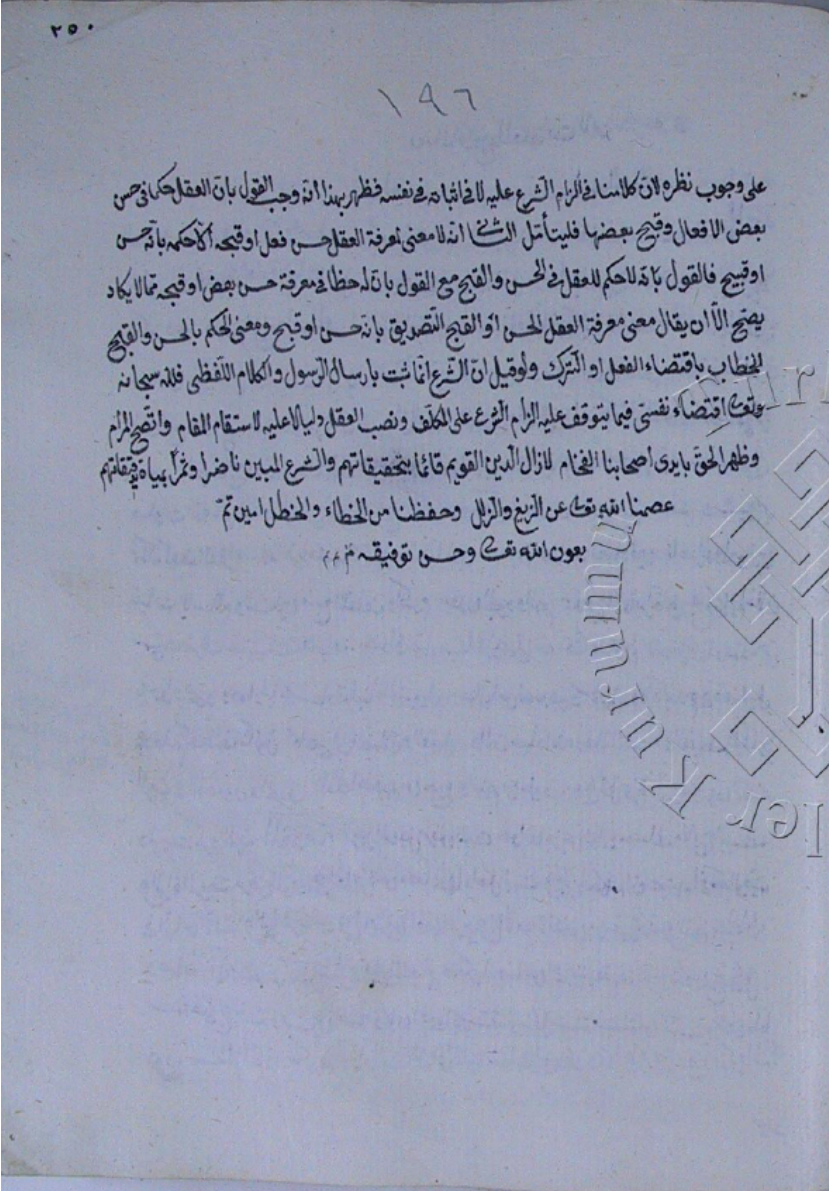
Tahkikli neşirde kullanılan artı (+) işareti, sonuna konulduğu ibarenin veya kelimenin işaret edilen nüshada fazla/*ziyade* olduğunu, eksi (-) işareti ise sonuna konulduğu kelimenin yahut cümlenin işaret edilen nüshada mevcut olmadığını göstermektedir. İki noktanın (:) konulduğu ibarenin ise metinde tespit edilen kavramdan farklı olduğunu ifade etmektedir.

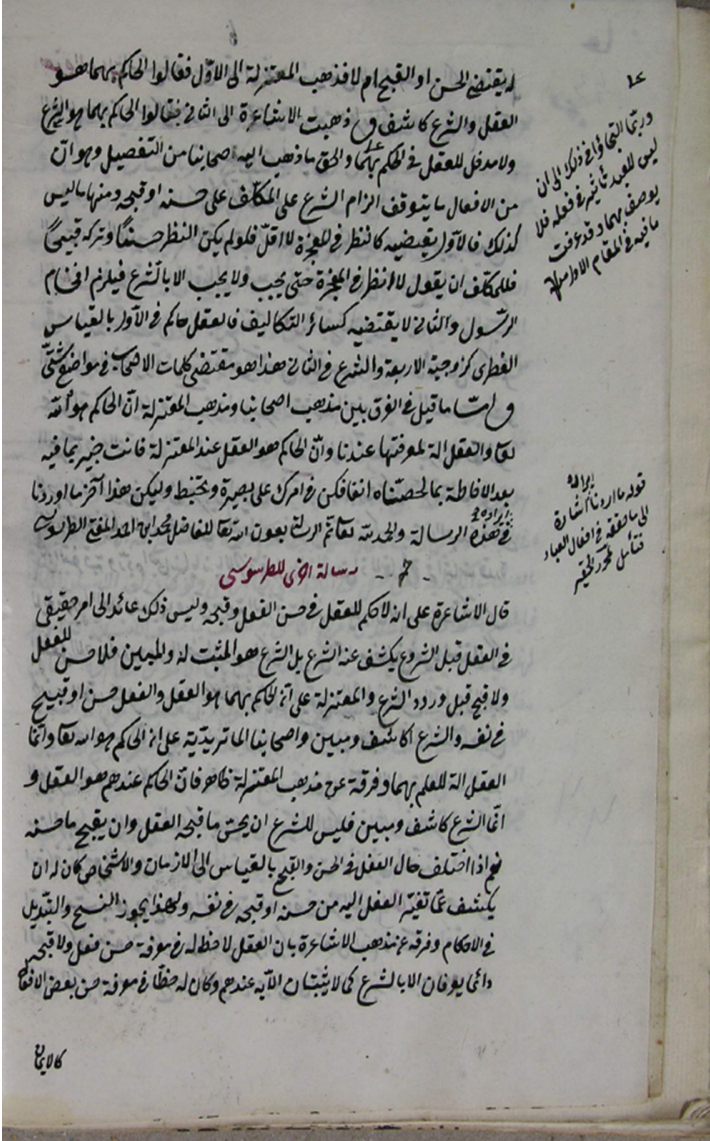
ونكره فيما فلذلك ان يقول لا انظر في المعز حتى يجيب ولا يجب الا بالشرع فيلزم اتمام الرسول والناظر
لا يقتضيه كمال التكليف فالعقل حكم في الاول بالقياس الفطري كزوجية الدابة والشرع في الثاني هذا هو
مقتضى كلمات الاصحاب في مواضع شتى وانما قيل في الفرق بين مذهب اصحابنا ومذهب المعتزلة ان الحاكم
هو الله تعالى والعقل الذي يعرفها عندنا وان الحاكم هو العقل عند المعتزلة فانت خير ما فيه بعد الاحاطة بالخصاه
انفا كان في امرك على بصيرة ولا تحبط ولكن هذا اخر ما اردنا ليراده في هذه الرسالة والحمد لله تعالى
تم الرسالة بعون الله تعالى للفاضل محمد بن احمد الفهري بطرسوس

قول ما اردنا المراد به
استارة ما حقق
خالفه الصواب في
مخرجه

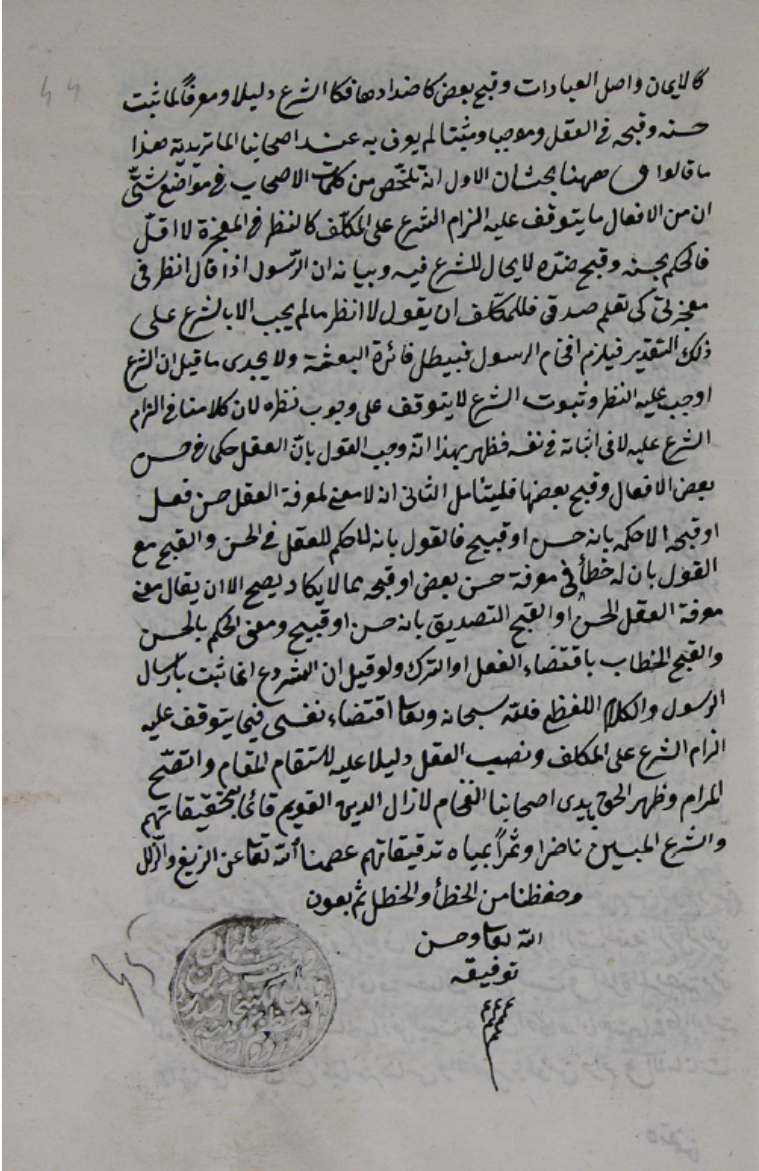
رسالة اخرى للطر سوسى

فالاشارة على انه لا حكم للعقل في حسن الفعل وقبحه وليك عائد الى الحقيقي في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع
بل الشرع هو المبتدئ والبيّن فلا حسن للفعل والاقبح قبل ورود الشرع والمعتزلة على ان الحاكم هما هو العقل والفعل
حسن او قبح في نفسه والشرع كاشف وسبين واصحابنا الماتريدية على ان الحاكم هو الله تعالى وانا العقل الذي
للعلم بهما وفرق بين مذهب المعتزلة ظاهر فان الحاكم عندهم هو العقل وانما الشرع كاشف وسبين فليس للشرع
ان يحسن ما قبحه العقل وان يقبح ما حسنه نعم اذ اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الايمان
والاستحسان كما ان لا يشك في تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولهنا يجوز التبع والتبديل في الاحكام
وفرقة من مذهب الاشاعرة بان العقل للحظ في معرفة حسن فعله والاقبح دائما يعرف ان الا بالشرع كما لا يشك
الآب عندهم وكان لحظ في معرفة حسن بعض الافعال كالايمان واصل العبادات وقبح بعض كاضدادها
فكان الشرع دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه وقبحه في العقل وموجبا ومثبتا يعرف به عند اصحابنا الماتريدية
هذا ما قالوا ومنه سبحانه الاول انه تلخص من كلمات الاصحاب في مواضع شتى ان من الافعال ما يتوقف
عليه الزام الشرع على الكلف كالنظر في المعز لا اقل فلكم بحسنه وقبحه لاجال للشرع فيه وبيان ان الرسول
اذا قال انظر في معز حتى تعلم صدق فلذلك كلف ان يقول لا انظر ما لم يجب الا بالشرع على ذلك التقدير فيلزم
اتمام الرسول فيبطل فائدة البعثة ولايجرى ما قبل ان الشرع اوجب عليه النظر وشبوت الشرع لا يتوقف
على

Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, nr. 1017, vr. 196^a Son Sayfa



Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp., nr. 730/6, vr. 43^b İlk Sayfa



Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp., nr. 730/6, vr. 44^a
 Son Sayfa

B. Tahkikli Metin

[تلويح إلى الترجيح في مسألة التحسين والتقيح]

قال⁵⁹ الأشاعرة: ⁶⁰ على أنه لا حكم للعقل في حسن الفعل وقبحه، وليس ذلك عائداً إلى أمر [196ظ]/ حقيقي في الفعل قبل الشرع، ⁶¹ يكشف عنه الشرع؛ بل الشرع هو المثبت له والمبين؛ فلا حسن للفعل ولا قبح قبل ورود الشرع، والمعتزلة⁶² على أن الحاكم بهما هو العقل، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، والشرع كاشف ومبين، وأصحابنا الماتريدية على أن الحاكم هو الله تعالى، وإنما العقل آلة للعلم بهما.

وفرقة⁶³ عن مذهب المعتزلة ظاهر؛ فإن الحاكم عندهم هو العقل، إنما الشرع كاشف ومبين فليس للشرع أن يحسن ما قبحه العقل، وأن يقبح ما حسنه.

نعم، إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الزمان والأشخاص كان له أن يكشف⁶⁴ عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه؛ ولهذا يجوز النسخ والتبديل في الأحكام.

وفرقة⁶⁵ عن مذهب الأشاعرة بأن العقل لا حظ له في معرفة حسن فعل ولا قبحه دائماً، [ولا] يعرفان إلا بالشرع كما لا يثبتان إلا به عندهم، وكان له حظاً في معرفة حسن بعض الأفعال كالإيمان، وأصل العبادات وقبح بعض كأضدادها؛ فكان الشرع دليلاً ومعرفةً لما ثبت حسنه وقبحه في العقل، وموجباً ومثبتاً [لما] لم يعرف به عند أصحابنا الماتريدية. هذا ما قالوا.

وهنا بحثان: الأول: أنه تلخص من كلمات الأصحاب في مواضع شتى أن من الأفعال ما يتوقف عليه إزام الشرع على المكلف كالنظر في المعجزة لا أقل، والحكم بحسنه وقبحه ضده لا بحال⁶⁶ للشرع فيه.

وبيانه: أن الرسول إذا قال: انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فللمكلف أن يقول: لا أنظر ما لم يجب إلا بالشرع على ذلك التقدير فيلزم إزام الرسول فيبطل فائدة البعثة.

[196و] على وجوب نظره؛ /ولا يجدي ما قيل: إن الشرع أوجب عليه النظر، وثبوت الشرع لا يتوقف لأن كلامنا في إزام الشرع عليه لا في إثباته في نفسه.

فظهر بهذا أنه وجب القول بأن للعقل⁶⁷ حكماً في حسن بعض الأفعال وقبح بعضها فليتأمل.

الثاني: أنه لا معنى لمعرفة العقل حسن فعل أو قبحه إلا حكمه بأنه حسن أو قبيح فالقول: بأنه لا حكم للعقل في الحسن والقبح مع القول: بأن له حظاً⁶⁸ في معرفة حسن بعض أو قبحه مما لا يكاد يصح إلا أن

59 ر - قال.

60 ر: فالأشاعرة.

61 ب: الشروع.

62 عطف على «قال الأشاعرة».

63 يعني فرق مذهب الماتريدية عن مذهب المعتزلة.

64 والضمير راجع إلى العقل.

65 يعني فرق مذهب الماتريدية عن مذهب الأشاعرة.

66 ب: بحال.

67 ر ب: العقل؛ وما أثبتناه هو موافق للموضع والمعنى.

68 ر: خطأ.

يُقال: معنى معرفة العقل الحسن أو القبح التصديق بأنه حسن أو قبيح،⁶⁹ ومعنى الحكم بالحسن والقبح الخطاب باقتضاء الفعل أو الترك.

اقتضاء نفسي فيما -سبحانه وتعالى- ولو قيل: إنَّ الشرع⁷⁰ إنما ثبت بإرسال الرسول، والكلام اللفظي فله يتوقف عليه إلزام الشرع على المكلف، ونُصب⁷¹ العقل دليلاً عليه لِإِسْتِقَامِ المقام، واتَّضح المرام، وظهر الحقُّ بأيدي أصحابنا الفخام لا زال الدين القويم قائماً بتحقيقاتهم، والشرع المبين ناضراً ثمرًا بيمياه تدقيقاتهم.

عصمنا الله تعالى عن الزيغ والزلل وحفظنا من الخطأ والخطل آمين.⁷² تَمَّ بعون الله تعالى وحسن توفيقه.

C. Tercüme

Tarsûsî'nin Hüsün ve Kubuh'a Dair "Telvîh^{um} ila't-Tercîh fî mese'leti't-Tahsîn ve't-Takbîh" Adlı Risâlesinin Tercümesi

Eş'arîler [hüsün ve kubuh hakkında] şöyle dediler: Fiilin hüsün ve kubuh oluşuna ilişkin aklın bir hükmü yoktur. Ayrıca bu hüküm, şerî'atten önce fiilde bulunan gerçek bir duruma/şeye de râci değildir.

672 Aksine bunu keşfeden yalnızca şerî'atın kendisidir. Dahası fiillerdeki hüsün ve kubuha ilişkin hüküm, şerî'at tarafından tespit edilir ve açıklanır. Dolayısıyla şerî'attan önce fiile ait bir hüsün ve kubuh söz konusu değildir.

Mu'tezile ise hüsün ve kubuh konusunda hükmedenin akıl olduğunu ve fiilin kendi kendinde/bizâtihi iyi veya kötü olduğunu ve şerî'atın ise sadece bunu açığa çıkarıp açıkladığını söylemiştir.

Ashâbımız olan Mâtürîdîler ise hüsün ve kubuh konusunda hükmedenin Allah olduğunu ve aklınsa bu konuda bir vasıta/alet olduğunu kabul etmişlerdir.

Mâtürîdîler ve Mu'tezile arasındaki fark ise açıktır. Nitekim Mu'tezile'ye göre bu konuda hükmeden akıldır. Şerî'atsa bu hükmü açı-

69 ب: قبح.

70 ب: الشروع.

71 عطف على جملة «ولو قيل إنَّ الشرع».

72 ب - آمين.

ğa çıkararak ve açıklayandır. Dolayısıyla şerî'at, aklın kötü gördüğü şeyi iyi kılamaz ve iyi gördüğü şeyi ise kötü kılamaz.

Evet, zamana ve fertlere nispetle fiilin hüsün ve kubuh konusundaki durumu değişiklik gösterdiğinde akıl, fiilin zâtında/kendisinde hüsün veya kubuh açısından değişeni açığa çıkarabilir. İşte bundan dolayı hükümlerde nesih ve tebdîl/değişim mümkündür.

Mâtürîdîler'in Eş'arîler'den farkı ise Eş'arîler'e göre aklın sürekli olarak fiilin hüsün ve kubuhunu bilmede bir payı yoktur. Bundan dolayı hüsün ve kubuh yalnızca şerî'atle bilinirler. Aynı şekilde bu hüsün kubuh ancak şerî'atle sabit olurlar.

Mâtürîdî ashâbımıza göre ise aklın, -imân ve ibâdetlerin asılları gibi- bazı fiillerin iyi olduğunu bilmede fonksiyonu/payı olduğu gibi -imân ve ibâdetlerin zıtları olan şeylerdeki gibi- bazı fiillerin de kötü olduğunu bilmede fonksiyonu/payı vardır. Dolayısıyla şerî'at, akılda iyi ve kötü oluşu sabit olan şey/fiil için bir rehber/delil ve bir tanıtıcı olmuştur ve aklın bilemediği şeyi ise zorunlu kılan ve ispat edendir. İşte bu, Mâtürîdîler'in ifade ettiği şeydir.

Burada [incelenmesi gereken] iki konu vardır. Birincisi: Muhtelif bağlamlardan Mâtürîdî dostların sözlerinden özetlenebilecek şey şudur: Fiillerden bazısı, şerî'atın mükellefi zorunlu kıldığı şeye dayanır. Örneğin mu'cize hakkında nazar etmek ve bunun iyi olduğuna ve de aksi duruma ise kötü olduğuna hükmetmek. Fakat bunda şerî'atın bir dahli ve rolü söz konusu değildir.

Bunun açıklaması şudur: Şayet peygamber "Benim doğruluğumu anlamak için ortaya koyduğum mu'cizeme bak!" derse mükellefinse "Şerî'at zorunlu kılmadıkça mu'cizeni dikkate almayacağım." deme hakkı vardır. Bu duruma göre peygamberin [iddiası konusunda] susturulmuş olması zorunlu olmuş olur ve dolayısıyla peygamber göndermenin faydası iptal olmuş olur. Ayrıca "Şerî'at bu kimseye nazarı zorunlu kılmaştır ve şerî'atın subûtu ise bu kişinin nazarının zorunlu kılınmasına bağlı değildir. Çünkü bizim sözümüz şerî'atın ona zorunlu kılınmasıdır,

yoksa onun kendi kendinde ispat edilmesi değildir.” denilmesi de hiçbir fayda ve yarar vermez. Dolayısıyla bununla ortaya çıkmıştır ki “Aklın, fiillerin bazısının iyi olduğunu ve bazısının da kötü olduğunu bilme konusunda bir hükmü vardır.” görüşünü ifade etmek zorunlu olmuştur. Bu iyice düşünölsün.

İkincisi: Aklın bir fiilin iyi veya kötü oluşuna ilişkin bilgisinin anlamı, aklın bu fiilin iyi veya kötü oluşuna dair hükmüdür.

Nitekim aklın, hüsün ve kubuh hakkında bir hükmünün olmadığını söylemenin yanı sıra aklın bazı şeylerin iyi bazı şeylerin ise kötü olduğunu bilmede bir fonksiyonu/payı olduğunu söylemek neredeyse doğru olamayan bir şeydir. Ancak bu iddia, “Aklın, hüsün ve kubuhu bilmesinin anlamı aklın, o şeyin iyi veya kötü olduğunu doğrulamasıdır. Yine aklın bir şeyin hüsün ve kubuhuna hükmetmenin manası ise eylemi veya terki gerektirmesiyle beraber hitaptır.” denilmesi durumunda doğru olmuş olur.

674
OMÜİFD

Şayet şerî‘at elçinin/peygamberin gönderilmesi ve lafzî kelâmla sabit olursa şerî‘atın mükellefi zorunlu tutmasının bağlı olduğu şey konusunda iktizâ-yı nefsî Allah’a ait olur ve akıl rehber/delil kılınsaydı bu durumda durum düzelir, amaç açığa kavuşur ve hak, büyük ashâbımızın eliyle ortaya çıkardı. Böylece doğru din bunların tahkikatlarıyla ayakta kalmaya devam ediyor apaçık şerî‘atsa onların tetkiklerinin/incelemelerinin suyuyla aydın/parlak bir ürün olmayı sürdürmektedir.

Allah bizi hatalardan sapmadan ve yanılmadan korusun ve bizi hata ve yanlışlardan muhafaza eylesin. [Risâle], Allah’ın yardımı ve en güzel tevfiğiyle tamamlanmıştır.

Kaynakça

- Abdilbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzîl-‘Kur’âni’l-Kerîm*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 2015.
Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebû Mânsûr. *Uşûlü’l-dîn*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1346/1928.

- Alâuddin Arabî. *Hâşiye 'ale'l-muqaddimati'l-erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2027, 61b-82b.
- Âmidî, Seyfuddin. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afifi. Riyâd: Dârü's-Samî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1424/2003.
- Ayengin, Tevhit. "Hüsün - Kubuh Tartışmaları Ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine". *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 32/57 (2012), 191-207.
- Beyâzîzâde, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan. *İşârâtü'l-merâm li-'ibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1428/2007.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-'Arabî, 1997.
- Bolelli, Nusrettin - Doğan, Adem. "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hayatı ve Eserleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 285-309. <https://doi.org/10.34085/buifd.532518>
- Borsbuğa, Mustafa. "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin İrâde-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiillerine Dair 'Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleti halki'l-'a'mâl' Adlı Muhtasar Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 215-246. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4394252>
- Bursevî, Muhammed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1. Basım, 1333/1914.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şii Yorumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammet Arûşî. Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 1423/2003.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhü'l-'umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1417/1997.
- Güldü, Şule. "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhü uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kâhîre: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kahraman, Abdullah. "Tarsûsî Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kevserî, M. Zâhid. *et-Tahrîrü'l-vecîz fî mâ yebteğîhi'l-müstecîz*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- Korkmazgöz, Rıza. "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 31-60.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Muhammed b. Hasan el-Hâc. *Haşiye 'ale'l-mukaddimati'l-erba'a mine't-Telvih*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1005, 115b-125a.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1423/2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1425/2004.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 11-35.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhaşşal: Efkarü'l-mütekkadimîn ve'l-müte'ahhîrîn min'l-hükemâ ve'l-mütekelimîn*. thk. Hüseyin Atay. Kâhîre: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1. Basım, 1411/1991.
- Sadrüşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhü ta'dîli'l-'ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333, 95a-201b.
- Sarıkaya, Yaşar. *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebû Said el-Hâdimî*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2018.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn. *Mecmau'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Hâşiye 'alâ envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 414,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Hâşiye 'alâ hâşiyeti Kul Ahmed 'ale'l-fevaidi'l-fenâriyye*. İstanbul: H. Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 688,

- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Hâşiye 'alâ risâleti isbâtî'l-vâcib ve havâşîhâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1172,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Hâşiye 'alâ tefsîri sûreti yâsîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3699,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Hâşiyetü't-Tarsûsî 'alâ mir'âtî'l-usûl*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 932,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Kıssatü Yûsuf*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Adana İl H., 630,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Kifâyetü'l-ma'tûrât fi'l-'amel bi-rub'i'l-mukantarât*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 904,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Miftâhu'l-hulâsa li'l-miftâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 736,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Şerhu tuhfeti'l-mülûk*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk., 1041,
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Ta'dilü'l-aqvâl fi mes'eleti hâlki'l-'a'mâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017, 195b-196a.
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Telvîhun ila't-tercîh fi mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râşid Efendi, 1017, 96a-96b.
- Yalçın, Ebubekir. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Hüsün ve Kubuh Meselesinin Tahlili". *Diyanet İlmî Dergisi* 56/2 (2020), 335-358.
- Yaltkaya, Mehmed Şerafeddin. "Mutezile ve Hüsün ve Kubuh". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 100-116.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.



ÖĞRETMEN ADAYLARININ AHLAKİ OLGUNLUK
DÜZEYLERİ İLE EĞİTİM İNANÇLARI ARASINDAKİ
İLİŞKİNİN İNCELENMESİ
EXAMINING THE RELATIONSHIP BETWEEN PRESERVICE
TEACHERS' MORAL MATURITY LEVELS
AND EDUCATIONAL BELIEFS

ARCAN AYDEMİR & MEVLÜT KAYA

[Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı
Dr., Artvin Çoruh University Faculty of Divinity, Department of Social Studies Education
arcan.aydemir@hotmail.com.tr

<http://orcid.org/0000-0001-8110-954X>

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı,
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Religious Education
mkaya@omu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7930-2372>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Aralık/ December 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 679-711

Atıf/Cite as Aydemir, Arcan. Kaya, Mevlüt. "Öğretmen Adaylarının Ahlakî Olgunluk Düzeyleri İle Eğitim İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi-Examining the Relationship between Preservice Teachers' Moral Maturity Levels and Educational Beliefs". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (Haziran-June 2021): 679-711. <https://doi.org/10.17120/omuifd.841313>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle Eğitim İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Öz: Öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançlarına odaklanan çalışmanın temel amacı bu iki durum arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Bu temel amaç doğrultusunda öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları cinsiyet ve bölüm değişkenlerine göre incelenmiştir. Öğretmen adaylarının eğitim inançları ise daimicilik, esasicilik, ilerlemecilik, yeniden kurmacılık ve varoluşçu eğitim alt boyutları kapsamında incelenmiştir. Araştırmanın örneklemini Artvin Çoruh Üniversitesi Eğitim Fakültesi (Sınıf Öğretmenliği, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği, Türkçe Öğretmenliği, İlköğretim Matematik Öğretmenliği) ve İlahiyat Fakültesi'nde 2019-2020 eğitim öğretim yılında öğrenim görmekte olan toplam 690 öğretmen adayı oluşturmuştur. Araştırmada yöntem olarak ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak "Ahlaki Olgunluk Ölçeği" ve "Eğitim İnançları Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler SPSS 22 programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Yapılan normallik testleri sonucunda normal dağılım göstermeyen verilerin analizinde Mann Whitney U ve Kruskal Wallis H testleri kullanılmıştır. Ayrıca öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla da Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Araştırma sonucunda öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre anlamlı şekilde farklılaştığına, bölüm değişkeninde ise ahlaki olgunluğun farklılık göstermediğine ulaşılmıştır. Öğretmen adaylarının eğitim inançları ise cinsiyete göre ilerlemecilik, varoluşçu eğitim ve esasicilik; bölüme göre ilerlemecilik, daimicilik ve esasicilik alt boyutlarında anlamlı olarak farklılık göstermiştir. Öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile ilerlemeci, varoluşçu, yeniden kurmacı ve daimici eğitim inançları arasında pozitif yönde, esasicî eğitim inancı arasında ise negatif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu saptanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ahlaki Olgunluk, Eğitim İnancı, Eğitim Felsefesi.



Examining the Relationship Between Preservice Teachers' Moral Maturity Levels and Educational Beliefs

Abstract: The main purpose of this study is to explore the relationship between preservice teachers' moral maturity levels and educational beliefs. To this end, preservice teachers' moral maturity levels and educational beliefs were analyzed according to the following variables: gender and department. Preservice teachers' educational beliefs were examined in relation to the sub-dimensions of perennialism, essentialism, progressivism, reconstructionism, and existentialism in education. The sample consisted of 690 preservice teachers who were studying in the faculties of education (classroom teach-

ing, social studies teaching, Turkish teaching, and primary school mathematics teaching) and theology in Artvin Çoruh University in 2019-2020 Academic Years. The study used a correlational survey research design. The data were collected using “the Moral Maturity Scale”, and “the Educational Beliefs Scale”. The data were analyzed using SPSS software version 22.0. Following the normality tests, the non-normally distributed data were analyzed through the Mann-Whitney U and Kruskal Wallis H. Spearman Correlation coefficient was calculated to determine the relationship between preservice teachers’ moral maturity levels and educational beliefs. The analysis results showed that preservice teachers’ moral maturity levels differed significantly according to gender, year of study, and achievement level but not according to the type of the high school of graduation and their department. The gender variable led to a significant difference in preservice teachers’ progressivist, existentialist, and essentialist educational beliefs. The department variable led to a significant difference in their progressivist, perennialist and essentialist educational beliefs. Additionally, there was positive significant correlation between preservice teachers’ moral maturity levels and their existentialist, reconstructionist and perennialist educational beliefs. There was also negative significant correlation between their moral maturity levels and essentialist educational beliefs.

Keywords: Moral Maturity, Educational Beliefs, Educational Philosophy.



Giriş

Bütün bireyler, ahlak hükümlerinin hali hazırda var olduğu bir dünyada büyümesini gerçekleştirir. Bu hükümler her an herkes tarafından başkalarının davranışlarına aktarılan hükümlerdir. Bu süreçte insan kendinin, başkalarının davranışlarını onaylama veya onaylamama hakkına sahip olduğunu düşünür. Bireyin kendi ahlak standartlarının oluşmasında ise yakınlarının, komşularının ve diğer vatandaşların etkisi vardır. Öyle ki bireyin ahlak standartları, yakınları, komşuları ve vatandaşlarla benzerlik göstermektedir. Ülkelerin milli ahlak standartları karşılaştırıldığında ise daha büyük farklılıklar ortaya çıkabilir. Her ne kadar milli ahlak standartlarında ülkeler arasında büyük farklılıklar çıksa da, ihanet, ahde ve fasızlık, hırsızlık, yalancılık, cinayet gibi olgulara verilen tepkiler büyük ölçüde aynıdır (Hazlitt, 2006, 9).

Bilimsel bilgiyi üreten ve bu bilginin üretilme aşamalarının öğretildiği üniversiteler de diğer bütün kurumlar gibi bazı değerlerden oluşur.

Günümüzde üniversite toplumsal varlığı sürdürme araçlarından ilkidir (Poyraz, 2006, 62). Bu bağlamda üniversitelerde verilen eğitimin ahlak ve ahlaki ilkelere odaklanması toplumsal açıdan olduğu kadar, özellikle öğretmen yetiştirme programlarında ve ilahiyat fakültelerinde ahlak ve etik gibi kavramlara önem veren içeriklerin yer alması ahlak eğitimi açısından önem taşımaktadır.

Bir ülkenin eğitim politikasının temelinde eğitim felsefesi vardır. Ülkeler belirledikleri bu politikalar temelinde eğitim planlamalarını somutlaştırır. Sağlam temellere oturmayan veya eğitim felsefesi olmayan bir toplumun ise eğitim alanında çeşitli başarılar elde etmesi mümkün değildir (Yiğit, 2008, 35). Çeşitli felsefi akımlar kapsamında oluşan eğitim felsefesi akımları eğitime olan inançların temelini oluşturması açısından önemlidir.

682

1.Literatür Taraması

OMÜİFD

1.1. Ahlaki Olgunluk

Eğitimde ele alınan önemli konulardan biri de ahlak eğitiminin amacıdır. Ahlak eğitiminin amacının belirlenmesinde temel alınan ahlak felsefesi bakış açısı etkili olmaktadır. Ahlak eğitiminin amacı değişiklik gösterse de temelde ahlaki olgunlaşmaya ulaşmayı amaçlar (Tekin, 2017, 2276).

İlkokul düzeyindeki öğrenciler, örnek davranış arayışı içinde oldukları için, belirlenen kuralların net ve açık bir şekilde ortaya konulması gerekir. Okul çağında olumlu yönde disiplin kurallarının olmayışı, çocukların şaşkınlık yaşamaya sebep olabilir. Kurallar, bilindikleri ve anlaşıldıkları oranda kişinin hayatında kalmayı başarırlar. Özellikle çocuklara neyin iyi neyin kötü olduğunu somut örnekler kullanarak öğretmek gerekir. Çocuklara kuralları aktarmaktan ziyade, yaşantılar ve uygulamalardan faydalanarak, kuralın gerekliliğine kendisinin ulaşması sağlatılmalıdır (Selçuk, 2009, 104,105,106).

Çocuğun ahlaki gelişimi içinde yer alan önemli konulardan biri de vicdan gelişimidir. Çocukta vicdanın gelişmesi için çocuğun yaptığı kötülükler karşılığında cezaya çarptırılması değil, kendini kötülük yaptığı

kişinin yerine koyarak, onun gibi hissedip üzülmesi ve pişmanlık hissini uyandırılması gerekir. Bu sayede çocukta vicdan gelişimi sağlanmış olur. Ahlak gelişimi için özellikle fiziksel ceza, kanıt kullanarak inandırma kadar etkili bir disiplin türü değildir (Özeri, 2004, 14).

Bir ruh ve kişilik taşıyıcısı olarak insan ahlaki eylemi oluşturur (Tillich, 2006, 14). Bireyde ahlak bilincinin gelişmesinde etkili olan faktörlerden biri de içinde bulunduğu çevrenin tutumudur. Sert, baskıcı veya başıboş tutumun hakim olduğu bir ortamda büyüyen çocuğun ahlaki bilincinin oluşması biraz zaman alabilir (Selçuk, 2009, 105).

Lickona (1991) karakter ve ahlaki olgunluğun ahlaki düşünce, ahlaki duygu ve ahlaki davranışla ilgili olduğunu belirtmiştir (Eliasa, 2014, 200). Bu üç bileşene dayanarak ahlaki olgunluğun, olumlu ahlaki düşünce ve ahlaki yargı, olumlu ahlaki tutum, ahlaki davranış ve eylemde bulunma ile mümkün olabildiği söylenebilir.

1.2. Eğitim İnancı

Eğitim, bireyleri belirli amaçlara göre yetiştirme süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu süreçte insanın kişiliğinde meydana gelen farklılaşma ise eğitim sürecinde kazanılan bilgi, beceri, tutum ve değer aracılığıyla oluşur (Fidan - Erden, 1998: 2). Bir başka ifadeyle eğitim, bireyin yeteneklerini geliştirme ve bireyi toplumun bir üyesi yapma yolunda planlı etkilemelerdir (Altaş - Arıcı, 2012, 59).

Eğitim, insanın kalıtsal bir takım özelliklerinin geliştirilmesinde ve bireyin istenilen özelliklere sahip bir kişiliğe ulaşmasında önemli bir araçtır. Kişilik gelişiminde çevre etkeni olarak eğitim, kişilik gelişimindeki kültürel etkenlerden birisidir. Eğitim kurumları ve eğitim uygulamaları ise çağa ayak uydurmaları açısından düzenlenmeli ve değiştirilmelidir. Eğitimin geliştirilmesi için de insan ögesinin geliştirilmesi gerekir (Büyükanan Filiz, 2011, 3). Eğitim toplumun yaşam biçimini ifade eden kültür kavramı ile yakından ilişkili bir kavramdır. Kültürü ise din, dil, tarih, gelenek ve görenek gibi birçok kavram ve eylem oluşturur (Sönmez, 2009, 6).

Eğitim faaliyetlerinin en önemli öğelerinden biri de öğretmendir. Bu bağlamda öğretmenlerin eğitim inançları, eğitim ortamı, eğitim faaliyetleri, eğitim programlarının uygulanması ile öğrencilere karşı tutumunu etkilemektedir. Öğretmen tarafından benimsenen felsefi görüş ise okula ve eğitime bakış açısı geliştirmeye katkıda bulunur. Öğretmenlerin eğitime yönelik inançları ise çağın gerektirdiği öğretmen modeli ve çağdaş felsefi ifadelerle çelişki göstermemelidir (İzalan, 2017, 17). Buna karşın öğretmenlerin, birçok farklı sebepten dolayı sınıf içerisindeki uygulamalara yansıtmadıkları karmaşık inançları vardır. Genel olarak öğretmenlerin inançları değişse de uygulamalarında çok fazla değişiklik olmaz (Khader, 2012, 74).

Geleneksel inançları benimseyen öğretmenler, eğitim-öğretim faaliyetlerini öğrenciye bilgi aktarma süreci olarak ele alırlar. Bu süreci başarıyla gerçekleştirmek için öğrenci davranışlarını kontrol altına alarak sınıf yönetiminde bir otorite kurarlar. Geleneksel öğretmenlerin aksine öğrenciyi merkez alan yapılandırmacı öğretmenlerde ise durum tam tersidir. Yapılandırmacı öğrenme ortamında öğrenci aktifken, öğretmen ise kolaylaştırıcı nitelikler sergilemektedir (Deng vd., 2014, 247)

684

OMÜİFD

1.3. Eğitim Felsefesi

Felsefe birçok konuyu bünyesinde barındırmaktadır. Bu durumun en önemli nedenlerinden birisi insanın çok yönlü olması ve hayatın karmaşıklığıdır. Felsefe alanı kapsamında ele alınan konulardan birisi ise eğitimidir. Eğitim olgusu ise üzerinde düşünülüp, konuşulması gereken önemli konulardan birisidir (Kantaracı, 2013, 79).

Felsefeci ve eğitimcilerin farklı görüşler ileri sürdüğü sorulardan biri de *“Eğitim inançtan bağımsız dünyevi bir alan mıdır? Yoksa, eğitim ve inanç daima birlikte düşünülmesi gereken kavramlar mıdır?”* şeklindedir (Altaş - Arıcı, 2012, 58). Eğitim felsefesinin cevap aradığı önemli sorulardan birisi de *“Eğitimin amacı nedir?”* şeklinde olduğundan dolayı, eğitim felsefesinin ideallerinden biri olan eğitilmiş insanın hangi özelliklere sahip olması

gerektiği sürekli olarak tartışmalara sebep olan bir konu olmuştur (Çermik, 2006, 13).

Eğitim alanındaki sorunları tartışmayı içeren eğitim felsefesi, bu sorunlara yönelik çeşitli değer-olgu ilişkileri bağlamında değerlendirmelerde bulunarak çözüm önerileri geliştirmeye olanak sağlar (Yiğit, 2008, 35). Eğitim felsefesinin rollerinden birisi eğitimin diğer sorgulama biçimlerinde yer alan kavramları ele almaktır (Standish, 2007, 163).

Bu bağlamda belli başlı eğitim felsefelerinin görüşleri ve eğitim inançları aşağıda kısaca açıklanmıştır.

1.3.1. Daimicilik (Perennialism)

Temelinde realizm olan daimicilik, birçok idealist tarafından da desteklenen bir akımdır. Daimicilik akımına göre eğitim mutlak ve değişmez bazı temel ilkelere dayanmalıdır. Temelleri Platon ve Aristo'ya dayanan bu akımın, temsilcileri arasında Buchanan, J. Adler, R. Livingstone ve R. C. Hutchins gösterilebilir (Kapusuzoğlu, 2006, 130; Kısakürek, 1982, 69; Yayıla, 2015, 36). Geleneksel bir eğitim felsefesi olan daimicilikte eğitimin amacı sağlam ve doğru karakter özelliklerine sahip bireyler yetiştirmektir (Çermik, 2006, 16). Bu akımı savunanlar öğretim faaliyetlerini dini kitapların klasik geleneğiyle sınırlandırdıkları için eleştirilmişlerdir (Kaygısız, 1997, 6).

1.3.2. Esasicilik (Essentialism)

Özcülük olarak da adlandırılan esasicilik felsefesi, ilerlemecilik akımına tepki olarak doğmuştur. Temeli idealizm ve realizme dayanan esasicilik akımı, eğitimin temel işlevinin insan kültürünün temel bileşenlerini korumak ve gelecek nesillere aktarmak şeklinde olduğunu savunur. Bu akıma göre eğitimin amacı ise geçmişte yararlı olan sanatların, bilimlerin gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamaktır. Bu bağlamda okulun görevi ise toplumun kültürünü korumak ve gelecek nesillere aktarmaktır. Bu kültürel mirasın aktarılmasında ise en büyük görev öğretmenlere düşmektedir. Öğretmen bilginin aktarıcısı olarak etkin, öğrenci ise pasif du-

rumda ve öğretmenin söylediklerini yapmak zorundadır (Ergün, 2010, 87). İnsanı toplumsal ve kültürel bir varlık olarak ele alan esasicilik akımı eğitimde tümevarımsal bir yaklaşımın kullanılmasını gerektirdiğini savunur. Esasicilere göre eğitimin bireyi toplumsallaştırma, kültürel değerler kazandırma, kültürel mirası koruma ile ilgili bilgili ve beceri sahibi insanlar yetiştirme, değişme ve çatışmayı önleme gibi hedefleri vardır (Kapusuzoğlu, 2006, 133).

1.3.3. İlerlemecilik (Progressivism)

F.Bacon, A.Comte, J.Dewey ve W.James gibi temsilcileri olan ilerlemecilik akımının temelinde pragmatizm vardır. Esasiciliğe bir tepki olarak doğan ilerlemecilik geleneksel eğitimin içeriğinde olan aşırı şekilciliğe, sıkı bir şekilde uygulanan disiplin anlayışına, pasif öğretim şekline karşıdır. Değişme gerçeğinin esası olduğu için ilerlemeciliğe göre eğitim sürekli bir gelişme içinde olmalıdır (Kapusuzoğlu, 2006, 135). İlerlemecilik akımında okul küçük bir toplumdur. İlerlemeciliğin okulu küçük bir toplum olarak görmesi ise bir toplumun yapısını bireyler arası basit düzeyde psikolojik ilişkilere indirgemesi şeklinde yorumlanabilir (Kaygısız, 1997, 7). Bu akıma göre, öğrencilere bilimsel yöntem basamakları öğretilerek, bu basamakları kullanarak karşılaştıkları sorunlara çözüm önerileri geliştirmeleri sağlanmalıdır. İlerlemeci eğitim felsefesinde eğitimin amacı sürekli aynı kalmaz. Özellikle toplumsal, kültürel, teknolojik ve ekonomik alanlarda meydana gelen değişimlere göre eğitimin amaçları da değişiklik gösterebilir (Ergün, 2010, 86).

1.3.4. Yeniden Kurmacılık (Reconstructionism)

Son gelişen akımlardan biri olan yeniden kurmacılık akımının dayandığı felsefi akım pragmatizmdir. Yeniden kurmacılığın savunduğu içeriği gerçekleştirilmede temel sorumluluk okula düşmektedir. Bu bağlamda okul, toplumsal gelişmeyi sağlayacak şekilde geleceğe yönelik olmalıdır (Yağcı, 1998, 19,20).

İlerlemeciliğin devamı niteliğinde olan yeniden kurmacılık eğitim felsefesine göre eğitimin temel amacı toplumu yeniden düzenleyerek

toplumda gerçek demokrasiyi yerleştirmektir. Bu akımın öncülerine göre eğitim, ortak değerlere dayanan bir dünya toplumu oluşturmada önemli bir araçtır (Kapusuzoğlu, 2006, 136).

1.3.5. Varoluşçuluk (Existentialism)

20. yy'da varoluşçuluğun Karl Jasper, Martin Buber ve Martin Heidegger gibi isimler önemli temsilcilerinden olmuştur (Kapusuzoğlu, 2006, 138). Varoluşçuluk, insanın akıl yoluyla anlayamayacağı öz (bir şey ne ise onu o şey yapan şey) ve varoluşun (kavramlar arasında bağlantılar kurma) süreçlerini irdeleyen bir felsefedir (Çelik, 2011, 42).

İnsan özgürlüğüne önem veren bir felsefi akım olarak varoluşçuluğun temelinde insanın kendisini ve kendi gerçekliğini tanıması vardır. Varoluşçuluk akımı bireyi ayrı ayrı kendine özgü ve benzersiz olarak görmektedir. Bireyselciliği savunan varoluşçulara göre insan kendi varlığını kendisi yaratır. Canlılar içerisinde bu yeteneğe sahip tek varlık insandır (Ergün, 2010, 82).

Bireyin toplum karşısında özgürlüğünü ve biricikliğini ön plana çıkaran varoluşçuluk akımına göre, insanın var olmak ve kendini tanımak gibi bir takım sorumlulukları vardır. İnsanın temel görevlerinden biri de yaşadığı toplum içinde kendi tanımını yapmasıdır. Varoluşçu eğitim anlayışının bazı amaçları vardır (Özdemir vd., 2012, 174). Bu amaçlar arasında bireyi özgürleştirmek, bireyin özgürlüklerinin ve sorumluluklarının farkına varmasını sağlamak ve bireye tercihte bulunmanın önemli bir eylem olduğunu kavratmaktır.

1.4. Ahlaki Olgunluk İle Eğitim İnancı İlişkisi

Eğitim bireylerin, bilgi, beceri ve tutum kazanmaları, ilgi ve yeteneklerini geliştirmeleri, yaşadıkları topluma katkıda bulunabilmeleri, yaşadıkları toplumla uyum sağlamaları açısından önemli bir gerekliliktir. Eğitimin kapsamının bu kadar geniş olması ise birçok farklı alanla ilişki kurmasına neden olmaktadır. Eğitimin sıkı ilişki içinde olduğu alanlardan biri ise ahlakıdır. Özellikle amaçlar konusunda eğitim ve ahlak kavramları arasın-

da önemli benzerlikler vardır. Her iki alan da insanın iyi olması, yetişmesi ve yetkinleşmesini amaçlar. İnsanlara bir takım ahlaki davranışların (insan davranışlarını şekillendiren ve yönlendiren toplumsal değerler, gelenekler, görenekler, ortak yaşantılar, normlar ve örfler aracılığıyla oluşmuş temel davranış biçimleri) kazandırılması için eğitim gereklidir. Bu bağlamda eğitimin ayrılmaz bir parçası olarak ahlak eğitimi devreye girmektedir. Ahlak eğitimi ile insanın toplumsal yaşamını sağlıklı bir şekilde gerçekleştirmesi, toplumsal bütünlüğün korunması, toplumun önem verdiği değer ve normların öğretilmesi sağlanarak, iyi insan yetiştirme amacına ulaşılmış olunur (Kantarci, 2013, 80).

İnsanın başkalarını veya kendi kendisini değiştirmesi olarak ifade edilen hareketlerden özellikle evren düzenini tamamlayıcı nitelikte olanları, ahlaki karakter taşımaktadır. Ahlaki olgunluk ise insan hayatındaki bazı aşamalardan geçerek oluşmaktadır. Çocukluk döneminden sonra ilk olgunlaşma döneminde bireyler toplumsal bir varlık haline gelmektedir. Ahlaki olgunlaşmanın ileriki aşamalarında ise toplumun sınırları aşılmaya başlanmaktadır. Ahlaki olgunlaşma bireyi, hem toplumun hem de insanlığın üstüne yükseltmektedir. Bu evrede ise insan iyiyi iyi olduğu için benimseyerek, varlığını iyinin emrine teslim etmeyi tercih etmektedir (Topçu, 2005, 50,51).

Öğretmenlerin benimsedikleri eğitim inançları, çeşitli rol ve sorumluluklarını yerine getirmelerinde etkili olmaktadır (Tunca vd., 2015, 19). Eğitim inançlarının davranışlara da odaklanması, yine davranışları ele alan ahlaki olgunluk kavramıyla önemli bir ilişki içinde olduğunun göstergesidir.

Ahlaki olgunluk kavramına ve ahlaki olgunluk düzeyleri üzerine gerçekleştirilen çalışmalar incelendiğinde ahlaki olgunluk düzeyi belirlemede hem farklı örneklem gruplarının (Ergenler, üniversite öğrencileri, lise öğrencileri, öğretmenler, yetişkin bireyler, öğretmen adayları, ortaokul öğrencileri, akademik personel, ebeveynler, mahkumlar, üstün yetenekli çocuklar) kullanıldığı hem de ahlaki olgunluğun çeşitli değişkenler ile (aile aidiyeti ve ebeveyn ilişkileri, sosyal ve psikolojik iyi oluş, sosyal

medya aktiviteleri, sosyal medya tutumları, mizah tarzları ve şiddet eğilimleri, kültürlerarası tolerans, sorumluluk duygu ve davranışları) ilişkisinin ortaya çıkarılmasının amaçlandığı görülmektedir (Adıgüzel, 2017; Auger - Gee, 2016; Bakioğlu, 2013; Başar, 2019; Bayraktar, 2019; Bayraktaroğlu, 2016; Çekin, 2013; Demir Çelebi - Sezgin, 2015; Demirci Seyrek, 2014; Dilmaç, 1999; Erdoğan, 2018; Erol, 2019; Evli, 2018; Falkenberg, 2004; Ferguson - Cairns, 1996; Gül, 2019; Güven, 2017; Hartnett - Shumate, 1980; Hemming, 1991; Herzog vd., 2018; Karataş - Sarıçam, 2016; Kaya - Aydın, 2011; Kupfersmid - Wonderly, 1980; Langford vd., 1994; McDonough, 2005; Nardi - Tsujimoto, 1979; Patterson - Hall, 1998; Philibert, 1982; Reimer vd., 2009; Savaş, 2019; Sumner, 2010; Şengün, 2008; Walker - Pitts, 1998; Yalız Solmaz, 2018).

Literatür incelendiğinde öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle bu çalışmada öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları arasındaki ilişkiler incelenmiştir.

2. Araştırmanın Hipotezleri

1. Öğretmen adaylarının cinsiyetine ve öğrenim gördükleri bölümlere göre ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark vardır.
2. Öğretmen adaylarının cinsiyetine ve öğrenim gördükleri bölümlere göre eğitim inançları (ilerlemeci, varoluşçu, yeniden kurmacı, daimici, esasici) arasında anlamlı bir fark vardır.
3. Öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları (ilerlemeci, varoluşçu, yeniden kurmacı, daimici, esasici) arasında anlamlı bir ilişki vardır.

3. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, evren ve örnekleme, veri toplama araçları ve verilerin analizi konularında bilgi verilmiştir.

3.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada tarama modellerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Geçmişte veya halen var olan, var olduğu biçimiyle betimlemeye odaklanan tarama modellerinde, amaçların ifade edilmesinde “*Ne ile ilgili?*”, “*Nedir?*”, “*Ne idi?*” gibi sorular kullanılır. İlişkisel tarama ise iki ya da daha fazla değişken arasındaki değişim veya dereceyi belirlemeye yönelik gerçekleştirilen çalışmaları içerir. Bu bağlamda aralarında ilişki aranacak değişkenler ilişkisel çözümlenmeye olanak sağlayacak şekilde sembolleştirilir. İlişkisel çözümleme ise korelasyon ve nedensel karşılaştırma olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilir (Karasar, 2000, 77,81). İlişkisel tarama modeli genellikle birden çok değişken arasındaki etkileşimlerin belirlenmesinde kullanılır. İlişkisel modelde bazen ilişkilerin yönü ve düzeyini belirlemek için korelasyon tekniği, bazen de neden-sonuç ilişkilerine dönük istatistiksel karşılaştırmalar yapılarak ortalamalar arası farkın önemine bakılır (Şimşek, 2015, 92).

690

OMÜİFD

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Artvin Çoruh Üniversitesi Eğitim Fakültesi (sınıf, sosyal bilgiler, Türkçe ve ilköğretim matematik öğretmenliği bölümleri) ve İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklemine ise küme örnekleme yöntemi ile seçilen ve aynı üniversitenin Eğitim Fakültesi sınıf, sosyal bilgiler, Türkçe, ilköğretim matematik öğretmenliği bölümleri ile İlahiyat Fakültesinde 2019-2020 eğitim öğretim yılı güz yarıyılında öğrenim gören toplam 690 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Tablo 1’de katılımcıların cinsiyet ve sınıf değişkenine göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Cinsiyet	N	%
Kadın	458	66,6
Erkek	232	33,4

Bölüm		
Sınıf Öğretmenliği	180	26,1
Sosyal Bilgiler Öğretmenliği	126	18,3
Türkçe Öğretmenliği	137	19,9
İlköğretim Matematik Öğretmenliği	100	14,5
İlahiyat	147	21,3
Toplam	690	100

Tablo incelendiğinde araştırmada %66,6'sı (n=458) kadın ve %33,4'ü (n=232) erkek katılımcı olmak üzere toplam 690 katılımcının yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bölümlere göre örnekleme alınan öğretmen adaylarının %26'1'i sınıf, %18,3'ü sosyal bilgiler, %19,9'u Türkçe, %14,5'i ilköğretim matematik öğretmenliği ve %21,3'ü de ilahiyat programından oluşmaktadır.

3.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak “*Ahlaki Olgunluk Ölçeği*” ve “*Eğitim İnançları Ölçeği*” kullanılmıştır.

3.3.1. Ahlaki Olgunluk Ölçeği

Araştırmada katılımcıların ahlaki olgunluk düzeyini incelemek amacıyla Şengün ve Kaya (2007) tarafından geliştirilen, Kaya ve Aydın (2011) tarafından üniversite öğrencilerine uyarlanan “*Ahlaki Olgunluk Ölçeği*” kullanılmıştır. Şengün ve Kaya (2007) tarafından geliştirilen ve beşli likert şeklinde toplamda 66 maddeden oluşan ölçek 830 lise öğrencisine uygulanmış, geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılmıştır. Ölçeğin geçerlik düzeyini belirlemek amacıyla uzman görüşü alınmış, yapı geçerliliği için faktör analizi işlemi uygulanmıştır. Temel bileşenler (döndürülmemiş) faktör analizi sonucunda maddelerin faktör yüklerinin birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Ölçeğin güvenirliğini belirlemek için ise test-

tekrar test, test-yarı test, Cronbach Alpha güvenilirlik kontrol yöntemleri kullanılmıştır. Yapılan güvenilirlik analizi sonuçlarında, test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0.84, test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0.89 ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0.93 olarak bulunmuştur.

Kaya ve Aydın (2011) ise üniversite öğrencilerine uyguladıkları ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları kapsamında bazı analizler kullanmışlardır. Araştırma kapsamında elde edilen veriler üzerinde faktör analizi işlemi gerçekleştirilmiştir. Faktör analizi sonucunda ölçeğin maddelerinin birinci faktör yüklerinin 0.30 ile 0.57 arasında olduğuna, madde puanları ile toplam puan arasındaki korelasyonun ise 0.33 ile 0.54 arasında değiştiği görülmüştür. Elde edilen veriler doğrultusunda korelasyon katsayıları ve faktör yükleri 0.30'un altında olan maddeler ölçekten çıkarılarak ölçeğin son hali verilmiştir. Ölçekten elde edilen veriler ile test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0.87, Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0.92 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

692
OMÜİFD

Bu çalışmada ise “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” bu son şekliyle kullanılmıştır. Toplamda 60 maddeden oluşan, olumlu ve olumsuz maddelerin yer aldığı, 5’li likert (1: *Hiçbir zaman*, 2: *Çok nadir*, 3: *Ara sıra*, 4: *Çoğu zaman*, 5: *Her zaman*) tipi ölçekten alınabilecek en yüksek puan 300, en düşük puan ise 60 puandır. Bu çalışma kapsamında elde edilen veriler ile ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0.93 olarak hesaplanmıştır.

3.3.2.Eğitim İnançları Ölçeği

Araştırma kapsamında ele alınan örneklemin eğitim inançlarını ortaya çıkarmak amacıyla Yılmaz vd. (2011) tarafından geliştirilen “Eğitim İnançları Ölçeği” kullanılmıştır. 55 maddeden oluşan 5’li likert (1: *Kesinlikle katılmıyorumdan* - 5: *Kesinlikle katılıyorumda doğru*) tipindeki ölçek Yılmaz vd. (2011) tarafından hem öğretmen (n=160) hem de öğretmen adaylarına (n=320) uygulanmış, geçerlik ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek amacıyla uygulanan temel bileşenler analizi yöntemine dayalı açımlayıcı faktör analizi uygulanarak,

faktör yük değerinin alt sınırı 0.40 şeklinde belirlenmiştir. Toplamda 5 boyuttan (İlerlemecilik, Varoluşçu Eğitim, Yeniden Kurmacılık, Daimicilik ve Esasicilik) oluşan ölçeğin her bir boyutu için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı (İlerlemecilik 0.91, Varoluşçu Eğitim 0.89, Yeniden Kurmacılık 0.81, Daimicilik 0.70 ve Esasicilik 0.70) olarak bulunmuştur. Gerçekleştirilen geçerlik ve güvenilirlik çalışması sonucunda ölçek 40 madden oluşmuştur. Bu çalışmada ölçeğin 40 maddeden oluşan son hali 5'li likert (1: Kesinlikle katılmıyorum, 2: Katılmıyorum, 3: Orta derecede katılıyorum, 4: Katılıyorum, 5: Kesinlikle katılıyorum) olarak kullanılmıştır.

Bu çalışma kapsamında ölçekten elde edilen veriler ile her bir alt boyutu için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmış ve ilerlemecilik alt boyutu için 0.87, varoluşçu eğitim alt boyutu için 0.89, yeniden kurmacılık alt boyutu için 0.79, daimicilik alt boyutu için 0.61, esasicilik alt boyutu için de 0.78 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar "Eğitim İnançları Ölçeği"nin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

3.4. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında 712 kişiye ulaşılmış ve veri toplama aracında yer alan ölçekler uygulanmıştır. Elde edilen veriler doğrultusunda 22 veri toplama formu çeşitli nedenlerden dolayı (ölçeğin sadece tek bölümünü doldurma vb.) değerlendirme dışında bırakılarak, toplam 690 anket formundaki veriler SPSS 22 programı ile analiz edilmiştir.

Araştırma kapsamında her iki ölçekten elde edilen verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla Kolmogorov-Smirnov testi kullanılmıştır. Buna ek olarak her bir değişken için çarpıklık ve basıklık değerleri, ayrıca grafikler incelenmiştir. Yapılan normallik testi sonucunda elde edilen puanların normal dağılım göstermediği görülmüştür. Bu nedenle hipotezlerin test edilmesinde non-parametrik testlerden Mann Whitney U ve Kruskal Wallis H testleri ile Spearman korelasyon tekniği kullanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde en yüksek hata payı 0,05 olarak kabul edilmiştir.

4. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde elde edilen veriler tablolar halinde gösterilerek, verilerin istatistiksel analizleri yapılmıştır.

4.1.Öğretmen Adaylarının Cinsiyete Göre Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla Mann Whitney U testi kullanılmış ve Tablo 2'deki bulgulara ulaşılmıştır.

Tablo 2: Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Ölçeğinden Aldıkları Puanların Cinsiyete Göre Mann Whitney U Testi Sonuçları

	Cinsiyet	n	Sıra	Sıra	U	p
			Ortalaması	Toplamı		
Ahlaki	Kadın	458	365.54	167419.00	43948.00	0.000
Olgunluk	Erkek	232	305.93	70976.00		

694

OMÜİFD

Tabloda görüldüğü gibi, öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir ($U= 43948.00$, $p<0.05$). Bu bulgu "*Öğretmen adaylarının cinsiyetine göre ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark vardır.*" şeklinde belirlenen hipotezi doğrulamaktadır. Elde edilen puanların sıra ortalamaları incelendiğinde, kadın katılımcıların erkek katılımcılara göre daha yüksek bir sıra ortalaması değerine sahip oldukları görülmektedir (Kadın (SO)= 365.54, Erkek (SO)= 305.93). Bu durum, kadın öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Literatür incelendiğinde bu çalışmayla benzer şekilde, genel olarak ahlaki olgunluğun cinsiyete göre farklılık gösterdiği sonucuna ulaşan çalışmaların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Savaş (2019) yapmış olduğu çalışma sonucunda cinsiyete göre ahlaki olgunluğun farklılaştığı, kadınların ahlaki olgunluk düzeyinin erkeklere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Aktaş ve Kartopu (2016) üniversite öğrencilerine yönelik gerçekleştirdikleri araştırma sonucunda, erkek öğrencilere göre

kadın öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyinin daha yüksek olduğu sonucuna ulaşımlardır. Alkal ve Kök (2018) de araştırmaları sonucunda, kadın katılımcıların erkeklere göre daha yüksek bir ahlaki olgunluk seviyesine sahip olduğu sonucuna ulaşımlardır. Ahlaki olgunluğun cinsiyete göre farklılık gösterdiği bir diğer çalışmada ise Kaya ve Aydın (2011) kadın üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşımlardır. Bakioğlu ve Şahin (2014) de benzer şekilde, kadınların ahlaki olgunluk düzeyinin erkeklere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşımlardır. Evli (2018) ise bu durumun tersi olarak erkeklerin ahlaki olgunluk düzeylerinin kadın katılımcılardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşımlardır.

Kişilerin ahlaki olgunluk düzeylerinde cinsiyet faktörü her zaman etkili olmayabilir. Çekin (2013) çalışması sonucunda öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı sonucuna ulaşımlardır. Bayrak Aykan vd. (2019) de çalışmaları sonucunda, ahlaki olgunluk düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği sonucuna ulaşımlardır.

Yapılan çalışmaların sonuçlarından da anlaşılacağı üzere bazı araştırmalarda ahlaki olgunluk düzeylerinin katılımcıların cinsiyetine göre farklılık görülürken, bazılarında ise anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Sonuçlar örneklem gruplarına göre değişiklik gösterebilmektedir.

4.2.Öğretmen Adaylarının Öğrenim Gördükleri Bölümlere Göre Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Araştırmanın örnekleminde yer alan katılımcıların ahlaki olgunluk düzeylerinin öğrenim gördükleri bölümlere (sınıf öğretmenliği, sosyal bilgiler öğretmenliği, Türkçe öğretmenliği, ilköğretim matematik öğretmenliği ve ilahiyat) göre anlamlı bir şekilde farklılık gösterme durumları incelenmiştir. Bu bağlamda elde edilen veriler Kruskal Wallis H testi ile çözümlenmiştir. Tablo 3'te öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk ölçeğinden aldıkları puanların bölüm değişkenine göre Kruskal Wallis H testi sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 3: Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Ölçeğinden Aldıkları Puanların Öğrenim Gördükleri Bölümlere Göre Kruskal Wallis H Testi Sonuçları

	Bölüm	N	Sıra		X ²	p
			Ortalaması	Sd		
Ahlaki Olgunluk	1. Sınıf Öğretmenliği	180	332.50	4	2.58	0.63
	2. Sosyal Bil. Öğret.	126	353.23			
	3. Türkçe Öğretmenliği	137	332.26			
	4. İlköğ.Mate. Öğret.	100	358.50			
	5. İlahiyat	147	358.29			

Tablo 3 incelendiğinde, öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeylerinin öğrenim gördükleri bölüme göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($X^2_{(4)}=2.58$, $p>.05$). Bu sonuca göre “*Öğretmen adaylarının öğrenim gördükleri bölümlere göre ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark vardır.*” şeklinde belirlenen hipotezin doğrulanmadığını anlaşılmaktadır.

696

OMÜİFD

Bu çalışmadan elde edilen bulgulara benzer şekilde Adıgüzel (2017) üniversite öğrencilerine yönelik gerçekleştirdiği çalışması sonucunda, öğrenim görülen fakültele göre (Eğitim, fen-edebiyat, mühendislik, sağlık, ilahiyat, iktisadi ve idari bilimler) öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin anlamlı olarak farklılaşmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Çekin (2013) çalışması sonucunda öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeylerini bölüm değişkenine göre anlamlı olarak farklılaştığı sonucuna ulaşmıştır. Bu bağlamda DKAB (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi) öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyi BÖTE (Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi) öğretmen adaylarına göre daha yüksek bulunmuştur. Kaya ve Aydın (2011) yapmış oldukları çalışma sonucunda ilahiyat, din kültürü, psikoloji ve felsefe bölümünde öğrenim gören üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin öğrenim gördükleri bölüme göre farklılaştığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu bağlamda ilahiyat ve din kültürü bölümlerinde öğrenim gören öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin diğer bölümlerde öğrenim gören öğrencilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Yapılan araştırmalarda, üniversitedeki bölümlere göre katılımcıların ahlaki olgunluk düzeyleri konusunda farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir.

4.3.Öğretmen Adaylarının Cinsiyetlerine Göre Eğitim İnançları

Öğretmen adaylarının eğitim inançları ölçeğinin alt boyutlarından almış oldukları puanların cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla araştırma kapsamında elde edilen verilere Mann Whitney U testi uygulanmıştır. Tablo 4’ te öğretmen adaylarının eğitim inançları alt boyutlarından aldıkları puanların cinsiyete göre Mann Whitney U testi sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 4: Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları Alt Boyutlarından Aldıkları Puanların Cinsiyete göre Mann Whitney U Testi Sonuçları

Alt Boyutlar	Cinsiyet	N	Sıra Ortalaması	Sıra toplamı	U	p
İlerlemecilik	Kadın	458	363.46	166466.50	44900.50	0.000
	Erkek	232	310.04	71928.50		
Varoluşçu Eğitim	Kadın	458	359.11	166471.50	46895.50	0.01
	Erkek	232	318.64	73923.50		
Yeniden Kurmacılık	Kadın	458	352.90	161626.00	49741.00	0.17
	Erkek	232	330.90	76769.00		
Daimicilik	Kadın	458	340.55	155972.50	50861.50	0.35
	Erkek	232	355.27	82422.50		
Esasicilik	Kadın	458	316.46	144940.50	39829.50	0.000
	Erkek	232	402.82	93454.50		

Tablo 4’te görüldüğü gibi, kadın ve erkek öğretmen adaylarının eğitim inançlarının yeniden kurmacılık ve daimicilik alt boyutlarında puan sıra ortalamaları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. Bu bulgu “Öğretmen adaylarının cinsiyetine göre yeniden kurmacı ve daimici eğitim inançları arasında anlamlı bir fark vardır.” şeklinde geliştirilen hipotezi doğrulamamaktadır. Bu durumun aksine kadın ve erkek öğretmen adaylarının ilerlemecilik, varoluşçu eğitim ve esasicilik alt boyutlarında puan sıra ortalamalarının anlamlı bir şekilde farklılık

gösterdiği görülmektedir. Bu bulgu ise belirlenen “*Öğretmen adaylarının cinsiyetine göre ilerlemeci, varoluşçu, esasici eğitim inançları arasında anlamlı bir fark vardır*” şeklinde kurulan hipotezi doğrular niteliktedir.

Cinsiyete göre anlamlı farklılık gösteren ilerlemecilik alt boyutunda (U= 44900.50, $p<0.05$), kadın öğretmen adaylarının sıra ortalama değeri (SO=363.46) erkek öğretmen adaylarına (SO=310.04) göre daha yüksektir. Sıra ortalaması değerleri incelendiğinde ise ilerlemecilik alt boyutunda anlamlı farklılığın kadın öğretmen adaylarının lehine olduğu görülmektedir.

Cinsiyete göre anlamlı farklılık gösteren bir diğer alt boyut ise varoluşçu eğitim alt boyutudur (U= 46895.50, $p<0.05$). Varoluşçu eğitim inancı alt boyutunda da ilerlemecilik alt boyutundaki gibi kadınların lehine bir farklılık söz konusudur. Bir başka ifadeyle kadın öğretmen adayları erkek öğretmen adaylarına göre varoluşçu eğitim inancı alt boyutunu daha fazla benimsemiştir.

698

OMÜİFD

Cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılık gösteren diğer bir alt boyut ise esasicilik alt boyutudur (U= 39829.50, $p<0.05$). Esasicilik alt boyutunda kadın ve erkek katılımcıların sıra ortalaması (Kadın (SO)= 316.46, Erkek (SO)= 402.82) değerleri incelendiğinde, ilerlemecilik ve varoluşçu eğitim alt boyutlarının tersine erkek öğretmen adaylarının lehine bir farklılığın olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle, erkek öğretmen adaylarının kadın öğretmen adaylarına göre daha fazla esasici eğitim inancına sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Balcı (2015) yaptığı çalışmada, kadın öğretmen adaylarının erkek öğretmen adaylarına göre ilerlemeci eğitim inancını daha fazla benimsedikleri görülürken, kadın ve erkek öğretmen adaylarının yeniden kurmacı, varoluşçu, daimici ve esasici eğitim inançları arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir. Akgün (2014) çalışması sonucunda, kadınların erkeklere göre daha fazla varoluşçu ve ilerlemeci; erkeklerin ise kadınlara göre daha esasici eğitim inancına sahip olduğuna ulaşmıştır. Yeniden kurmacı ve daimici eğitim inançlarının ise cinsiyete göre farklılaşmadığı

sonucuna ulaşmıştır. Kozikoğlu ve Erden (2018) çalışmaları sonucunda, daimicilik ve esasicilik alt boyutlarında erkek katılımcılar, ilerlemecilik ve varoluşçuluk alt boyutlarında ise kadın katılımcılar lehine anlamlı farklılıklar tespit etmişlerdir. Cinsiyete göre eğitim inançlarının sadece esasicilik alt boyutunda farklılık gösterdiğini tespit eden Yazıcı (2017), erkek öğretmen adaylarının kadınlara göre esasici eğitim inancı düzeyinin daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çakmak vd. (2016)'nin yaptıkları araştırmada, kadın ve erkek öğretmen adaylarının eğitim inançları alt boyutlarından daimicilik, esasicilik ve yeniden kurmacılık puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark görülmemişken, varoluşçu eğitim ve ilerlemecilik alt boyutlarında kadın öğretmen adaylarının lehine anlamlı bir fark görülmüştür.

Eğitim inançlarının daimicilik, esasicilik, yeniden kurmacılık, ilerlemecilik ve varoluşçu eğitim alt boyutlarında elde edilen puanların cinsiyete göre anlamlı şekilde farklılaştığı sonucuna ulaşan çalışmalara karşın, bazı çalışma sonuçlarında eğitim inançlarının cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığına ulaşılmıştır. Bu bağlamda Berkant ve Özasan (2019) eğitim inançlarının bütün alt boyutlarından elde edilen puanların cinsiyete göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Ilgaz vd. (2013) de çalışmaları sonucunda, öğretmen adaylarının eğitim inançlarının cinsiyetlerine göre anlamlı olarak farklılaşmadığı sonucuna ulaşmışlardır.

Sonuç olarak yapılan araştırmaların genelinde, erkek öğretmen adaylarının bayan öğretmen adaylarına göre daimicilik ve esasicilik gibi geleneksel eğitim inancına daha yüksek düzeyde sahip oldukları anlaşılmaktadır. İlerlemecilik ve varoluşçuluk eğitim inançlarına ise kadın öğretmen adaylarının erkek öğretmen adaylarına göre daha yüksek düzeyde sahip oldukları anlaşılmaktadır.

4.4.Öğretmen Adaylarının Öğrenim Gördükleri Bölümlere Göre Eğitim İnançları

Katılımcıların eğitim inançları ölçeğinden elde edilen puanların, eğitim inançları alt boyutlarında (ilerlemecilik, varoluşçu eğitim, yeniden kur-

macılık, daimicilik ve esasicilik) öğretmen adaylarının öğrenim ördükleri bölüm değişkenine göre (Sınıf öğretmenliği, Sosyal Bilgiler öğretmenliği, Türkçe öğretmenliği, İlköğretim matematik öğretmenliği, İlahiyat) istatistik olarak anlamlı farklılık gösterme durumu Kruskal Wallis H testi aracılığıyla çözümlenmiştir. Bu bağlamda Tablo 5'te öğretmen adaylarının eğitim inançlarının alt boyutlarından (ilerlemecilik, varoluşçu eğitim, yeniden kurmacılık, daimicilik ve esasicilik) aldıkları puanların bölüm (Sınıf öğretmenliği, Sosyal Bilgiler öğretmenliği, Türkçe öğretmenliği, İlköğretim matematik öğretmenliği, İlahiyat) değişkenine göre Kruskal Wallis H testi analizi sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 4: Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları Alt Boyutlarından Aldıkları Puanların Cinsiyete göre Mann Whitney U Testi Sonuçları

Alt Boyutlar	Cinsiyet	N	Sıra Ortalaması	Sıra toplamı	U	p
İlerlemecilik	Kadın	458	363.46	166466.50	44900.50	0.000
	Erkek	232	310.04	71928.50		
Varoluşçu Eğitim	Kadın	458	359.11	166471.50	46895.50	0.01
	Erkek	232	318.64	73923.50		
Yeniden Kurmacılık	Kadın	458	352.90	161626.00	49741.00	0.17
	Erkek	232	330.90	76769.00		
Daimicilik	Kadın	458	340.55	155972.50	50861.50	0.35
	Erkek	232	355.27	82422.50		
Esasicilik	Kadın	458	316.46	144940.50	39829.50	0.000
	Erkek	232	402.82	93454.50		

Tablo 5 incelendiğinde, öğretmen adaylarının eğitim inançlarının varoluşçu eğitim ($X^2_{(4)}=8.921$, $p>0.05$) ve yeniden kurmacılık ($X^2_{(4)}=2.265$, $p>0.05$) alt boyutlarında elde ettikleri puan sıra ortalamalarının öğrenim gördükleri bölümlere (Sınıf öğretmenliği, Sosyal Bilgiler öğretmenliği, Türkçe öğretmenliği, İlköğretim matematik öğretmenliği, İlahiyat) göre anlamlı olarak farklılık göstermediği görülmektedir. Bu bulgu "Öğretmen adaylarının öğrenim gördükleri bölümlere göre varoluşçu ve yeniden kurmacı eğitim inançları arasında anlamlı bir fark vardır." şeklinde kurulan hipotezleri doğrulamamaktadır. Buna karşın ilerlemecilik ($X^2_{(4)}=10.013$, $p<0.05$), daimicilik ($X^2_{(4)}=24.222$, $p<0.05$) ve esasicilik ($X^2_{(4)}=25.884$, $p<0.05$) alt bo-

yutlarında elde edilen puan sıra ortalamaları öğretmen adaylarının öğrenim gördükleri bölümlere göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Bu durum ise “*Öğretmen adaylarının öğrenim gördükleri bölümlere göre ilerlemeci, daimici ve esasici eğitim inançları arasında anlamlı bir fark vardır*” şeklinde belirlenen hipotezi doğrulamaktadır. Öğretmen adaylarının öğrenim gördükleri bölümlere göre ilerlemecilik, daimicilik ve esasicilik eğitim inançları alt boyutları puan ortalamaları arasında Kruskal Wallis H testi sonucu bulunan anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Mann Whitney U testi uygulanmıştır.

Mann Whitney U testi sonucunda ilerlemecilik alt boyutunda sınıf ve ilköğretim matematik öğretmenliği programlarında öğrenim görenler ile ilahiyat bölümünde öğrenim gören katılımcıların elde ettikleri puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Elde edilen puanların sıra ortalamaları incelendiğinde ise bu durumun, sınıf ve ilköğretim matematik öğretmenliği programında öğrenim gören öğretmen adaylarının lehine olduğu görülmektedir.

Daimicilik alt boyutunda sınıf öğretmenliği ile ilköğretim matematik öğretmenliği ve ilahiyat, sosyal bilgiler öğretmenliği ile ilköğretim matematik öğretmenliği ve ilahiyat, sosyal bilgiler öğretmenliği ve Türkçe öğretmenlikleri ile ilahiyat programı arasında anlamlı farklılıklar olduğu görülmüştür. Daimicilik puan sıra ortalaması değerleri incelendiğinde ise ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarının daimici eğitim inancı sınıf öğretmenliği, sosyal bilgiler öğretmenliği ve Türkçe öğretmenliklerinde öğrenim gören öğretmen adaylarına göre daha yüksek düzeyde görülmüştür. İlköğretim matematik öğretmenliğinde öğrenim gören öğretmen adaylarının daimici eğitim inancı ise sınıf ve sosyal bilgiler öğretmen adaylarına göre daha yüksek bulunmuştur.

Araştırma kapsamında elde edilen veriler sonucunda anlamlı farklılığın belirlendiği bir diğer eğitim inancı alt boyutu da esasiciliktir. Bu alt boyutta ise sınıf öğretmenliği ile diğer tüm bölümlerde öğrenim gören

öğretmen adaylarının puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Yani sınıf öğretmenliği öğretmen adaylarının esasıcılık eğitim inancı düzeyleri diğer tüm bölümlere göre daha düşük olarak görülmüştür. Yine, Türkçe öğretmenliği ile ilahiyat fakültesinde öğrenim gören katılımcıların esasıcı eğitim inancı ilahiyat öğrencilerinin lehine anlamlı olarak farklılık göstermektedir. Başka bir ifadeyle ilahiyat fakültesinde öğrenim gören katılımcıların esasıcı eğilim inancı düzeyi Türkçe öğretmenliği programında öğrenim gören katılımcılara göre daha yüksek görülmüştür.

Bölgümlere göre öğretmen adaylarının eğitim inançları genel olarak değerlendirildiğinde, sınıf öğretmenliği programındaki öğretmen adaylarının ilerlemeci eğitim inanç düzeyleri yüksek, buna karşın daimicilik ve esasıcılık eğitim inanç düzeyleri daha düşük düzeyde gözlenmiştir. İlahiyat programındaki öğretmen adaylarının geleneksel (daimicilik ve esasıcılık) inanç düzeyleri yüksek olarak görülürken, ilerlemecilik eğitim inanç düzeyleri daha düşük olarak görülmüştür.

702

OMÜİFD

4.5.Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Eğitim İnançları Arasındaki İlişki

Sosyal bilgiler, sınıf, Türkçe, ilköğretim matematik öğretmenlikleri ve ilahiyat programlarında öğrenim gören katılımcıların ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları (daimicilik, esasıcılık, varoluşçu eğitim, yeniden kurmacılık, ilerlemecilik) arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla bu değişkenler arasında Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Bu bağlamda Tablo 6'da öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla uygulanan korelasyon katsayısı sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 6: Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Eğitim İnançları Arasındaki İlişkiye Yönelik Korelasyon Katsayısı Sonuçları

Değişkenler		1	2	3	4	5	6
1. Ahlaki Olgunluk	Korelasyon (r)	1	0.24**	0.30**	0.19**	0.19**	-0.11**
	Anlamlılık (p)		0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
2. İlerlemecilik	Korelasyon (r)		1	0.71**	0.56**	0.40**	-0.11**
	Anlamlılık (p)			0.00	0.00	0.00	0.00
3. Varoluşçu Eğitim	Korelasyon (r)			1	0.56**	0.40**	-0.17**
	Anlamlılık (p)				0.00	0.00	0.00
4. Yeniden Kurmacılık	Korelasyon (r)				1	0.57**	0.11**
	Anlamlılık (p)					0.00	0.00
5. Daimicilik	Korelasyon (r)					1	0.27**
	Anlamlılık (p)						0.00
6. Esasicilik	Korelasyon (r)						1
	Anlamlılık (p)						-

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır. (p<0.01)

Tablo 6 incelendiğinde, öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile ilerlemeci ($r=0.24$, $p<0.01$), varoluşçu ($r=0.30$, $p<0.01$), yeniden kurmacı ($r=0.19$, $p<0.01$) ve daimici ($r=0.19$, $p<0.01$) eğitim inançları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Ahlaki olgunluk düzeyi ile negatif yönlü ilişki olan tek eğitim inancı alt boyutu ise esasicilik eğitim inancı ($r= -0.11$, $p<0.01$) olmuştur. Öğretmen adaylarından elde edilen puanların korelasyon katsayısı değerleri incelendiğinde, katılımcıların ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları arasında orta ve düşük düzeyde de olsa istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Bu bulgu ise “*Öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile eğitim inançları arasında anlamlı bir ilişki vardır.*” şeklinde kurulan hipotezi doğrulamaktadır.

Öğretmen adaylarının eğitim inançları alt boyutları arasındaki ilişkiler de incelenmiştir. Buna göre ilerlemecilik ile varoluşçu eğitim ($r=0.70$, $p<0.01$), yeniden kurmacılık ($r=0.56$, $p<0.01$) ve daimicilik ($r=0.39$, $p<0.01$) arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler görülmüştür. Varoluşçu eğitim ile yeniden kurmacılık ($r=0.56$, $p<0.01$) ve daimicilik ($r=0.39$, $p<0.01$) arasında orta düzeyde; yine yeniden kurmacılık ile daimicilik arasında ($r=0.57$, $p<0.01$) orta düzeyde; yeniden kurmacılık ile esasicilik arasında ($r=0.11$,

$p<0.01$) düşük düzeyde; daimicilik ile esasicilik arasında ($r=0.27$, $p<0.01$) ise yine düşük düzeyde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Eğitim inançları alt boyutları arasında negatif yönde ve düşük düzeyde ilişki ise ilerlemecilik ile esasicilik ($r= -0.11$, $p<0.01$), varoluşçu eğitim ile esasicilik ($r= -0.17$, $p<0.01$) alt boyutları arasında görülmüştür.

Tunca vd. (2015) tarafından yapılan çalışmada, öğretmenlerin eğitim inançları ile mesleki değerleri arasında anlamlı ilişkiler olduğu görülmüştür. Bu bağlamda, mesleki değerler (farklılıklara saygı duyma, kişisel ve toplumsal sorumluluk, şiddete karşı olma, iş birliğine açık olma) alt boyutları ile eğitim inançları (ilerlemecilik, varoluşçu eğitim, yeniden kurmacılık ve daimicilik) alt boyutları arasında pozitif yönde, esasicilik alt boyutunda ise negatif yönde ilişkilerin olduğu görülmüştür. Ahlak kapsamında ele alınan değerler ile benimsenen eğitim inançları (felsefeleri) arasında anlamlı ilişkilerin görüldüğü bu çalışmalar, iki durumun karşılaştırılması ve aralarındaki ilişkilerin ortaya çıkarılması açısından önemli görülmektedir.

704

OMÜİFD

Bu çalışmada, hem ahlaki olgunluk hem de ilerlemecilik ve varoluşçu eğitim inançları ile esasicilik eğitim inancı arasında olumsuz bir ilişkinin görülmesi sonucunda, esasicilik eğitim anlayışının günümüzde yeterli bir destek görmediği ve benimsenmediği söylenebilir.

Sonuç

Öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri cinsiyet değişkenine göre analiz edilmiş ve kadınların lehine anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle araştırma sonucunda kadınların ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının öğrenim gördükleri bölümlere (sınıf öğretmenliği, sosyal bilgiler öğretmenliği, Türkçe öğretmenliği, ilköğretim matematik öğretmenliği ve ilahiyat programı) göre ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark görülmemiştir.

Araştırmada kadın ve erkek öğretmen adaylarının eğitim inançları alt boyutlarından (yeniden kurmacılık ve daimicilik) arasında anlamlı bir

fark görülmemişken, diğer alt boyutları olan (esasicilik, varoluşçu eğitim ve ilerlemecilik) arasında anlamlı bir fark görülmüştür. Bu bağlamda, anlamlı farklılık gösteren alt boyutlarda kadın öğretmen adaylarının erkeklere göre daha fazla ilerlemeci ve varoluşçu eğitim inancına sahip oldukları gözlenirken, erkek öğretmen adaylarının ise kadınlara göre daha fazla esasici eğitim inancına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Öğretmen adaylarının bölüm değişkenine göre incelenen eğitim inançlarında ilerlemecilik, daimicilik ve esasicilik alt boyutları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Bu bağlamda, sınıf ve ilköğretim matematik öğretmenliği bölümünde öğrenim gören öğretmen adaylarının ilahiyat fakültesinde öğrenim görenlere göre ilerlemeci eğitim inancının daha yüksek olduğu görülmüştür. Yine, ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin sınıf öğretmenliği, sosyal bilgiler öğretmenliği ve Türkçe öğretmenliğinde öğrenim gören öğrencilere göre; ilköğretim matematik öğretmenliğinde öğrenim gören öğrencilerin ise sınıf ve sosyal bilgiler öğretmenliği bölümünde öğrenim gören öğrencilere göre daha fazla daimici eğitim inancına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca, diğer tüm bölümlerdeki öğrencilere göre en düşük düzeyde esasici eğitim inancına sınıf öğretmenliği öğrencilerinin sahip olduğu görülmüştür.

Eğitim inançlarının alt boyutları bağlamında öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile ilerlemecilik, varoluşçu eğitim, yeniden kurmacılık ve daimicilik alt boyutları arasında pozitif yönde, esasicilik alt boyutuyla ise negatif yönde bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri arttıkça esasici eğitim inancını benimseme düzeyinde azalış görülmektedir. Bunun aksine ahlaki olgunluk düzeyi arttıkça ilerlemecilik, varoluşçu eğitim, yeniden kurmacılık ve daimicilik eğitim inançlarını benimseme düzeyleri de artmaktadır.

Araştırma kapsamında elde edilen bu sonuçlar doğrultusunda bir takım öneriler ileri sürülebilir. Araştırma sonucunda erkeklerin ahlaki olgunluk düzeyinin kadın öğretmen adaylarına göre daha düşük oldu-

ğuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda okul öncesinden yükseköğretime kadar eğitimin tüm kademelerinde ahlak ve değerler eğitimine programlar içerisinde yer verilebilir. Ayrıca öğretmen adaylarının eğitim inançları arasında cinsiyet ve bölüme göre farklılık görülmüştür. Bu farklılığın altında yatan nedenler, öğretmen adaylarının benimsedikleri eğitim inancını benimseme gerekçeleri nitel çalışmalarla ayrıntılı bir şekilde incelenebilir. Araştırma sonucunda öğretmen adaylarının benimsedikleri eğitim felsefeleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu nedenle öğretmen yetiştirme programlarında felsefe-ahlak ilişkileri ele alınabilir. Kadın öğretmen adaylarının erkek öğretmen adaylarına göre ilerlemeci ve varoluşçu eğitim inanç düzeylerinin yüksek olmasının ve erkek öğretmen adaylarının da kadınlara göre esasici eğitim inanç düzeylerinin yüksek bulunması nedenleri bu konuda yapılacak nitel çalışmalarla ortaya çıkarılabilir. Ahlaki olgunluk ile esasici eğitim inancı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin bulunması ilginç olarak görülmektedir. Bu bağlamda, ahlaki olgunluk düzeyi yüksek olan bireylerin esasiciliğin öngördüğü eğitimde baskı ve cezaya karşı olduğu söylenebilir. Bu sonuçlara göre öğretmen adaylarının konu ve öğretmen merkezli bir eğitim anlayışı yerine, daha çok öğrenciyi merkez alan bir eğitim anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır.

706

OMÜİFD

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdullah. “Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Genel Özyeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişki”. *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 5/1 (2017), 1-17.
- Akgün, İsmail. *Sınıf Öğretmeni Adaylarında Eleştirel Düşünce Yönelimleri İle Eğitim İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aktaş, Hamza - Kartopu, Saffet . “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/35 (2016), 34-42. <https://doi.org/10.16992/ASOS.6523>
- Alkal, Ahmet - Kök, Mehmet. “Ahlaki Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerin ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2018), 509-529.

- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş . 40-69. Ankara: Gündüz Yayınevi, 2012.
- Auger, Giselle A. - Gee, Charlie. "Developing Moral Maturity: An Evaluation of the Media Ethics Course Using The Dit-2." *Journalism & Mass Communication Educator* 71/2 (2016), 146-162.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 1-23.
- Bakioğlu, Fuad. *Kültürlerarası Tolerans ile Ahlaki Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bakioğlu, Fuad. - Şahin, Rukiye. "Kültürlerarası Tolerans ile Ahlaki Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2014), 108-116.
- Balcı, Aslı. *Öğretmen ve Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları ile Özyeterlik İnançlarının İncelenmesi (Okul Öncesi Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Başar, Gizem Güler. *Ergenlerin Aile Aidiyeti ve Ebeveyn İlişkileri ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayrak Aykan, Emine vd. "Hemşirelik Öğrencilerinde Ahlaki Olgunluk ve Etik Duyarlılığın Değerlendirilmesi". *Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hemşirelik Dergisi* 1/2 (2019), 84-91.
- Bayraktar, Güllü Manolya. *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayraktaroğlu, Eda. *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Mizah Tarzları ve Şiddet Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Berkant, Hasan Güner - Özasan, Dildar. "Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/Özel Sayı (2019), 923-940. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.555081>
- Büyükkalan Filiz, Sevil. "Eğitimle İlgili Temel Kavramlar". *Eğitim Bilimine Giriş*. Ed. M. Çağatay Özdemir. 1-29. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı, 2011.
- Çakmak, Zafer vd. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançlarına Yönelik Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/USBES Özel Sayı II (2016), 1190-1205.

- Çekin, Abdulkadir. "Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 21/3 (2013), 1035-1048.
- Çelik, Tuğba. "Gürsel Korat'ın Tarihsel Düzlemli Romanlarında Varoluşçuluk". *Dil ve Edebiyat Dergisi* 8/1 (2011), 41-76.
- Çermik, Hülya. "Bir Bilim Olarak Eğitimin Temelleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Mustafa Yılman. 11-37. Ankara: Nobel, 2006.
- Demir Çelebi, Çiğdem - Sezgin, Osman. "Lise Öğrencilerinin Özel İyi Oluşları ile Ahlaki Olgunluk Seviyeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 5/2 (2015), 99-146. <https://doi.org/10.23863/kalem.2017.53>
- Demirci Seyrek, Özgür. *Akademik Personelin Ahlaki Olgunluk Düzeylerine Göre Duyarlılık Durumu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Deng, Feng vd. "The Relationship Among Chinese Practicing Teachers' Epistemic Beliefs, Pedagogical Beliefs and Their Beliefs About use of ICT". *Educational Technology & Society* 17/2 (2014), 245-256.
- Dilmaç, Bülent. *İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- OMÜİFD Eliasa, Eva Imenia. "Increasing Values of Teamwork and Responsibility of The Students Through Games: Integrating Education Character in Lectures". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 123 (2014), 196-203. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.01.1415>
- Erdoğan, Çağrı Hamdi. *Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Kişilik Özellikleri Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve Öğretmenlik Meslek Etiği Hakkındaki Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ergün, Muammer. "Eğitimin Felsefi Temelleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Özcan Demirel ve Zeki Kaya. 69-94. Ankara: Pegem Akademi, 5.Baskı, 2010.
- Erol, Hatice Tül Kübra. (2019). *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Aktiviteleri ve Ahlaki Olgunlukla İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Evli, Fatih. *Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlaki Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Falkenberg, Andreas Wyller. "When in Rome... Moral Maturity and Ethics for International Economic Organizations". *Journal of Business Ethics* 54 (2004), 17-32.
- Ferguson, Neil - Cairns, Ed. "Political Violence and Moral Maturity in Northern Ireland". *Political Psychology* 17/4 (1996), 713-725. <https://doi.org/10.2307/3792135>
- Fidan, Nurettin - Erden, Münire. *Eğitime Giriş*. İstanbul: Alkım Kitabevi, 1998.

- Gül, Günay. *Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Tutumları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güven, Naciye. "Moral Maturity Levels of İmam Hatip High School Students: The Case of Ortaköy District". *International Journal of Psychology and Educational Studies* 4/3 (2017), 42-52. <https://doi.org/10.17220/ijpes.2017.03.005>
- Hartnett, Jack - Shumate, Michael. "Ethical Attitudes and Moral Maturity Among Prison Inmates". *Journal of Psychology* 106/1980 (1980), 147-149. <https://doi.org/10.1080/00223980.1980.9915180>
- Hazlitt, Henry. *Ahlakın Temelleri*. çev. Mehmet Aydın ve Recep Tapramaz. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- Hemming, James. "The Physiology of Moral Maturity". *Journal of Moral Education* 20/2 (1991), 127-137. <https://doi.org/10.1080/0305724910200202>
- Herzog, Patricia Snell vd. "Facilitating Moral Maturity: İntegrating Developmental and Cultural Approaches". *Journal of Management, Spirituality & Religion* 15/5 (2018), 450-474. <https://doi.org/10.1080/14766086.2018.1521737>
- İlgaz, Gökhan vd. "Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları ile Öz-Yeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 50-65.
- İzalan, Zehra. *Sınıf Öğretmenlerinin Eğitim İnançları ile Eğitim Programına İlişkin Metaforik Algılarının Karşılaştırılması*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kantarci, Zeynep. "Sokrates ve Eğitim Felsefesi". *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 78-90.
- Kapusuzoğlu, Şaduman. "Eğitimin Felsefi Temelleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Durmuş Ekiz ve Haydar Durukan. 121-142. İstanbul: Lisans Yayını, 2006.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 10.Basım, 2000.
- Karataş, Yalçın - Sarıçam, Hakan. "The Relationship Between Moral Maturity and Sense and Behaviors of Responsibility in Gifted Children". *Global Journal of Psychology Research* 6/1 (2016), 10-19. <https://doi.org/10.18844/gjpr.v6i1.491>
- Kaya, Mevlüt - Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.
- Kaygısız, İbrahim. "Eğitim Felsefesi ve Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri". *Eğitim ve Yaşam* 8 (1997), 5-15.
- Khader, Fakhri R. "Teachers' Pedagogical Beliefs and Actual Classroom Practices in Social Studies Instruction". *American International Journal of Contemporary Research* 2/1 (2012), 73-92.

- Kısakürek, Mehmet Ali. "Eğitim Felsefe İlişkileri Üzerine". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/1 (1982), 67-76. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000805
- Kozikoğlu, İshak - Erden, Rezzan Zeliha. "Öğretmen Adaylarının Eğitim Felsefesi İnançları Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İlköğretim Online* 17/3 (2018), 1566-1582.
- Kupfersmid, Joel H. - Wonderly, Donald M. "Moral Maturity and Behavior: Failure to Find A Link". *Journal of Youth and Adolescence* 9/3 (1980), 249-261.
- Langford, Peter E. vd. "Do Senior Secondary Students Possess The Moral Maturity to Negotiate Class Rules?". *Journal of Moral Education* 23 (1994), 387-408. <https://doi.org/10.1080/0305724940230402>
- Lickona, Thomas. *Educating for Character: How School Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books, 1991.
- McDonough, Graham P. "Moral Maturity and Autonomy: Appreciating The Significance of Lawrence Kohlberg's Just Community". *Journal of Moral Education* 34/2 (2005), 199-213. <https://doi.org/10.1080/03057240500127186>
- Nardi, Peter M. - Tsujimoto, Richard N. "The Relationship of Moral Maturity and Ethical Attitude". *Journal of Personality* 47/2 (1979), 365-377. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1979.tb00208.x>
- Özdemir, Servet vd. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Baskı, 2012.
- Özeri, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Patterson, Maggie Jones - Hall, Megan Williams. "Abortion, Moral Maturity and Civic Journalism". *Critical Studies in Media Communication* 15/2 (1998), 91-115. <https://doi.org/10.1080/15295039809367037>
- Philibert, Paul J. "Moral Maturity and Education beyond Conventional Morality". *Review of Religious Research* 23/3 (1982), 286-296. <https://doi.org/10.2307/3511829>
- Poyraz, Hakan. "Üniversitenin Görevi ve Ahlak Bilinci Üzerine Düşünceler". *Akademik İncelemeler Dergisi* 1/1 (2006), 61-66.
- Reimer, Kevin S. vd. "Developing Conceptions of Moral Maturity: Tratis and Identity in Adolescent Personelity". *The Journal of Positive Psychology* 4/5 (2009), 372-388. <https://doi.org/10.1080/17439760902992431>
- Savaş, Osman. *Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Olgunluk, Sosyal İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Baskı, 2009.

- Standish, Paul. "Rival Conceptions of The Philosophy of Education". *Ethics and Education* 2/2 (2007), 159-171. <https://doi.org/10.1080/17449640701605277>
- Sumner, Jane. "Reflection and Moral Maturity in A Nurse's Caring Practice: A Critical Perspective". *Nursing Philosophy* 11/3 (2010), 159-169. <https://doi.org/10.1111/j.1466-769X.2010.00445.x>
- Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Şengün, Mustafa - Kaya, Mevlüt. "Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007), 51-64.
- Şimşek, Ali vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üni.AÖF Yayını, 2015.
- Tekin, İshak. "Ahlaki Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2275-2298.
- Tillich, Paul. *Ahlak ve Ötesi*. çev. Ruhattin Yazoğlu ve Tuncay İmamoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Topçu, Nurettin. *Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Tunca, Nihal vd. "Öğretmenlerin Eğitim İnançları ile Mesleki Değerleri Arasındaki İlişki". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2015), 11-47. <https://doi.org/10.23863/kalem.2017.43>
- Walker, Lawrence J. - Pitts, Russell C. "Naturalistic Conceptions of Moral Maturity". *Developmental Psychology* 34/3 (1998), 403-419. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.34.3.403>
- Yağcı, Esed. "Demokrasi ve Eğitim." *Eğitim ve Bilim* 22/107 (1998), 15-22.
- Yalız Solmaz, Dilek. "Human Values As A Predictor of Moral Maturity of Teacher Candidates". *Universal Journal of Educational Research* 6/5 (2018), 863-870. <https://doi.org/10.13189/ujer.2018.060508>
- Yayla, Ahmet. "Eğitimin Felsefi Temelleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Hasan Basri Memduhoğlu ve Kürşad Yılmaz. 20-46. Ankara: Pegem Akademi, 7. Baskı, 2015.
- Yazıcı, Tarkan. "Müzik Öğretmeni Adaylarının Eğitim Felsefesi İnançları". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/2 (2017), 1-16.
- Yılmaz, Kürşad vd. "Eğitim İnançları Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/1 (2011), 335-350.
- Yiğit, Birol. "Eğitimin Felsefi Temelleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Mehmet Durdu Karslı. 29-49. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı, 2008.



CHALLENGES FOR ISLAMIC BANKING INDUSTRY: THE KYRGYZ REPUBLIC EXPERIENCE

İSLAMİ BANKACILIK SEKTÖRÜNÜN ZORLUKLARI: KIRGIZ CUMHURİYET DENEYİMİ

ABDURASHİD ZHORAEV & ALİ YÜKSEK

[Muslim Religious Organization Spiritual Educational Organization of
Higher Education "Bolgar Islamic Academy"]

Info@bolgar.academy

<https://orcid.org/0000-0001-8239-5656>

Doç. Dr. Kyrgyz-Turkish Manas University, Department of Islamic Studies
ali.yuksekk@manas.edu.kg

<https://orcid.org/0000-0003-4817-2576j>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Nisan /April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 713-730

Atıf/Cite as Zhoraev, Abdurashid., Yüksek, Ali. "Challenges For Islamic Banking Industry: The Kyrgyz Republic Experience-İslami Bankacılık Sektörünün Zorlukları: Kirgiz Cumhuriyet Deneyimi". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 713-730.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.901846>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Challenges For Islamic Banking Industry: The Kyrgyz Republic Experience

Abstract: Although the vast majority of people in Kyrgyzstan are Sunni Muslims, Islamic banking have only 1,5 % of the total market share of the bank sector. The National Bank of the Kyrgyz Republic (NBKR) is the main state regulator that is responsible for strategic actions regarding the introduction and development of the Islamic banking industry in the country. In 2017 NBKR issued a strategic document for the period 2018-2021 whereby, it was defined a targeted indicator for Islamic banking industry development: the share of Islamic banking should grow total Kyrgyz banking system assets to 5% by 2021 from the current 1.5 %. With this goal, the state regulator is perhaps acting prematurely because, despite the Muslim majority in the country and the fact that Kyrgyzstan was among the first in the post-Soviet territory to introduce Islamic banking in the early 2000s, it is still faced with a long list of tasks ahead that need to be overcome before it can achieve this target. In this research, the development and the experience of Islamic banking in Kyrgyzstan is briefly explained. The purpose of this paper is to outline the changes which have occurred thus far in the Kyrgyz Islamic banking industry as well as to identify the current challenges and propose solutions and recommendations.

714

OMÜİFD

Keywords: Islamic Banking, Kyrgyzstan, Challenges, Shari'ah Supervision.



İslami Bankacılık Sektörünün Zorlukları: Kırgız Cumhuriyeti Deneyimi

Öz: Kırgızistan'da yaşayan insanların büyük çoğunluğu Sünni Müslümanlar olmasına rağmen, İslâmî bankacılık alanında, banka sektörünün toplam pazar payının yalnızca % 1,5'ine sahiptir. Kırgız Cumhuriyeti Merkez Bankası (NBKR), ülkede İslami bankacılık sektörünün tanıtılması ve geliştirilmesi ile ilgili stratejik eylemlerden sorumlu düzenleyicisidir. 2017 yılında NBKR, 2018-2021 dönemi için stratejik bir belge yayınladı ve burada İslami bankacılık sektörünün gelişimi için hedeflenen bir göstere tanımlandı: İslami bankacılığın toplam Kırgız bankacılık sistemi varlıklarının payı, mevcut % 1,5'ten 2021 yılına kadar % 5'e çıkarılması gerekiyordu. Bu amaçla, Merkez bankası belki de vaktinden önce hareket ediyordu. Çünkü ülkedeki Müslüman çoğunluğa ve Kırgızistan'ın 2000'lerin başında İslami bankacılığı uygulamaya koyan ilk Sovyet etki alanlarından biri olmasına rağmen, hala bir hedefe ulaşamadı. İstenen duruma gelmesi için yapılması gerekli olan bir çok faaliyetin var olduğu ifade edilebilir. Bu çalışmada Kırgızistan'da İslâmî bankacılığın gelişimi ve deneyimi kısaca anlatılmaktadır. Bu makalenin amacı, Kırgız İslami bankacılık endüstrisinde şimdiye kadar meydana gelen

değişikliklerin ana hatlarını çizmek, mevcut zorlukları belirlemek ve çözümler ve öneriler önermektir.

Anahtar Kelimeler: İslâmî bankacılık, Kırgızistan, Zorluklar, Şerî Denetim.



Introduction

The history of the Kyrgyz Islamic banking industry is strongly connected with the Islamic Development Bank (IsDB)¹ and one of the shareholders of the local commercial bank, Shamil Murtazaliev. On 16 May 2006, the Kyrgyz Republic, IsDB and EcoBank ratified a Memorandum of Understanding on the introduction of Islamic banking and financing in the Kyrgyz Republic. This agreement opened the doors to a new legal framework which provided one of the most advanced legal regulatory platforms for the Islamic financial industry in the CIS region in the following years.² This memorandum reflects the vector of movement of the parties for the most effective and speedy formation of an alternative Islamic economic model in the country and stipulated four steps for transforming Bishkek (the capital of the Kyrgyz Republic) into an Islamic financial hub in Central Asia³. Two months after the ratification of the memorandum, the president of the Kyrgyz Republic, Bakyiev, issued Decree № 373 “on the implementation of principles of Islamic finance in the Kyrgyz Republic within the framework of the pilot project”⁴. According to the first paragraph of this decree, Islamic banking should be developed along with conventional banking. The key result of these two pieces of legislation

¹ Established in 1975, the Islamic Development Bank (IsDB) aims to foster socioeconomic development in its 56 member countries, as well as Muslim communities in non-member countries, in accordance with Islamic principles.

² Елена Мешкова, “О перспективах исламского банкинга в Кыргызстане”, Слово Кыргызстана, (Бишкек: Учкун, 2016), 6.

³ Alexander Wolters, “Islamic Finance in the States of Central Asia: Strategies, Institutions”, First Experiences, Private Hochschule Gottingen, Forschungspapiere Research Papers 2013/01 (2013), 12.

⁴ Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic, Decree № 373 “on the implementation of principles of Islamic finance in the Kyrgyz Republic within the framework of the pilot project”, Access Date: March 22th, 2021, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/4508/20?cl=ru-ru>

was the creation of the new banking industry - the first step to creating a dual banking system in the CIS region.⁵

This paper aims to review the evolution of the Kyrgyz Islamic banking industry by highlighting major stages up to the current status and to analyze current challenges facing the industry. Previous studies provide a review of the earlier years and first stages of the Kyrgyz Islamic banking industry in the beginning of the 2000s.⁶ More recent studies, such as the IFC's report for 2016 and the ICD's report for 2018, focused on the performance of the banking system through analysis of the basic banking sector, economic statistical data and general information on Islamic finance in the country. This study contributes to the literature by extending the review period up to more recent changes, underlining the major feature of each stage of development of the Kyrgyz Islamic banking industry and analyzing current challenges facing the industry.

716

OMÜİFD

This paper is divided into the following sections: The first section is a review of the literature. The second section highlights the legal and regulatory framework for the Islamic banking industry. The third and fourth sections are dedicated to an overview of the conventional as well as the Islamic Kyrgyz banking sector. Current challenges facing the Kyrgyz Islamic banking industry are discussed in the fifth section. The final section summarises some general conclusions.

Literature review

Unfortunately, the literature on the current status of the Islamic banking industry in Kyrgyzstan and its further development is limited. However,

⁵ International Finance Corporation (IFC), "Islamic Banking and Finance. Opportunities across Micro, Small, and Medium Enterprises in the Kyrgyz Republic", (Bishkek: International Finance Corporation, 2016), 29.

⁶ Geoffrey F. Gresh, "The Rise of Islamic Banking and Finance in Central Asia," The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization, Al Nakhlah, (2007), 1-11; Bruno De Cordier, "The Development Space(s) of non-OECD Aid Donors in Southern Eurasia: a Look at the Islamic Development Bank." Central Asia Economic Papers. Washington, DC, George Washington University. Elliott School of International Affairs. Central Asia Programme No. 3 (2012), 1-8. Also see Alexander Wolters, "Islamic Finance", 1-29.

some international organizations like the Islamic Development Bank and the International Finance Cooperation prepare and publish relevant reports. Moreover, the Central Bank of the Kyrgyz Republic (NBKR) has several economical, statistical and financial publications, including quarterly and annual reports. In addition, some preliminary research was carried out several years ago by a German researcher, Alexander Wolters. He analyzes the early stage of introduction and implementation of Islamic finance in post-Soviet countries. The first study on the rise of Islamic banking and finance in Central Asia was performed by Geoffrey F. Gresh. He examines the important role and contribution of IsDB in Kyrgyzstan in the framework of the transformation to a market economic system in the 1990s. Bekkin⁷ describes the development of Islamic finance in the former Soviet Union countries. He outlines the first experience of the introduction of Islamic banking in Kyrgyzstan.

Legal and regulatory framework for the Islamic banking industry

Following the Tulip Revolution in 2005, President Kurmanbek Bakiyev initiated the introduction of the Islamic banking system to the country. According to clause 4 of Bakiyev's decree dated on 12 July 2006, the Kyrgyz Central Bank and the State Service of Regulation and Supervision of the Financial Market under the Government of the Kyrgyz Republic (GSFR) were to be appointed as the state bodies responsible for the implementation of the pilot project under the condition of the memorandum, as well as licensing and supervising the implementation of the Islamic banking industry (Islamic banking services, Islamic insurance services - *Takaful*, services of the Islamic capital market - *Sukuk*) within the activity of the *EcoBank*. Based on this document, NBKR began developing the relevant legislative framework regulating the implementation of Islamic banking in the country within one month (such as issuing a license for the pilot project). The Kyrgyz Government had within three months to develop the relevant legislation regulating Islamic insurance activities

⁷ Renat Bekkin, "Islamic Finance in the Former Soviet Union", Discussion paper of the Institute of Developing Economies (2009), 179-209.

(*Takaful*) and within six months to develop legislation regulating the Islamic capital market (*Sukuk*) for the implementation of the pilot project under the memorandum.

In December 2007, Mustafa Bin Hamat, so-called father of Malaysia's Islamic banking system, gave a special presentation for members of the Kyrgyz government on the viability of the Islamic banking system as a second pillar supporting the development of the Kyrgyz economy.⁸

In order to conduct Islamic banking operations, NBKR and EcoBank developed and approved the package of minimum regulation in record time, including a statute for financing based on Islamic principles, stating in detail the conditions for Islamic banking instruments like *Mudarabah*, *Sharikah*, *Murabaha*, *Ijarah* and *Ijarah Muntahiyah Bittamlik*, *Qard Hasan*, *Istisnaa* and *Parallel Istisnaa*, *Guarantee*, *Salam*, *Letter of Credit*, *Hiba* etc., the Regulation "on taxation and accounting of operations carried out based on Islamic principles of financing in the Kyrgyz Republic as part of a pilot project in the open joint-stock company EcoBank and the procedure for paying non-tax payments".⁹

In July 2007, the president of the Kyrgyz Republic, Bakyiev, jointly with the president of the IsDB, Ahmed Mohammed Ali, solemnly announced that the pilot project on the introduction of Islamic banking and financing in the Kyrgyz Republic had officially started. This historical event enabled the country to move forward in establishing new legislation and a regulatory framework for the Islamic banking industry in the country.

In April 2008, President Bakyiev, issued Decree № 146 "on further measures for the introduction of the Islamic financial services industry in

⁸ EkoIslamikBank, "Pilot project", Access Date: March 22th, 2021, <https://eib.kg/static/epilot.html>

⁹ Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic, Regulation "on taxation and accounting of operations carried out based on Islamic principles of financing in the Kyrgyz Republic as part of a pilot project in the open joint-stock company EcoBank and the procedure for paying non-tax payments", Access Date: March 22th, 2021, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/58312>

the Kyrgyz Republic”.¹⁰ The Central Bank approved the proposals to the plan of measures for 2008-2010 within the framework of implementation of this decree. This plan included measures on the formation and establishment of Bishkek city as the Central Asian hub of Islamic finance.¹¹

Table 1. Major milestones in the development of regulatory and industry infrastructure related to Islamic banking and finance in Kyrgyzstan (2006-2020)

Year	Regulatory and infrastructure development
2006	Kyrgyzstan establishes the framework for an Islamic banking system to operate alongside the conventional banking system.
2008	Kyrgyzstan becomes the first country in the CIS region to establish a Shari’ah Supervisory Board within the scope of a regulatory framework.
2009	Kyrgyzstan becomes the first jurisdiction in the CIS region to put in place Islamic insurance (<i>Takaful</i>) and capital market (<i>Sukuk</i>) activities.
2013	Kyrgyzstan becomes the first jurisdiction in the CIS region to operate fully-fledged Islamic microcredit companies within the scope of a regulatory framework.
2014	Kyrgyzstan establishes the first Kyrgyz Islamic leasing company, CJSC Ijarah Company.
2016	Kyrgyzstan becomes the first jurisdiction in the CIS region to stipulate requirements in the relevant chapter to the Civil Code regulating Islamic financial transactions.

719

OMÜİFD

¹⁰ Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic, Decree № 146 “on further measures for the introduction of the Islamic financial services industry in the Kyrgyz Republic, Access Date: March 22th, 2021, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/4732?cl=ru-ru>

¹¹ NBKR, “Bulletin of the National Bank of the Kyrgyz Republic, 2008-2017”, Access Date: March 23th, 2021, <https://www.nbkr.kg/index1.jsp?item=137&lang=ENG>

2017	Kyrgyzstan becomes the first jurisdiction in the CIS region to operate an Islamic window ¹² of a conventional microcredit company.
2018	Two local commercial banks obtain a license to operate in the framework of the Islamic windows.
2019	The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) ¹³ provides professional development training for representatives of local financial institutions.
2020	The International Islamic Trade Finance Corporation (ITFC) ¹⁴ provides professional development training for representatives of local financial institutions.

Source: NBKR 2020, updated by the author.

Overview Of Kyrgyzstan’s Current Banking Sector

720
OMÜİFD

Kyrgyzstan’s banking sector is made up of commercial banks, state commercial banks and non-banking financial-credit organizations, which include a specialized financial-credit organization (FCCU OJSC), micro-finance companies, microcredit companies, microcredit agencies, credit unions and exchange offices.

Numerically the industry, as of March 22, 2021, consists of 23 commercial banks; three of them being state-owned. Five major banks hold 55% of the banking sector assets and 49% of the credit portfolio. All banking institutions of the country are universal by the type of business. Re-

¹² A financial institution that provides services in accordance with Islamic principles of financing within the framework of the relevant division (Islamic window) with the appropriate state regulator’s license.

¹³ AAOIFI, established in 1991 and based in Bahrain, is the leading international not-for-profit organization primarily responsible for the development and issuance of standards for the global Islamic finance industry. Amongst its most remarkable achievements is the issuance of 94 standards, so far, in the areas of Shari’ah, accounting, auditing, ethics and governance. Its standards are adopted by central banks and regulatory authorities in a number of countries, either on a mandatory basis or as a guiding principle.

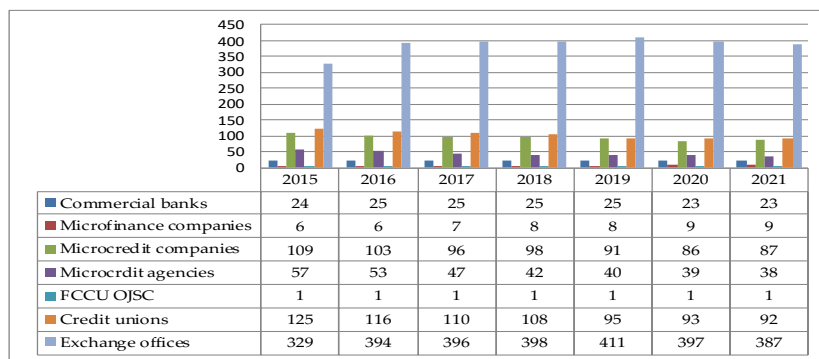
¹⁴ The International Islamic Trade Finance Corporation (ITFC) is a member of the Islamic Development Bank (IsDB) Group. Its primary focus is to encourage intra-trade among Organization of Islamic Cooperation (OIC) Member Countries.

garding information on non-banking financial-credit organizations, there are 9 microfinance companies, 87 microcredit companies, 38 microcredit agencies, 1 specialized FCCU OJSC, 92 credit unions, and 387 exchange offices.¹⁵

The banking system of the Kyrgyz Republic is a two-tier system in which the first level of the system is represented by the National Bank of the Kyrgyz Republic, and the second by commercial banks. The NBKR is independent from government and it has the right to license, supervise and regulate the activity of financial institutions, including Islamic financial institutions and Islamic windows of conventional financial institutions in the country.

Despite the fact that the role of non-banking financial-credit organizations has grown in Kyrgyzstan during recent years, commercial banks still retain a dominant role in the financial system of Kyrgyzstan.¹⁶

Table 2. Dynamic of development of institutional structure of the banking sector (2015-2021*)



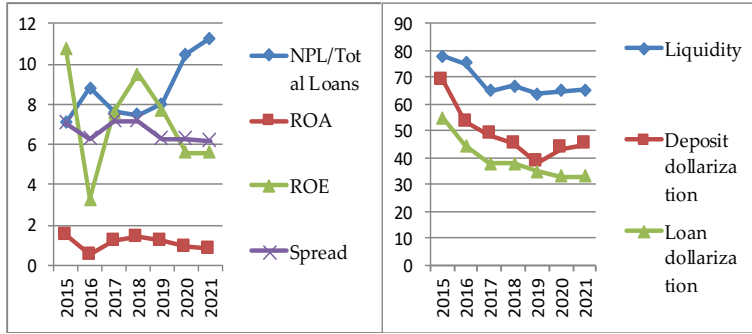
*- information of first quarter of 2021.

Source: NBKR 2021, updated by the author.

¹⁵ NBKR, www.nbkr.kg.

¹⁶ Dastan Aseinov - Kamalbek Karymshakov "Development of the Banking System in Kyrgyzstan: An Historical Review and Current Challenges", Sosyoekonomi, 26/38 (2018), 80.

Table 3. Major Indicators of the Banking Sector (2015-2021*)



*- information of first quarter of 2021.

Source: NBKR 2021, updated by the author.

According to NBKR’s report, as of December 31, 2020, the total financial intervention (assets/GDP) was 48.4 % (at the end of 2019 it was 40.2 %). The total capital adequacy ratio of the banking system was 24.9 % (at the end of 2019 it was 24.1 %) with the standard of 12.0 %, the leverage ratio of the banking system was 16.2 % (at the end of 2019 it was 17.5 %) with the standard of 8.0 %. The liquidity ratio of the banking system was 64.9 % (at the end of 2019 it was 64.0 %) with the standard of 30.0 %. The return of assets of the banking sector (ROA) was 0.9 % (at the end of 2019 it was 1.2 %), and the return on equity (ROE) was 5.6 % (at the end of 2019 it was 7.7 %).

Islamic banking in the Kyrgyz Republic

In order to provide much-needed competition, NBKR allowed conventional banks and conventional non-banking financial institutions to operate in the framework of Islamic windows. According to NBKR, as of October 15, 2020, the following financial institutions are operating on Islamic principles in the territory of the Kyrgyz Republic:

1. One pilot bank: EcoIslamicBank CJSC
2. One Islamic window of a conventional bank: Bakai Bank OJSC
3. One Islamic window of a conventional microcredit company: M Bulak MCC LLC
4. Four fully-fledged Islamic microcredit companies: Kompanion Invest MCC LLC, Ak Karzhi MCC LLC, Bereket Finance MCC LLC and Ak Nur Capital MCC LLC
5. One Islamic leasing company: Leasing Company Kyrgyzstan CJSC.

Table 4. Facts and forecast of the main indicators of the banking system, including Islamic banking for 2021

Indexes	2017	2018	2019	2020	Forecast for 2021
Assets to GDP, %	38.8	39	42.2	48.4	55.0
Loans to GDP, %	21.6	21	28.6	n/a	30.3
Deposits to GDP, %	23.9	23	26	n/a	35.0
The share of financing based on Islamic principles in total loan portfolio, %	0.9	1.4	1.4	1.5	5.0

Source: NBKR 2021, updated by the author.

We observe from Table 4 that in the medium term, NBKR plans to increase indicators reflecting the availability of banking services and increase the level of financial intermediation of the banking system, i.e. banking system assets should account for 55 % of GDP. NBKR plans to increase the share of financing based on Islamic principles up to 5 % of the total loan portfolio in the banking sector.

Current Challenges Facing The Kyrgyz Islamic Banking Industry

The Kyrgyz Islamic banking industry was forced to overcome numerous obstacles, it lacked knowledge and experience, there was no legal framework, and there were endless bureaucratic obstacles and delays.¹⁷ The establishment of the Islamic banking industry in Kyrgyzstan faced daunt-

¹⁷ EcoIslamicBank, "History", Access Date: March 22th, 2021, <https://eib.kg/static/history.html>

ing hurdles, where the secular elite had long regarded religion with suspicion.¹⁸

Despite the fact that quite significant progress has been made since the introduction of Islamic finance in the country, the Kyrgyz Islamic banking industry still faces serious challenges. At the present stage, it is important to identify which challenges exacerbate chronic development problems and serve as factors constraining sustainable development and achievement of industry growth. NBKR is the main entity that is responsible for strategic actions regarding the introduction and development of the local Islamic banking industry and this state body, in the first instance, is expected to take certain measures in overcoming these challenges.

In 2017 NBKR issued a strategic document for the period 2018-2021¹⁹ to achieve 5 % domestic market share by 2021. NBKR declares not only its target, but also the measures which should be taken in order to reach the target set. NBKR selected five strategic domains, notably:

Industrial coordination of actions with state bodies of the Kyrgyz Republic in the process of introducing amendments and additions to the Civil and Tax Codes, taking into account the specifics of Islamic finance products;

Further implementation and harmonization of international standards of the Islamic Financial Services Council (IFSB) and the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) with the banking legislation of the Kyrgyz Republic in order to expand the product line of banking services and to establish a financial Shari'ah Board;

¹⁸ Justin Vela, "Kyrgyzstan: Islamic Banking Offers Alternative to the "European System", Access Date: March 22th, 2021, <https://eurasianet.org/kyrgyzstan-islamic-banking-offers-alternative-to-the-european-system>

¹⁹ NBKR, "The Main Directions of the Development of the Banking System Kyrgyz Republic for 2018-2021", Access Date: March 22th, 2021, <https://www.nbkr.kg/contout.jsp?item=1436&lang=RUS&material=90251>

Creation of an environment for liquidity management in the Islamic banking sector;

Assistance to the market player in the establishment of Islamic banks or Islamic windows of conventional banks in order to increase the share of financing based on Islamic principles up to 5% of the total loan portfolio in the banking sector and promote the development of Islamic insurance (*Takaful*) and the Islamic securities market (*Sukuk*);

Development of proposals regarding the improvement of regulatory legal acts for the development of integral components of the Islamic economy, such as *Zakah* (form of alms-giving treated in Islam as a religious obligation) and *Waqf* (religious endowment) funds.

Moreover, NBKR stated that in the long-term, the growth strategy will continue to raise the level of awareness and involvement of the population to the Islamic banking industry. According to the NBKR's statement in this document, the lack of qualified specialists in the market is one of the factors which hinders the development of Islamic banking in the country. Therefore, it is stated, that NBKR is preparing a proposal to create a regional training center for Islamic economics and finance for the training and retraining of national personnel in this area.

Since a significant portion of the time that was laid down in the strategic document has already passed and there have been no significant shifts in the industry during this time, as indicated in Table 4, it can be assumed that the challenges and measures to overcome these challenges were initially not correctly identified.

Our analysis shows that the progressive movement and development of the industry at the initial stage is facilitated not by the strengthening of legal regulation through the introduction of detailed amendments and additions to the legislation, but by the liberalization of the legal field. Malaysia is a very good example of how the impacts of liberalization are positive. Elryah²⁰ provides an empirical investigation of the impacts of liberalization and reforms on the performance of Islamic banks

²⁰ Yagoub Elryah, "Drivers' Growth of Islamic Banking Industry: Lesson from Malaysia. International Journal of Social Sciences and Management, 1/4 (2014), 123.

in Malaysia, using a panel regression model. A total of 16 Islamic banks and 114 observations participated in his study. The research analyses annual data from 2002 until 2012. The results indicate that the relationship between financial liberalization and Islamic banks' performance was statistically significant. The findings also indicate that financial liberalization has statistically significant positive effects on the performance of Islamic banks in Malaysia.²¹

There are also challenges concerning the measures to harmonize the legislation with AAOIFI and IFSB standards. Of course, standardization and harmonization in the field of Islamic finance plays an important role. It enables all market participants to understand the rules and principles which govern the system. However, it must be understood that the work on standardization began relatively recently, i.e. since the 2000s. AAOIFI and IFSB standards are revised annually. The introduction of norms from these standards into the main legislation of the country, such as the Civil Code and the Tax Code, especially when the industry is at its initial stage, is not an optional decision. An example is article 738-14 of the Civil Code of the Kyrgyz Republic in relation to the *Murabaha* transaction (purchase and sale of goods, with the disclosure of the amount of the margin), it is indicated that the bank's markup does not include the costs of paying salaries to bank employees. Actually the bank just makes money on the difference between a valuable purchase of goods and a sale. The costs of paying salaries should be included in the markup of the bank's contract based on *Murabaha* principles. Currently, this is being fixed by the regulator. However, the idea of including the AAOIFI norms in the main legislation (Civil and Tax Codes) at the initial stage, according to our estimates, was premature. As mentioned above, this measure - harmonizing the legislation with AAOIFI and IFSB standards - is being done with the aim of expanding the Islamic product line. However, the country has adopted all the main types of transactions (about 10) used in Islamic finance at the legislative level. From these 10 accepted transactions, only

²¹ Elryah, "Drivers' Growth of Islamic Banking", 124.

Murabaha is commonly used. Even conventional banks have begun to use financial products where the customers / borrowers are ultimately provided with goods instead of cash money. For clients, an Islamic banking has become similar to a conventional banking. For many clients, the price paid to the bank for services is a key factor. In this, Islamic banks are much inferior to conventional banks. From here, clients develop an understanding that Islamic banking is no different from conventional banking. The fundamental difference and the nature of the Islamic banking remains unclear. In this regard, the regulator should stimulate and encourage innovation in Kyrgyz Islamic banking industry. Even if the share of Islamic banking is not large, a certain internal rating among market participants should be developed. It would be useful to organize contests for the best local scientific research in the development of Islamic banking in the country.

Regarding the idea of creating a so-called financial Shari'ah Board (Central Shari'ah Board) at the state level (centralized model²²), with authorizations for it to be the final authority that determines the Shari'ah compliance of banking products and gives permission for their use, will also, in our opinion, not have a particular effect on the growth of the industry. Many studies and research papers confirm it. Firstly, the powers that the regulator plans to give this Shari'ah Board, namely "to act as the final authority and granting permission", seem to be aimed not to develop the industry, but to contain it. Secondly, there already is an official Supreme Board of Shari'ah scholars in the country, so why not use this unique opportunity in these matters. It would be rational from the viewpoint of consolidation, public trust in the industry and cost efficiency.

²² There are different models of SSBs in the global Islamic financial industry. The following three are the main models: 1) Centralized Shari'ah Supervisory Board – The Central Bank / regulators of the country will form a Shari'ah Supervisory Board to supervise and control the country's Islamic financial institutions. 2) Decentralized Shari'ah Supervisory Board – Each and every Islamic financial institution will have their own Shari'ah Supervisory Board at the company level. According to this approach, Islamic financial institutions have their own individual Shari'ah Supervisory Board. 3) Outsourced Shari'ah Supervisory Board – Islamic financial institutions will outsource the Shariah advisory services function.

Kyrgyzstan is a secular country but it is impossible to develop Islamic finance without involving the local clergy in the industry. This should be communicated and clarified to each market participant, first and foremost to officials. This is where the main focus of the regulator should be.

As for measures to create equal financial conditions and opportunities for effective liquidity management for Islamic banks, as is best practice in the leading countries with a developed Islamic financial market, this, in our opinion, is not relevant now, since the share of Islamic banks has not reached a size to be able to offer anything substantial. If anything is offered in the current condition, it will be just driven from conventional banking or the worst and most doubtful practices in the Islamic banking industry.

Lastly, measures (actions) in the strategic document are not directly related to NBKR's institutional focus. The responsibility for the introduction and development of Islamic insurance (*Takaful*) and the Islamic securities market (*Sukuk*) is legally under the State Service of Regulation and Supervision of the Financial Market under the Government of the Kyrgyz Republic (GSFR). The issues related to *Zakah* and *Waqf* are under the institutional focus of the religious authority, *Mufiyat*. So for the sake of efficiency and achieving targets, it is recommended that the main priorities in the strategic document should be re-considered and set only under institutional focus.

Conclusion

It is difficult to discuss the scientific basis of NBKR's strategic document for the period 2018-2021. However, before issuing such an essential strategic document to the industry, the use and application of a research-based approach would be very beneficial.

The Kyrgyz Islamic banking industry was underdeveloped, primarily due to the lack of legislative and regulatory support from the government and the country's central bank.²³ Despite the fact that Kyrgyzstan has made progress in the introduction and development of Islamic fi-

²³ International Finance Corporation (IFC), "Islamic Banking and Finance", 34.

nance, the potential of the industry has still not been realized. NBKR has started to make an attempt to rectify this situation. Evidently, growth has not come without challenges. If these challenges are correctly identified and met appropriately at the right time, further growth of the industry can be expected. All these challenges should have the continued strong will and commitment of NBKR. The current Islamic banking industry in Kyrgyzstan is facing a long list of tasks ahead that need to be overcome before it can achieve 5 percent domestic market share by 2021.

Our work clearly has some limitations. Despite this we believe our work could be a starting point for the reconsideration of some of NBKR's tasks (measures) or even NBKR's targets in the future. Setting the wrong goals or even the right goals for the wrong reasons can have dire consequences for the emerging Islamic banking industry.

References:

- Bekkin, Renat. "Islamic Finance in the Former Soviet Union", Discussion paper of the Institute of Developing Economies (2009), 179-209.
- De Cordier, Bruno. "The Development Space(s) of non-OECD Aid Donors in Southern Eurasia: a Look at the Islamic Development Bank." Central Asia Economic Papers. Washington, DC, George Washington University. Elliott School of International Affairs. Central Asia Programme No. 3 (2012), 1-8.
- EkoIslamikBank, "Pilot project", Access Date: March 22th, 2021, <https://eib.kg/static/epilot.html>
- Gresh, Geoffrey F. "The Rise of Islamic Banking and Finance in Central Asia," The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization, Al Nakhlah, (2007), 1-11
- NBKR, "Bulletin of the National Bank of the Kyrgyz Republic, 2008-2017", Access Date: March 23th, 2021, <https://www.nbkr.kg/index1.jsp?item=137&lang=ENG>
- NBKR, "The Main Directions of the Development of the Banking System Kyrgyz Republic for 2018-2021", Access Date: March 22th, 2021, <https://www.nbkr.kg/contout.jsp?item=1436&lang=RUS&material=90251>
- Vela, Justin. "Kyrgyzstan: Islamic Banking Offers Alternative to the "European System", Access Date: March 22th, 2021, <https://eurasianet.org/kyrgyzstan-islamic-banking-offers-alternative-to-the-european-system>
- Wolters, Alexander. "Islamic Finance in the States of Central Asia: Strategies, Institutions", First Experiences, Private Hochschule Göttingen, Forschung-

spapere Research Papers 2013/01 (2013), 1-29.
<https://doi.org/10.1163/22142290-00304003>

Мешкова, Елена. “О перспективах исламского банкинга в Кыргызстане”, Слово Кыргызстана, (Бишкек: Учкун, 2016), 1-6.

International Finance Corporation (IFC), “Islamic Banking and Finance. Opportunities across Micro, Small, and Medium Enterprises in the Kyrgyz Republic”, (Bishkek: International Finance Corporation, 2016), 1-56.

Elryah, Yagoub. “Drivers’ Growth of Islamic Banking Industry: Lesson from Malaysia. International Journal of Social Sciences and Management, 1/4 (2014), 122-128. <https://doi.org/10.3126/ijssm.v1i4.10626>

Aseinov, Dastan – Karymshakov, Kamalbek. “Development of the Banking System in Kyrgyzstan: An Historical Review and Current Challenges”, Sosyoekonomi, 26/38 (2018), 72-86.
<https://doi.org/10.17233/sosyoekonomi.2018.04.05>

Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic, Decree № 373 “on the implementation of principles of Islamic finance in the Kyrgyz Republic within the framework of the pilot project”, Access Date: March 22th, 2021, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/4508/20?cl=ru-ru>

730

OMÜİFD

Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic, Regulation “on taxation and accounting of operations carried out based on Islamic principles of financing in the Kyrgyz Republic as part of a pilot project in the open joint-stock company EcoBank and the procedure for paying non-tax payments”, Access Date: March 22th, 2021, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/58312>

Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic, Decree № 146 “on further measures for the introduction of the Islamic financial services industry in the Kyrgyz Republic, Access Date: March 22th, 2021, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/4732?cl=ru-ru>

NBKR, Access Date: March 22th, 2021, www.nbkr.kg



الالتزام في الشعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة

CAHİLİYE ŞİİRİNDE KABİLECİLİK VE DOKTRİNSEL BAĞLILIK COMMITMENT IN PRE-ISLAMIC POETRY BETWEEN TRIBALISM AND DOCTRINALISM

MOHAMED TURKEY

[Öğrt. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD.
Faculty Member PhD., Ankara University Faculty of Divinity,
Department of Arabic Language and Rhetoric
turkey@ankara.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-6778-1003>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 Sayı – Issue: 50 Sayfa / Pages: 731-761

Atf/Cite as Mohamed, Turkey. “الالتزام في الشعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة”-Cahiliye Şiirinde Kabilecilik ve Doktrinsel Bağlılık” Hakkındaki Risalesi-An Analysis of a Grammatical Structure: Ibn al-Sid al-Baṭalyawsi’s Treatise on the Famous Arabic Phrase “Daraba Zayd^{um} Amr^{um}”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 731-761. <https://doi.org/10.17120/omuifd.868029>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

الالتزام في الشعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة

على الرّغم من كون مصطلح "الالتزام" نتاج العصر الحديث فإنّ قضية الالتزام في الشعر الجاهليّ قضية غير طارئة؛ فصوئث الشّاعر الجاهليّ كان مدوّياً في الدفاع عن قبيلته ومبادئها، إذ تناول الشعراء الجاهليون في أشعارهم موضوعاتٍ مختلفة تسمّن قضايا قبائلهم، وكانوا في كثير من مواقفهم لسان حال القبيلة في سلمها وحربها وفي حلّها وترحالها، يفرحون لفرحها، ويتألّمون لمصائبها. وقد كانت القبيلة تفرح يوم نبوغ شاعر عندها، وتمجّده، وتحميه. ومن هنا أطلقنا على موقف الشّاعر من قبيلته في ذلك العصر التزمّاً قبليّاً.

وتمّت شعراء جاهليون خرجوا عن نظام القبيلة والتزموا منهجاً خاصاً بهم بسبب ما لاقوه من ظلم وتمييز بين أفراد القبيلة، ومثلت هذه الفئة ظاهرة أدبية مذهبيّة، حيث التزمت هذه الفئة بمذهبها ودافعت عنه، ورأت وجودها فيه، وهذا ما دعوانه بالالتزام المذهبي. ومن هنا ولدت فكرة البحث وعنوانه: "الالتزام في الشعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة".

عرّف في هذا البحث الالتزام لغةً واصطلاحاً؛ لصلته الوثيقة بموضوع البحث، واستعرض مفهومه عند الدارسين العرب، وتمّت محاولة الكشف عن بعض صور الالتزام في الشعر الجاهلي. وحاول البحث التوقّف عند القضايا القبليّة والمذهبيّة التي برزت في أشعار بعض شعرائه، واستعرضت نماذج منها، ثمّ عرضت أهمّ النتائج التي توصل إليها البحث.

واعتمد هذا البحث على المنهج الاجتماعيّ الذي يسعى إلى بيان الصّلة بين النّصّ والمجتمع الذي نشأ فيه، وهو بهذا أقرّ المناهج على الاستجابة لأهداف البحث، وخدمة أغراضه. واستعين بالمنهج البنيويّ في تحليل النّصوص الشعريّة المدروسة، وإبراز نظمها الداخليّة، وإدراك علاقاتها، ووظائفها الجماليّة. **كلمات مفتاحية:** اللّغة العربيّة، الشعر الجاهلي، الالتزام، القبليّة، المذهبيّة.



Cahiliye Şiirinde Kabilecilik ve Doktrinsel Bağlılık

732

OMÜİFD

Öz:

Bağlılık" terimi modern çağın bir ürünü olmasına rağmen, Cahiliye şiirinde bağlılık konusu yeni bir konu değildir. Cahiliye şairinin sesi, kabilesini ve onun ilkelerini savunurken yüksekti. Zira Cahiliye şairleri şiirlerinde kabilelerinin problemlerine değinen farklı konuları ele almışlar ve birçok durumda kabilelerinin barışının, savaşının, problemlerinin çözümünün ve göçünün sözcülüğünü yapmışlar, sevinçleriyle sevinmişler, kabilesinin başına gelen musibetlerden acı duymuşlardır. Kabilesi, şair usta bir şair olduğunda sevinir, onu yüceltir ve korur. Bu nedenle, şairin o sıradaki kabilesine karşı olan konumunu kabile bağlılığı olarak adlandırdık. Diğer taraftan kabile mensupları arasında karşılaştıkları zulüm ve ayrımcılık nedeniyle kabile düzeninden ayrılan ve kendine özgü bir yol takip eden şairler de vardır. Bu şairler grubu mezhepsel bir edebi fenomeni temsil ediyorlardı. Bu gruplar kendi doktrinlerine bağlı kalmışlar, onu savunmuşlar ve varlıklarını onda görmüşlerdir. Biz bunu doktrinsel bağlılık olarak adlandırıyoruz. İşte buradan araştırma fikri ve "Cahiliye Şiirinde Kabilecilik ve Doktrinsel Bağlılık" başlığı doğdu. Bu çalışmada, araştırma konusuna yakın ilişkisi nedeniyle bağlılığın lügat ve ıstılahi tanımları yapıldı. Arap bilim adamları nezdinde ne olarak anlaşıldığı incelendi. Cahiliye şiirindeki bağlılık biçimleri ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Bazı şairlerin şiirlerinde orta çıkan kabilesel ve doktrinsel problemler üzerinde duruldu, onlardan örnekler verildi, daha sonra çalışmada ulaşılan en önemli sonuçlar arz edildi. Bu çalışmada, metin ile ortaya çıktığı toplum arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan sosyal yaklaşıma dayanıldı. Bu yaklaşım, çalışmanın hedeflerine cevap verebilecek ve amaçlarına hizmet edebilecek en güçlü

yaklaşımıdır. İncelenen şiirsel metinleri tahlil ederken, iç sistemlerini gösterirken, ilişkilerini ve estetiksel işlevlerini anlamak için yapısal yaklaşım kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye Şiiri, Bağlılık, Kabilecilik, Doktrinselcilik.



Commitment in Pre-Islamic Poetry Between Tribalism and Doctrinalism

Abstract: Although the term “commitment” is a product of the modern era, the issue of commitment in pre-Islamic poetry is not a new issue. The voice of the pre-Islamic poet was loud in defending his tribe and its principles, as the pre-Islamic poets dealt in their poems with different topics that touched the issues of their tribes, and in many of their stances they were the mouthpiece of the tribe's peace, its war, its solution and its travels, rejoicing in its joy, and grieving for its misfortune. On the day when he became a skillful poet, the tribe used to rejoice, glorify and protect him. Hence, we called the poet's position on his tribe at that age a tribal commitment. On the other hand, there are pre-Islamic poets who departed from the tribe system and adhered to their own methods due to injustice and discrimination which they encountered among tribe members. This group represented a doctrinal literary phenomenon, as this group adhered to its doctrine and defended it, and saw its presence in it, and this is what we called doctrinal commitment. Hence, the idea of the research was generated and its title as “Commitment in Pre-Islamic Poetry Between Tribalism and Doctrinalism.” In this research, due to its close relationship with the subject of the research, I defined the commitment as language and term. I reviewed its concept among Arab scholars, and I tried to uncover some forms of commitment in pre-Islamic poetry, and I focused on the tribal and doctrinal issues that emerged in the poems of some of its poets, and mentioned examples of them, and then presented the most important results that I reached in the research. In this research I relied on the social approach that seeks to clarify the connection between the text and the society in which it arose. It is thus the most capable of the approaches to respond to the objectives of the research and serving its purposes. I used the structural approach in analyzing the studied poetic texts, highlighting their internal systems, and understanding their relationships and aesthetic functions.

Key words: Arabic language, Pre-Islamic Poetry, Commitment, Tribalism, Doctrinalism.



مقدمة

الأدبُ هو تعبيرٌ صادقٌ عن تجربة الإنسان الشعورية بأسلوبٍ أخاذٍ يؤثّر في النفوس، ويرتقي بالأرواح إلى مصافي الجمال. ويسعى الأدب إلى تخصيص الخيال وتغذية المشاعر، فإذا ما حقّق الأدب التأثير في النفس الإنسانيّة أدّى الوظيفة التي ابتغاها صاحبه، ولا يكون هذا التأثير واضِحاً إلا من خلال الكلمة السّاحرة العذبة التي تأسر القلوب، وتلهب العواطف، وتفضي إلى انفعالٍ يغيّر سلوك صاحبه؛ بطريقة تدفعه إلى ردّ الباطل، ورفض مظاهر الظلم، أو يدعوه للتعبير عن آلامه وأثامته، أو فرحته التي يحسُّ بها.

والأدب عامّة يوصف بأنّه جزء من تجربة الأمة الذهنيّة والعاطفيّة، ومن هذا المنطلق يشكّل سلاحاً فعّالاً تواجه به الأمة جميع مظاهر الخطر التي تحيط بها، من خلال وقوف أدبائها بإخلاص إلى جانبها والدفاع عنها وعن مصير شعبها، ومشاركتهم مآسي الناس الاجتماعيّة والسياسية والاقتصاديّة والثّقافيّة وغيرها، ومساندة مواقفهم الوطنيّة.

734

OMÜİFD

ويعدُّ الشّعر أحد فنون الأدب، وهو الوسيلة السّامية للتعبير عمّا يجيش في نفس الإنسان من انفعال ومشاعر في مواجهة مظاهر العالم الخارجي ومشكلاته، وهو طريقة مثلى لممارسة الحياة، ومفتاح سحريّ للدخول إلى أعماقها، ومشعل لإضاءة دروبها المعتمّة، وجسر لوصل ما انقطع فيها من وشائج.

والشّعر مرآة الشاعر، ينعكس فيها موروث الأمة بأكمله، من ثقافة وأعراف وغيرها؛ فالشّاعر ابن زمانه وابن مجتمعه، تتكوّن شخصيّته فيه، وتشكّل الحياة من حوله بما تحويه من مؤثرات انفعاليّة محور انطلاقته الشعريّة، فمن رحم وطنه يولد ويكبر، وعلى أرضه يتفاعل مع غيره، ومن خلال تأثّره به يصدق شعراً، ويفيض إحساساً.

وبما أنّ الشّعر ابن البيئة بمختلف أشكالها، فلا بدّ أن يتأثّر بها، وينعكس هذا التأثير خدمة لها؛ بمعالجة مشكلاتها، أو تجميلها، أو الكشف عن أسرارها، أو إيضاح الغرض منها، أو بيان الحق والباطل فيها، ومن هنا تأتي مهمّة الشاعر في التزام قضايا مجتمعه.

إنّ ارتباط الشاعر بمجتمعه وقضاياها، وإحساسه بخطورة الكلمة وتأثيراتها تدفعه لمشاركة أبناء مجتمعه في همومهم، وتعبيره عن أفراحهم وأتراحهم، ولا سيّما القضايا المصيريّة التي تؤثّر في حياتهم.

ولا نقصد الالتزام هنا الإلزام، فشتان ما بين شاعر التزم بنفسه وآخر ألزمه غيره. فالالتزام حرّية واعية مسؤولة، تحمل في طياتها رسالة تريد إبلاغها، وهذه الحرّية هي الأساس الذي ينطلق منه معنى الالتزام الذي نريده في هذا البحث.

1. الالتزام لغة واصطلاحاً

الالتزام في اللغة: جاء في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 791م) لزم: اللزوم: معروفٌ، والفعل: لَزِمَ يَلْزِمُ، والفاعل: لازم، والمفعول: مُلْزَمٌ، ولازم لزاماً، وقوله تعالى: {فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَاماً} [الفرقان 33]، قيل: هو يوم القيامة، وقيل: يوم بدر، والمُلْزَمُ: خشبتان مشدودةٌ أو ساطهماً بحديدٍ، تكون مع الصيّاقلة والأبارين يُجعلُ في طرفها قنّاحة، فيلزم ما فيها لوزماً شديداً.¹

ويعني الالتزام اصطلاحاً: "أن يحمل المبدعون رسالة إصلاحية، أو أخلاقية، أو سياسية، أو غير ذلك من هموم إنسانية وحضارية، يُضمّنونها إنتاجهم بشئى الأساليب والأشكال".² والالتزام أيضاً أن يُعدَّ "الكاتبُ فنّه وسيلة لخدمة فكرة معيّنة عن الإنسان، لا لمجرد تسليّة غرضها الوحيد المتعة والجمال".³ ولقطة الالتزام يقابلها في اللغة الإنكليزية لفظ Engagement الذي يعني التّعهد والارتباط بعامة الأمور وبالقضايا الجماهيرية خاصة.⁴ استخدم الدارسون العرب المعاصرون لفظة "الالتزام" في دراساتهم النقدية، وأصبحت مصطلحاً يعني "المشاركة في قضايا الجماهير، والعمل على حلّ مشكلاتهم".⁵ ويراد بالالتزام الشاعر "وجوب مشاركته بالفكر والشعور والفن في قضايا الوطنيّة والإنسانيّة، وفيما يعانون من آلام وما يبينون من آمال. فليس له مثلاً أن يستغرق في التأمل في الجمال الخالد والخير المحض، على حين يعاني وطنه ذلّ الاحتلال، أو عناء الطغيان".⁶

¹ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقّق. عبد الحميد هندواوي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، مادة (لزم)، 4: 82. وينظر محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، مادة (لزم)، 1: 541-542.

² إميل يعقوب-ميشال عاصي، المعجم المفصل في اللغة والأدب، ط1 (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 1: 207.

³ مجدي وهبة-كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2 (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 58.

⁴ بدوي طيانة، قضايا النقد الأدبي، ط2 (الرياض: دار المريخ، 1983)، 15.

⁵ طيانة، قضايا النقد الأدبي، 15.

⁶ محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، (القاهرة: دار نهضة مصر، 1997)، 456.

ويعتمد الالتزام "على الموقف الذي يتخذه المفكر أو الأديب أو الفنان من قضية ما، وهذا الموقف يقتضي صراحة ووضوحاً وإخلاصاً واستعداداً من المفكر الملتزم، لأن يحافظ على التزامه دائماً، ويتحمل كامل التبعة التي تترتب على هذا الالتزام"⁷. ولا بدّ أن نوضح الفرق بين كلمتي الالتزام والإلزام؛ فالالتزام ينبع من ذات الشخص، ويعني في هذا المقام حرية الاختيار، ويقوم على المبادرة الطوعية من صاحبه، استجابة لدوافع وجدانية نابعة من ذاته، بعيداً كلّ البعد عن مفهوم الإلزام الذي يعني القسر والإرغام؛ فحين يلتزم الأديب قضية ما فهذا يعني أن التزامه نابغ من ذاته وبكامل إرادته.

2. مفهوم الالتزام في الأدب العربي

يمكننا القول إنّ مظاهر الالتزام في الأدب موجودة في كلّ العصور العربية ابتداء من العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر الحديث، ووجود هذه المظاهر في المجتمعات العربية لا يمكن إنكاره البتة، لكنّها تختلف من مجتمع إلى آخر؛ فبينما تكون خافتة في المجتمعات المستقرّة، نلاحظ أنّها تبرز وبشكل كبير في المجتمعات المتنازعة التي تكثُر فيها الصّراعات، لأنّ الصّراعات تُنتج الانقسام والتكتّل في المجتمعات، ممّا يحدو بالأدباء إلى التزام قضية ما والدفاع عنها وفق انتماءاتهم وميولاتهم.

يعود ظهور مصطلح الالتزام في الأدب العربي إلى الاحتكاك بالغرب في العصر الحديث، وعلى الرّغم من هذا فإنّ مظاهر الالتزام برزت في الأدب العربي منذ عصوره الأولى، والمنتبّع لتلك العصور يجد معاني الالتزام في كثير ممّا وصل إلينا من أدب عربيّ بشئى أنواعه وأشكاله.

فالأدب العربي لم يكن يوماً منعزلاً عن مجتمعه ومواقف الحياة فيه، بل ارتبط عبر عصوره بمجتمعاته والحياة التي عاشتها هذه المجتمعات سواء أكانت بدويّة أم حضريّة. والأديب العربي يصدر أدبه دائماً عن روح المجتمع الذي يعيش فيه وروح أفراده، مستمدّاً من الواقع ومن غير الواقع، من الماضي والمستقبل وحيّاً لعواطفه ومشاعره.⁸

⁷ محمود أمين العالم، الثقافة والثورة، ط1 (بيروت: دار الآداب، 1970)، 54.

⁸ محمد الأحمد، شعر الالتزام وبنائوه الفني عند الشاعر عمر أبي ريشة (أنقرة: سون جاج، 2021)، 7.

3. الالتزام في الشعر الجاهلي

عرف الشعر العربي عبر عصوره الطويلة شعراء التزموا قضايا مجتمعاتهم، وتبنوا مواقف تتسق مع فكر الجماعة وعقيدها، وعبروا عن همومها وأحاسيسها، وواكبوا أفراسها وأتراسها، وكان كلّ منهم مرآة لعصره، وترجماناً للظروف التي مرّ بها مجتمعه. وبالعودة إلى العصر الجاهلي نجد شعراء ذلك العصر قد وقفوا إلى جانب قبائلهم، والقبيلة واحدة من قبائل العرب وسائر الناس⁹، فكان الواحد منهم لسان قبيلته، يجعل من شعره وسيلة لخدمتها، فيقف على قضاياها، يمدحها، ويبثّ الحماس بين أفرادها في القتال، ويُعلي من كرمها وقوتها وصفاتها الحسنة، وينال من أولئك الذين يسيئون لها، معبراً في ذلك كلّ عن عواطف الجماعة في قبيلته في صراعها مع غيرها من القبائل، فقد تحوّل العقد الاجتماعي بين الشاعر وقبيلته "إلى عقد فنيّ جعله معبراً عن مشاعرها وتطلّعاتها قبل أن يكون معبراً عن مشاعره واتجاهاته الشخصيّة، لذا اتّجهت الأنا باتجاه الرنح) من خلال الفخر والقيم الجماعية التي تمثلها القبيلة، فكانت الغاية قبليّة، وإن تكن الوسيلة فرديّة"¹⁰.

1.3 الالتزام القبلي

إن الدور الذي يقوم به شاعر القبيلة في العصر الجاهلي دفع بعض الباحثين للقول: "وهل كانت وظيفة شعراء القبائل، إلا التزموا بتبعية وجودها، ومسؤولية قيادتها، وأمانة قضاياها"¹¹. فقد كان شاعر القبيلة "قلماً يتحدّث بضمير المفرد إذا افتخر وإنّما يتحدّث بضمير الجماعة التي يمثّلها ويعتزّ بانتمائه إليها، ويرى مجده من مجدها وعزّته من عزّتها"¹². وعندما نتناول الحياة العربية في العصر الجاهلي بالحديث نجد أنّ أهمّ الموضوعات التي يمكن أن نطالعها هو موضوع القبيلة؛ لأنّ مفهوم القبيلة في تلك الحقبة كان يوازي مفهوم الدولة في العصور اللاحقة. وقد أخذت القبيلة هذه المكانة المتميّزة لأنّها كانت تستوعب كلّ ما يتعلّق بالإنسان من عاداتٍ وتقاليدٍ وعلاقاتٍ في ذلك العصر. فهي المكوّن الذي لا غنى عنه بسبب الظروف الاقتصادية والطبيعية والسياسيّة التي كانت سائدة، إضافة إلى كثرة الحروب والافتتال،

⁹ الفراهيدي، كتاب العين، مادة (قبيل)، 3: 355.

¹⁰ يوسف خليف، دراسات في الشعر الجاهلي، (القاهرة: مكتبة غريب، بلا)، 174-175.

¹¹ عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، ط2 (القاهرة: دار المعارف، 1992)، 229.

¹² بنت الشاطي، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، 36.

فلولاها لما استطاع العربي في ذلك العصر العيش في صحراء قاحلة، ففي ظلها استطاع أن يحقق كرامته وأن يستعيد حقوقه، ولهذا فهي بمثابة الشعب والمجتمع. والغذامي يرى أنها "نظام اجتماعي يقوم على أساس ثقافي وسلوكي وأمني واقتصادي واضح المعالم، وتنشأ فيه التحالفات الداخليّة والخارجيّة بناءً على مصالح جوهرية وبناء على حقوق ثقافية وإنسانية"¹³.

وبما أنّ القبيلة بناءً متكاملٌ يضمّ جميع الأفراد المنضوين تحت جناحها، فلا بدّ أن يُكَنَّ كلُّ منهم شعوراً ما بانتمائه لها، ولهذا نرى أنّه كان يشمخ بوصفه إحدى الركائز المهمة التي تقوم عليها القبيلة، ويسهم في بناء حاضرها، ويستشرق المستقبل الذي تتطلّع إليه، فتغدو أمام ما يُسمّى بالعصبية القبليّة التي نلّم شمل القبيلة وتجمع كلمتها.

لقد كان الانتماء القبلي الرّكيزة الأساسيّة في الحياة القبليّة، وكانت العصبية مظهراً لهذا الانتماء، وهي التي تقوم في أساسها على الدّم ووحدة القبيلة في المصير، وقد عُدتّ الرّابطة الاجتماعيّة بمثابة "الهويّة والاستراتيجيّة التي أخذت الدور الحاسم في تشكيل الوعي العربي في العصر الجاهلي، وتجدّدت هذه الرّابطة بالعصبية التي تعدّ قوام الحياة القبليّة، وتعني وحدة القبيلة بوصفها كلّاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً"¹⁴.

لقد حمل الشّاعر الجاهلي على كاهله العبء الأكبر في تحمّل آمال القبيلة وآلامها، وعبرَ شعره تحمّل المسؤوليّة الأخلاقيّة أيضاً في سلم القبيلة وحرّباها. ولاهتمام الشّاعر الجاهليّ بقضايا القبيلة وأعرافها، ولأنّه وضع نفسه رهينة بلورة الوعي القبلي جاءت أهمّيّة الكبيرة، فكانت القبائل العربيّة تحتفل بظهور شاعر لديها، "فإذا نبغ في القبيلة شاعر، أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمّة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر كما يصنعن في الأعراس، ويتباشرون الرجال والولدان؛ لأنّه حماية لأعراضهم، وذنبٌ عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم وإشادة بذكرهم"¹⁵. فقد عدّ الشّاعر بمثابة الصوت الإعلاميّ لقبيلته؛ فهو الذي يشترك بغزواتها ومعاركها بسيفه ولسانه، يبيّئ الحماس في قلوب أفراد القبيلة، ويبين مناقب قومه في الحروب، وكلّما تقدّمت السنون يعكس في شعره معاناة قبيلته والتحوّلات التي تطرأ عليها، فليس "فخراً للشّاعر أن يكون قادراً على القول

¹³ عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة، ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، 159.

¹⁴ علي مصطفى عشّا "جدل العصبية القبليّة والقيم في نماذج من الشعر الجاهلي"، مجلة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، 3/82 (رجب 2007)، 514.

¹⁵ أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، تحق. محمد محي الدين عبد الحميد، ط5 (بيروت: دار الجيل، 1981)، 1: 65.

الالتزام في الشعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة

دون أن يكون ذلك في مصلحة القبيلة".¹⁶ وهذا ما نلاحظه عند الشاعر معاوية بن جعفر بن كلاب (معوذ الحكماء)، وهو عمّ لبيد الشّاعر الجاهليّ المعروف (ت. 661م)، حيث يصوّر نفسه من قوم لهم من المجد والمفاخر الكثير، وهو يضع نفسه في خدمة قبيلته، وينزل عند رغباتها، يقول (الكامل):¹⁷

نُعطي العشيّرة حَقَّها وحَقِّقَها فيها، ونَعْفُرُ ذَنبَها ونَسوُدُ
.... وإذا تُحَمِّلنا العشيّرة تُقَلِّها فَمُنا به، وإذا تَعوُدُ نَعوُدُ

فالشّاعر وأقرانه ممّن ينتمون لهذه العصابة لا يتفادون عن أداء واجباتهم تجاه عصبيتهم للقبيلة، فكأما طلبت منهم قاموا بما يمليه عليهم واجبههم تجاهها؛ لأنّها تجمعهم وتلّم شملهم، ويقع على عاتقها حمايتهم، "وبهذه الطريقة تكون العلاقة متبادلة بين الشّاعر وقبيلته، يسمو بها ويفتخر، ويكون لسان حالها في التعبير عن جميع أمجادها".¹⁸

739

OMÜİFD

ومن أمثلة التزام الشّاعر بقضايا قبيلته والدّفاع عنها دفاع الحارث بن حلزة (ت. 580م) بقصيدته الميمية المشهورة عن بكر بن وائل – وهي قبيلة عربيّة بين يدي عمرو بن هند (ت. 569م)، فقد كان دفاعه السبب المهمّ في عدول عمرو عن رأيه في أخذ الثّأر لتغلب، وإحلال الصلح بين الفريقين المتخاصمين، يقول في قصيدته (المقارب):¹⁹

فَهَلّا سَعَيْت لِصَلح الصّدِيقِ كَسَعِي ابنِ ماريّةِ الأَقصَمِ
.... وَأَصَلح ما أَفسدوا بيْنَهُم وَذلِكَ فَعَلُ الفَتى الأَكْرَمِ

وبهذا يثبّت الشّاعر قيمة التزاماته بقبيلته من خلال شعره الذي وضعه في سبيل هذه الغاية، وقد قصد الملك التزاماً بمبادئ قبيلته ودفاعاً عنها. فهو وأمثاله لم ينزلوا عند حقّ قبائلهم،

¹⁶ ودبيعة طه النجم، نظرة في منزلة الشّاعر العربي قبل الإسلام وبعده، جامعة بغداد، مجلة كتيبة الآداب، 6 (1966)، 263.
¹⁷ المفضل بن محمد بن يعلى أبو العباس الضبيّ، المفضلانيات، تحقّق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط6 (القاهرة: دار المعارف، بلا)، 355.
¹⁸ سيد حنفي حسنين، الشعر الجاهليّ مراحلها واتجاهاته الفنيّة، ط1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، دار الثقافة، 1963)، 30.
¹⁹ الحارث بن حلزة بن مكروه اليشكري، ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، تحقّق إميل بديع يعقوب، ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991)، 58.

وبقوا شعراء قبليين يدافعون عن قبائلهم لأنهم ظلوا يعيشون في كنف مقاييسها، لا يخالفون أعرافها، حتى وإن اختلفت مصلحة الطرفين.²⁰

وقد أبلى دُرَيْدُ بن الصَّمَّة (ت. 630م) سيّد بني جشم وفارسهم وشاعرهم بلاء حسناً في إحدى الغزوات، وعبر من خلال رثاء أخيه عن الروح القبليّة من خلال الالتحام والتّفاني في سبيل القبيلة، وإن خالفت آراءه، فهو يبقى ملتزماً بها، لا يخرج عمّا قرّره الأكثرية، ويتّضح ذلك في قوله (الطويل):²¹

وما أنا إلا من غزِيّة إن غوت غويث وإن ترشد غزيّة أرشد

فالشاعر يقرّ بعبارة صريحة مفادها أنّه سيتبع قبيلته في سرّاتها وضرّاتها، في سرّها وعلانيتها، غير أنّه لما سيحلّ به خاصة إذا كانوا جمعاً في صفّ واحد، وبهذا "نلاحظ أنّ أفراد القبيلة الواحدة متضامنون متشاورون فيما بينهم في حالة الغزو والافتتال أو في أحوال السلم، كارتحالها عن ديارها لسبب من الأسباب، أو اتّخاذها قراراً ما بشأن قضية طارئة، وكلّ من يخرج عن إجماع القبيلة ووحدتها يؤدي إلى تصدّع بناء القبيلة".²²

740

OMÜİFD

كما يلتحم الشّاعر الجاهليّ بالذّات القبليّة عبر الالتزام من خلال الخطر الذي يهدّد القبيلة؛ وخاصّة عند إحساسه بمواطن الضّعف في بنيتها، إذ ينبغي أن تبقى القوّة في أعلى مستوياتها، ولا يجد الخلل طريقاً إلى قلبها، وعلى الشّاعر في هذه الأثناء أن يُنذر بعواقب تفتّتها وضياعتها، يقول راشد بن شهاب البشكري (الطويل):²³

من مُبِلِّغٍ فتیانَ يشكّرُ أنّي أرى حِقْبَةً تُبدي أمانَكَ للصّبر
فأوصيكمُ بالحيّ شَيبانَ إنهم همُ أهلُ أبناءِ العظامِ والفخر

فهو يخاطب فتیان قبيلته من بني يشكر، ويخبرهم بوجود التّحليّ بالصبر لأنهم سيلاقون الشدائد الكبيرة، ويزداد الشعور بالقلق من قبل الشّاعر الجاهلي على قبيلته إذا ما شاهد الخطر يهدّها من داخلها، وهذا ما عبّر عنه قيس بن الخطيم (ت. 620م) في قوله (الطويل):²⁴

²⁰ ودیعة النجم، نظرة في منزلة الشّاعر العربي قبل الإسلام وبعده، 264.

²¹ درید بن معاویة بن الحارث بن الصّمّة، دیوان درید بن الصّمّة، تحقّق. عمر عبد الرسول، (القاهرة: دار المعارف، بلا)، 61-62.

²² خالد صالح العسلي، الثّوری في العرف القبلي، ضمن كتاب الحضارة الإسلاميّة، (عمّان: مؤسسة أهل البيت، 1987)، 5: 74.

²³ المفضل الضّبي، المفضّلات، 310.

²⁴ قيس بن الخطيم، دیوان قيس بن الخطيم، تحقّق. إبراهيم السّامرائي وأحمد مطلوب، ط1 (بغداد: مطبعة العاني، 1962)، 66.

تقولُ ابنةُ العمريِّ آخَرَ ليلِها علامٌ مُنعتٌ النومَ، ليلُكُ ساهرُ
فلا تجعلوا حربائكم في نُحوركم كما شدَّ ألواحَ الرّتاغِ المُسامرُ

إذ يظهر من خلال أبياته أن الذات تحاور ضميرها الجمعي من خلال المرأة، ويتبدّى لها مصيرها الفردي عبر قلقها الكبير وخوفها الشديد على مصير القبيلة الجمعي؛ فالتأكل الذي يصيب القبيلة من داخلها نتيجة البغي يسعى جاهداً إلى تقتيت القبيلة وتدميرها، فهو يحذرهم سوء المآل، ويضرب لهم مثلاً يفصح من خلاله في بيته الأخير عن نصيحة توجب عليهم فضّ الخلافات بينهم، والتوحدّ ضد عوامل الضعف ومظاهر الفتنة الداخلية.

ومهما فكّر الشّاعر بالابتعاد عن قبيلته وهجرها والتّمرد على بعض أعرافها في بعض أحواله فإنّه في عنوان سخطه يبدو ملتزماً لا يستطيع أن يفصل العرى الوثيقة التي تشدّه إليها، ومن ذلك الشّاعر طرفة بن العبد (ت. 569م) الذي مرّ بحالة تشبه التّمرد، كاد فيها أن يخلع نفسه من أواصر قبيلته، يقول (الطويل):²⁵

وما زالَ تُشرابي الخُمورَ ولُدّني ويبيعي وإنفاقي طريفي ومُتلدي
إلى أن تحامنتي العشيرةُ كُلّها وأفردُتُ أفرادَ البعيرِ المُعبّدِ

فهو يعترف بإكثاره من شرب الخمر، واعتكافه على العبّ من ملذات الحياة، لاهياً عابثاً، غير مكترث بما تمليه عليه الحياة من واجبات والتزامات تجاه قبيلته، ينفق ما جمعه من إرث قديم وما لديه في حاضره على أشياء خاصّة دفعت القبيلة بعد طول عدل ولوم دون جدوى إلى إبعاده، فأصبح في عزلته كالبعير الأجرّب الذي يُخشى الاقتراب منه، وفي هذا التشبيه تصريح ضمني من قبيل الشاعر بالنتيجة التي يلقاها الفرد حين يبتعد عن منظومة القيم التي تجمع أفراد القبيلة؛ فكأما ابتعد الفرد عن التزامه بهذه القيم قلّ شأنه وزاد ضياعاً. ثم ما يلبث أن يعود إلى رُشده، ويلاحقه حسّ القبيلة، فنراه مشدوداً إليها بألف قيد، يقول (الطويل):²⁶

²⁵ طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، تحق. دريّة الخطيب ولطفي الصّقال، ط2 (بيروت: المؤسسة العربية، 2000)، 44.

²⁶ ابن العبد، ديوان طرفة بن العبد، 41.

إِذَا الْقَوْمُ قَالُوا: مَنْ فَتَى؟ خَلَّتْ أُنْتِي غُنَيْثٌ، فَلَمْ أَكْسَلُ، وَلَمْ أَتَلَبَّدِ
.... وَإِنْ يَلْتَقِ الْحَيُّ الْجَمِيعُ ثَلَاثِنِي إِلَى ذُرَّةِ الْبَيْتِ الْكَرِيمِ الْمُصَمَّدِ

فعندما يحلّ أمرٌ طارئٌ ويدعو القوم فتى يحسب نفسه أنّه عني بهذا الأمر العظيم، ولا يوجد أحدٌ غيره يستطيع التصدي له وحلّه، فيبادر إليه دون تباطؤٍ أو تناقلٍ. ثم يبدأ الفخر بنفسه فهو قوي شجاع، كريم يسقي ندماء الخمر، وإذا ما اجتمع القوم تجده في موضع الشرف منهم، وعلو المنزلة، فهو يرى نفسه في ذروة البيت الذي يقصده الناس لعزّه وشرفه. بل يضع الشاعر الالتزام كجزء من فلسفة حياته التي بلور فيها مُتَعَه في صورها الثلاث (الطويل):²⁷

فَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ حَاجَةِ الْفَتَى وَجَدَّكَ لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُوْدِي
فَمِنْهُنَّ سَبَقِي الْعَادِلَاتِ بِشَرِيَّةٍ كُمَيْتِ مَتَى مَا ثَعَلَ بِالْمَاءِ تُزْبِدِ

742

OMÜİFD

وَكَرِّي، إِذَا نَادَى الْمُضَافُ، مُحَنَّبًا كَسِيدِ الْغَضَا، نَبَهْتَهُ الْمُتَوَرِّدِ
وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ، وَالدَّجْنُ مُعْجَبٌ بِيَهْنَكَةِ تَحْتِ الطَّرَافِ الْمَمْدَدِ

يعترف من قرارة نفسه بعجز اللانمين عن دفع المنية عنه، ويطلب منهم عدم عدله ما داموا عاجزين عن حمايته، ويتجهز بالتصدي لها عبر ثلاث خلال التزم بها مع حفاظه الكامل بالالتزام مبادئ قبيلته، وعدم التخلي عنها، والذود عن حياضها أنى شاءت. والخلال التي تحدت عنها شرب الخمر قبل تلقى العدل، ونجدة المستجير به في كلّ ما يملك، واللهو في يوم غانم مع حسناء فاتنة.

ويظهر لنا عنتره العبسي (ت. 608م) من طبقة العبيد رافعاً راية الالتزام والتعلّق الشديد بالقبيلة والدفاع عن قضاياها ومعتقداتها، يقول (الكامل):²⁸

إِنِّي أَمْرٌ مِنْ خَيْرِ عَبَسٍ مَنصِباً شَطْرِي، وَأَحْمِي سَائِرِي بِالْمُنْصَلِ
إِنْ يُلْحَقُوا أَكْرُرُ، وَإِنْ يُسْتَلْحَمُوا أَشْدُّ، وَإِنْ يُلْفُوا بِصَنْكِ أَنْزَلِ

²⁷ ابن العبد، ديوان طرفة بن العبد، 45-47.

²⁸ عنتره بن عمرو بن معاوية بن شداد العبسي، ديوان عنتره بن شداد العبسي، تحقق: محمد سعيد مولوي، (المكتب الإسلامي، 1970)، 248-250.

يقول: شطري شريف من قِبَل أبي، فإذا حاربتُ فأنتي أحمي شطري الآخر من قِبَل أمي، إلى أن يبلغ الشرف كماله، ويبدو مفتخراً بهذا النسب إلى قبيلته، ويلتزم بأفرادها، فعندما تنزل بهم شدة، ويتعقبهم العدو، يسرع باللاحاق بهم ونصرتهم، فإذا ما استحکم القتال لا يتوانى عن حمايتهم؛ فيشدد على العدو، وينزل أرضاً، ويتابع القتال، فهو أبو الحرب، لا يفرُّ كما يفرّ الضعيف الجبان.

ومن صور الالتزام الكثيرة التي تتكرّر لدى معظم الشعراء القبليين في العصر الجاهلي تساؤل الأنا أمام ضمير الجماعة، حيث مثل هذا التحوّل من ضمير المفرد إلى ضمير الجمع الرّكيزة الأساسيّة في استجابة الشّاعر للتّحدّي البيئي والتّاريخي، يقول المتلمس الضّبيّ (ت.580م)، (الطويل):²⁹

إلى كلّ قوم سلّم يُرتقى به وليس إلينا في السّلايم مطّغ
ويهربُ منا كلّ وحشٍ وينتهي إلى وحشنا وحشُ الفلاة ويرتغ

إذ شاعت في الشعر الجاهلي هذه الصّور من الدّوبان في الذات القبليّة، وانصبت فعاليّة الشعر في هذا الاتجاه بتلقائيّة مذهلة، كان الباعث الأساسيّ لها هو القيم التّربويّة التي تلقّاها الشعراء بوصفها قانوناً في الحياة منذ نعومة أظفارهم، أي قبل أن يصبحوا شعراء. وفيما بعد غدت هذه الأصرة القبليّة سرّاً وجودهم الإنسانيّ، لذا لا تتجلى الأنا إلا من خلال الـ (نحن)، ويجد الشّاعر نفسه في مجرى الحدث القبلي منصهراً في قبيلته، متوحّداً معها، يقول عمرو بن كلثوم (ت.584م) مفاخراً بقبيلته (الوافر):³⁰

وقد علم القبائل من معدّ إذا فُبتُ بأبطحها بُنيّنا
بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابْتُلينا

²⁹ جرير بن عبد المسبح المتلمس الضّبيّ، ديوان شعر المتلمس الضّبيّ، تحق. حسن كامل الصّيرفي، (معهد المخطوطات العربيّة، 1970)، 305-306.
³⁰ أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الرّوزني، شرح المعلقات العشر، (بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1983)، 222-224.

إِذَا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسَ حَسَنًا أَبِينَا أَنْ نُقَرَّ الذَّلَّ فِينَا
إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا صَبِيًّا تَخِرُّ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَ

يبدو الشاعر مدافعاً عن قبيلته، يتحدث بلسانها، مستخدماً ضمير الجماعة. ويبدو التركيز على الأخلاق الفاضلة، كما يبدو تركيزه على إظهار القوة لدى قبيلته، وهو ما تحتاجه القبائل في ذلك الزمن للحفاظ على وجودها.

ومثل الفخر أعلى درجات الالتزام القلبي، وهو يمثل أيضاً أعلى درجات التماهي بين الأنا وال (نحن)، ولم تكن الذات الشاعرة ترى لها وجوداً خارج نطاق هذا الالتزام، حتى وهي تعيش في حالات قاسية من التوتّر وتعاني تصدّعاتها، يقول سلامة بن جندل (ت.600م)، (البسيط):³¹

أودى الشباب حميداً ذو التعجيب أودى وذلك شأؤ غير مطلوب

744

OMÜİFD

دَعَ ذَا وَقَلَّ لِبْنِي سَعْدَ لِفَضْلِهِمْ مَحْدَاً يَسِيرَ بِي غَادِي الْأَرَاكِيْبِ

يومان يومٌ مقاماتٍ وأنديةٍ ويومٌ سيرٍ إلى الأعداء تأويب

فالشاعر يبدأ قصيدته بالحديث عن أيام شبابه التي ولّت دون عودة، وما يلبث أن يدخل في موضوعه الرئيس الذي يهّمه أكثر من كلّ خطب؛ فيقول دع عنك ذكر مثل هذه الأحاديث التي لا تعني لي واذكر لي مناقب قبيلتي وفضائلها. ويجعل من التزامه بها يومين؛ يوماً في حضور الأندية خطيباً، واليوم الآخر حضوره مع قبيلته أيام حربها ووقائعها بسير شديد سريع يبلغ حدّ التماهي فيها.

ومن الشعراء من عبّر عن التزامه القلبي، والتحامه بقبيلته، وامتثاله لعاداتها وأعرافها، وحبّه العيش في كنفها من خلال دوره المهم الذي يلعبه على الصّعيد الاجتماعي من فضّ الخلافات والدّعوة إلى السّلم، وخاصّة في الاقتتالات الداخليّة أو اقتتال القبيلة وأبناء عمومته، بما يصبّ في مصلحة القبيلة، ويبقي على قوتها، وهذا ما نلمسه عند كثير من الشعراء، خاصّة النّابغة وزهير؛ فقد دعا النّابغة الذّبياني (ت. 604م) إلى وقف الحرب الدائرة بين عبس وذبيان (داحس

³¹ سلامة بن جندل، ديوان سلامة بن جندل، تحق. فخر الدين قباوة، ط2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987)، 88 وما بعدها.

والغبراء)، فكان شغله الشّاعِل هو إنشاء وحدات سياسيّة أكبر من القبيلة، ودعوة الأقارب إلى التّجاوز والتّجاور وترك كل ما يجرّ إلى المآسي، يقول في إحدى قصائده (الطويل):³²
وأبلغ بني ذبيان أن لا أخوا لهم بعيسٍ، إذا حلّوا الدّماغ فأظلموا
بجمع، كلون الأعبِلِ الجونِ لونه ترى، في نواحيه، زهيراً وحذيماً
هم يردون الموت عند لقائه إذا كان وردُ الموت، لا بدّ، أكرماً

ونرى زهيرَ ابن أبي سلمى (ت. 609م) الشّاعر المتعقّل الحكيم الذي سعى أيضاً في إحلال السلام بين طرفي النزاع من عيس وذبيان، ودعا إلى تحكيم العقل، ونبذ الأحقاد والضغائن، مصوراً التّنتائج القبيحة التي تخلفها الحروب، والتي تعمّ الجميع، يقول (الطويل):³³
يميناً، لئيم السّيّدان وُجدتُما على كلّ حالٍ، من سحيلٍ ومُبرم
تداركُتُما عيساً، وذبيان بعدما وتفاؤوا، ودقّوا بينهم عطرَ منشم

وهكذا يصوّر الشّاعر أهوال الحرب، ويدعو لأداب اجتماعيّة جديدة ترتكز على الحكمة والاعتدال، فيمدح من سعى بالصّلح بين الطرفين المتحاربين، وأدرك برجاجة عقله العواقب الوخيمة التي ستكرّسها تلك الحرب الشعواء على الجميع، بعدما اقترب المتحاربين على إفناء بعضهم، ويكني عن بشاعة الحرب بعطر منشم الذي يعدّ مبعث شرّ تعارف عليه أهل الجاهلية في سني حياتهم.

2.3 الالتزام المذهبي

تجلّى هذا الالتزام في أقوى صورته لدى جماعة الصّعاليك، وهم فئة من الناس تمرّدت على أعراف القبيلة وشكّلت مذهباً اجتماعياً، التزموا به، وجمعتهم فيه مبادئ تغاير ما كان سائداً

³² زياد بن معاوية بن ضباب بن جناب النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقق. عباس عبد الساتر، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 158.

³³ زهير بن أبي سلمى المزني، شرح شعر زهير بن أبي سلمى، تحقق. فخر الدين قبّارة، ط3 (دمشق: مكتبة هارون الرشيد للتوزيع، 2008)، 23-25.

في نظام العصبية القبلية تجاههم. والصَّلوك هو الفقير الذي لا مال له³⁴، وتصعلك الرّجل إذا نضب ماله وانعدم عنده ما يعتمد عليه في حياته، وقد استخدمت هذه الكلمة في العصر الجاهلي للدلالة على المعنى اللغوي لها، وتصعلكت الإبل: أخرجت أوبرها، ورجل مصعلك الرأس؛ مدوّره وصغيره³⁵. ونجدها كثيرة الاستعمال في أخبار الجاهليين وأشعارهم، قال حاتم الطائي (ت. 578م)، (الطويل):³⁶

غَنِينَا زَمَانًا بِالتَّصَعْلِكِ والغِنَى
كَمَا الذَّهْرُ فِي أَيَّامِهِ العُسْرُ والنُّيُوسُ

وفي الاصطلاح الأدبي أخذت لفظه الصَّلوك منحنى يتعارض مع أصلها اللغوي، وكثر ترددها في أخبار فئة من الشعراء الجاهليين، عرفوا بتمزدهم على نظام القبيلة، وغزواتهم الكثيرة على القوافل والقبائل، وفي ذلك يقول عروة بن الورد (ت. 607م) مادحاً الصَّلوك المغامر (الطويل):³⁷

ولكنّ صلوكاً صحيفةً وجهه كضوء شهاب القابس المُنْتَوِر
مُطَلًّا على أعدائه يزجرونه بساحتهم زجرَ المنيح المُشَهَّر

يبدو في مدح عروة لذلك الصَّلوك الذي وصفه بإشراق الوجه على وجهه نور يذكر بالثور المنعكس على صفحة وجه طالب القبس، وأنّ نور المهابة يعلو وجه ذلك الصَّلوك، حين يطلّ على الأعداء بساحاتهم، فيخافونه ويصيحون به ليطرده كما يفعل الإيسار بالقدح المنيح الذي لا ينضب.

هذه هي مروءتهم التي يترجمها أمير الصَّعاليك وسيدهم عروة في لوحة شعرية تزخر بالمعاني السامية والنبيلة التي التزموا بها ودافعوا عنها، فهو ينام على التراب والحصى، لكنّه في حالة تأهب دائماً، لإغاثة الفقراء، وتفقد النساء الجائعات.

وعلى نقیض عاطفة الالتزام القبلي التي شعر بها شعراء القبيلة المخلصون لقبائلهم والمنصهرون فيها ظهرت عاطفة مناقضة لها شعرَ من خلالها بعض أفراد القبيلة بظلم وقع

³⁴ الفراهيدي، كتاب العين، مادة (صعلك)، 2: 398، وينظر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحق. محمد نعيم العرفسوسي، ط8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، 930.

³⁵ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 930.

³⁶ حاتم بن عبد الله الطائي، ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره، تحق. عادل سليمان جلال، (القاهرة: مطبعة المدني، بلا)، 214-213.

³⁷ أبو نجدة عروة بن الورد العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي لابن السكيت، تحق. الشيخ ابن أبي شنب، (الجزائر: مطبعة جول كربونل، 1926)، 78-79.

عليهم، أو بمعاملة سيّئة، أو تمييز بينهم وبين غيرهم من أبناء القبيلة، وفي هذه الحال من التّمييز والظلم لا يبقى شيء من الاعتزاز والفخر بالانتماء، ولا وجود لعصبيّة قبليّة، بل تحوّلت هذه القبيلة إلى عصبيّة مذهبيّة، لأنّها ناتجة عن وعي وإحساس بشرخ نفسيّ رهيب، فنفس شعراؤها مبدأ التّعني بالقبيلة، ودأبوا على تمجيد المبادئ التي يجتمع حولها جماعة الصعاليك، وهي محاربة الفقر، ونبذ الاضطهاد، والدعوة إلى التّحرر، والعفة.

وقد كانت شعائر العصبيّة القبليّة التي ينضوي تحتها أفراد القبيلة "خاصّةً بالقبيلة وأبنائها الذين يجمعهم دمّ واحد ونسب واحد، وربّما تسامح الواحد منهم في دينه؛ إذ لم يكن يهّمه في كثير من الأحوال، أمّا في العصبيّة فإنّه لا يتسامح مع أي واجب من واجباتها".³⁸ وقد استحوذت هذه الطّبقة على كلّ شيء، بما في ذلك الدّفاع عن القبيلة، وتسجيل الوقائع والأيام، المقتصرة على السّادة والأحرار دون سواهم³⁹، وفي هذا يقول السّليك بن السّلكة (606م)،
(الطويل):⁴⁰

لا يكشف الغمّاء إلّا ابنُ حرّةٍ يرى غمرات الموتِ ثمّ يزورها

ولمّا علّم بعضُ أفراد القبيلة ممّن كانوا ذوي دم غير صاف من العبيد؛ الذين كانوا يجلبون من البلاد المجاورة لشبه الجزيرة العربيّة، أو ممّن كانوا في الأصل عرباً من قبائل أخرى وقعوا أسارى في يد القبيلة، أنّ العصبيّة القبليّة والشرف والرّفعة إنّما تتمّ بأبناء القبيلة الصّرحاء ذوي الدّم النّقي ورأوا أنفسهم أنّهم لا يمثّلون قبائلهم إلّا في الحلب والرّعي ومخالطة النّساء، وما كان ذنبهم إلّا أنّ أحد والديهم لم يكن له من الشّرف ما يؤهّله ليكون من أشرف القبيلة، شعروا بالمهانة والمذلّة، وكان هذا الشعور يدور في خلد كلّ حرّ أبيّ فيهم، وانقسموا فريقين في مواجهة هذا التّمييز؛ فريق أقره وعجزه وجبته عن المطالبة بالعدل والمساواة، وفريق آخر لم يرض عن عيشة الدّون، فجاهر برفضه لهذه الممارسات في حقّه وفي حقّ من هم مثله، فخرج عن طوع القبيلة منكرّاً عليها رؤيتها الضّيقة للعصبيّة القبليّة، ورفض العيش في قبيلة تنبئ تمييزاً عرقياً

³⁸ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي الشّعر الجاهلي، ط 24 (القاهرة: دار المعارف، 2003)، 61.

³⁹ يوسف خليف، الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، بلا)، 111.

⁴⁰ أبو غالب محمد المبارك بن ميمون البغدادي، منتهى الطلب من أشعار العرب، تحق. محمد مصطفى محمود زهران، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008)، 115.

واجتماعياً دون وجه حق، خاصة وأن كثيراً من أولئك كان أشجع الناس وأثبتهم عند اللقاء، بل وكانوا من أجود العرب ولا سيما عروة بن الورد.

والشَّنْفَرى (ت. 525م) واحدٌ من كثير من الشعراء الصَّعاليك الذين أعلنوا خروجهم على قبائلهم؛ فبيّن سبب خروجه، وبقّر في مطلع لاميته الشهيرة هذه الحقيقة، ويظهر بأسه من بني أمه وأهله، حتى يهون عليه أن يستعيضَ عنهم بالذَّناب والوحوش التي ألفها وألفته، ويرى أنّ في الأرض متّسع لمن ضاق ذرعاً من الأهل وسوء معاملتهم، بأن يضرب في أطرافها مبتعداً عنهم، موفور الكرامة، سالماً من الأذى، يقول (الطويل):⁴¹

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيئِكُمْ فَأَبِي إِلَى قَوْمِ سِوَاكُمْ لِأَمِيلُ
وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ: سَيِّدٌ عَمَلَسُ وَأَرْقَطُ زُهْلُونَ وَعَرَفَاءُ حَيْئَلُ
هُمُ الْأَهْلُ لَا مُسْتَوَدِعُ السِّرِّ ذَانِعٌ لَدَيْهِمْ وَلَا الْجَانِي بَمَا جَزَّ يُخَذَلُ

748

OMÜİFD

وقد أفصح عن سبب إصراره وعزمه الشديدين على الخروج عن القبيلة؛ فهو يسعى سعي العاقل لحياة كريمة يتساوى فيها الجميع، يساعد فقراءها أغنياؤها، ويعطف كبيرها على صغيرها، مقرأً بأنّ الوحوش التي سيلجأ إليها أفضل من بني أمه في معاملته؛ وقد عاملها معاملة العقلاء؛ فهي تحافظ على أسراره، وترعى حقوقه، ولا تخذله كمجتمع أهله.

ونرى في شعرٍ لعمر بن بَرَاقَة الهمذاني (ت. 632م) الروح المتمردة والنفس الكبيرة التي تحمل بين جوانحها طاقات وجودية تحاول إثباتها بعد أن حطمت القبيلة كل جسور الاتصال بينها وبين الصَّعاليك، لذا صار التمرّد سمة لهذه الأرواح الثائرة المنفلتة من إسارها ليخرجوا من دائرة الذلّ والاستكانة والفقر إلى دائرة الثورة والغزو والسلب والإغارة، يقول (الطويل):⁴²

أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ الصَّعَالِيكَ نَوْمُهُمْ قَلِيلٌ إِذَا نَامَ الْخَلِيُّ الْمُسَالِمُ

فالمسألة إذن ليست مسألة فقر، بل هي إغلاق أبواب الحياة وسدّ جميع المسالك أمام هذه المجموعة، إنّها مسألة وجود لدى الصَّعاليك، فيعرض مبدأه الذي التزم به عن طريق عادلته التي تنصح بالابتعاد عن طريق الصَّعاليك، ويجيبها بالرفض المقنع؛ فمن يملك سيفاً قاطعاً لا ينبغي له النوم، وإنّما ينطلق به للغزو والحرب لتحقيق العدل والمساواة.

⁴¹ عمرو بن مالك الشَّنْفَرى، ديوان الشَّنْفَرى، تحقّق. إميل بديع يعقوب، ط2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1996)، 58-59.
⁴² شريف راغب علاونة، عمرو بن بَرَاقَة الهمذاني سيرته وشعره، ط1 (عمّان: دار المناهج للنشر والتوزيع، 2005)، 109-110.

وقد التزم الصّعاليكُ بعد خروجهم على قبائلهم جملة من المبادئ، آمنوا بها واعتنقوها، وأرادوا تحقيقها، ورأوا أنفسهم من خلالها، وأولها أنّهم عاشوا حياة الغزو ليقروا على صعوبات الحياة، ويقفوا إلى جانب الفقراء، فهذا هو عروة بن الورد يجيب زوجته التي تدعوه للاستقرار ونبذ حياة الغزو قائلاً (الطويل):⁴³

وسائلةٍ أينَ الرّحيلُ وسائلٍ ومَن يسألُ الصّعلوكَ أينَ مذهبُه
مذهبُه أنّ الفِجَاجَ عريضةٌ إذا ضنَّ عنه بالفِعالِ أقارِبُه
فلا أتْرُكُ الإخوانَ ما عشتُ للرّدى كما أنّهُ لا يترُكُ الماءَ شارِبُه

يستفهم عروة منكرًا متعجبًا من كثرة سؤاله عن وجهته، فالصّعلوك في رأيه لا يُسأل عن شيء لأنّ أعماله كثيرة وواضحة؛ وهل للصّعاليك مذهب غير الفجاج الواسعة، خاصة إذا شخّ عليه أقاربه، لكنّه لا يرتضي على نفسه فعلهم؛ فهو يلتزم برفاقه ويدافع عنهم ولا يتخلى عنهم ما دام فيه عرق ينبض، مثل الصّدي الذي لا يستطيع ترك منهل الماء.

وقد جعلوا من الكرم والمروءة منهجاً لهم في حياتهم والتزموا به، فهم جماعة لا تخاف الموت، يفضلونه على حياة الفقر والعوز والحرمان، وقد جعل عروة بن الورد من بيته ملجأً للفقراء يقصدونه أتى شأؤوا، حتّى قال فيه عبد الملك بن مروان "من زعم أنّ حاتم أسبح النّاس فقد ظلم عروة بن الورد"⁴⁴، يقول في إحدى قصائده (الطويل):⁴⁵

أقسّم جسمي في جُسومٍ كثيرةٍ وأحسو قِراحَ الماءِ والماءِ بارِدُ

وهو بهذا يسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة، فيُغيّر ويسلب من البخلاء الأشخاء⁴⁶، ليسعد الفقراء ويؤمّن لهم بعض ما يسدّ رمقهم، فالهزال الذي أصاب عروءه يرجع إلى أنّه يؤدّي الحقوق، ويسعى جاهداً من أجل إحلالها، فقد بلغ به التزامه أن يعطي كل ما يملك لضيفانه، ويؤثرهم على نفسه بالماء الدافئ في الشتاء.

⁴³ ابن الورد العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 152-153.

⁴⁴ علي بن الحسين بن محمد بن أحمد أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ط1 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1929)، 3: 7.

⁴⁵ ابن الورد العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 138-141.

⁴⁶ شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ط11 (القاهرة: دار المعارف، 1960)، 375.

بل ويجعل من بيته أفضل منزل للضيف، ويحلّه محلّ نفسه، ويقدم له عطاءه، ويبيح له بيته، ولا ينصرف عنه لاهياً مع حليلة ممتعة كالغزال في الحسن والجمال، بل يظلّ يجاذبه أطراف الحديث، لأنه يعدّ تبادل الحديث ضرباً من القرى، يقول (الطويل):⁴⁷

فراشي فراش الضيف والبيت بيته ولم يلهنى عنه غزال مُقنّع
أحدته إنّ الحديث من القرى وتعلم نفسي أنه سوف يهخخ

ويدافع تأبط شراً (ت. 530م) في إحدى قصائده عن كرمه وإسرافه اللذين جلبا له الكثير من اللوم من الناس عامة ومن عادلته خاصة قائلاً (البيسط):⁴⁸

عادلتي إنّ اللوم معنفة وهل متاع وإن أبقيته باق؟!

فالشاعر يحثّ على إنفاق المال لمن يستحقّه من الفقراء والمحرومين، ويؤكد على عدم جدوى المال إذا لم ينتفع به مستحقّوه. فيها المنهج الذي التزمه جاء من خلال حياتهم التي عاشوها في الصحراء الواسعة القاسية ونتيجة لتجاربهم الكثيرة مروا بها، ولا عجب أن نلمح فيها حرارة الانفعال وصدق العاطفة، وهذا واضح في ثنايا أبياتهم.

ومن أجل ذلك مدح الصعاليك المغامرة وذموا المتقاعس دنيء النفس، قليل الهمة، إذا أقبل الليل اختار سقط الطعام ولازم أماكن ذبح الإبل، باغياً فيها اللحم الرديء، مبتعداً عن معالي الأمور، يقول أبو الفقراء عروة (الطويل):⁴⁹

لحا الله صعلوكاً إذا جنّ ليئه مصافي المشاش ألفاً كلّ مجزّر
يعدّ الغنى من دهره كلّ ليلة أصاب قراها من صديق ميسر
ينام عشاء ثمّ يصبح طاوياً يحنّ الحصى عن جنبه المتعقر

وكما يقال (في الحاجة تكمن الحرية) فقد كان طلب الصعاليك للمال بغية توزيعه على الفقراء والمعسرين، يقول عروة موضحاً هذه الحقيقة التي سلكوها طوال حياتهم، وأرادوا من خلالها تخليد ذكركم (الكامل):⁵⁰

⁴⁷ ابن الوردة العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 155.
⁴⁸ ثابت بن جابر تأبط شراً، ديوان تأبط شراً وأخباره، تحق. علي ذو الفقار شاكور، ط1 (دار الغرب الإسلامي، 1984)، 141-142.
⁴⁹ ابن الوردة العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 73-75.

ما بالثّراء يسودُ كلُّ مَسودٍ مُثْرٍ ولكنّ بالفعال يسودُ

إن خطابه في هذا البيت صريح ومباشر، فهو يعلن رفضه لأسس السيادة والشرف والحكم، التي كان يتبعها المجتمع القبلي الجاهلي. ولذلك، فقد قرر نفرٌ من هؤلاء الصعاليك ممن يعرفون في أنفسهم القوة النفسية والجسدية أن يعاقبوا من تسببوا في جوعهم وحرمانهم وأن ينتقموا من الأغنياء لا سيما البخلاء منهم، يقول عروة (الطويل):⁵¹

لعلّ انطلاقي في البلاد ورحلتي
وَسَدِّي خيَازيمَ المَطِيَّةِ بالرَّحْلِ

سَيَدْفَعُنِي يوماً إلى رَبِّ هَجْمَةٍ يُدافع عنها بالعقوق وبالْبُخْلِ

فإحلال العقوبة الرّادعة بحق الظالمين الفاسدين المتخمين لا يكون إلا بالإغارة والغزو عليهم، وسلبهم بعض ما يملكون في سبيل توزيعه على الفقراء، ويوضح عروة حجم هذه الإغارة وقوتها؛ فهي ستقطع أوصال الظالمين وتسحقهم، وبهذا "تكون الصعلكة مذها ثوريا أذكته طبيعة الحياة الجاهلية التي أوجدت في المجتمع الجاهلي طائفتين من الناس؛ طائفة مترفة يتوفر لها كل ما تحتاج إليه في الحياة، وطائفة معوزة تعاني ذل الفقر والحرمان".⁵²

ورأى الشعراء الصعاليك في أنفسهم الأنفة والعزة والكبرياء نتيجة ما واجهوه من الضيم والظلم من قِبَل القبيلة التي ينتمون إليها، فالتزموا في أشعارهم مبدأ عبّروا من خلاله عن صفات الزعامة والسيادة التي يتحلون بها، وأبوا على أنفسهم الذل والمهانة، ورأوا أن السيادة تتأتى من خلال الأفعال الحميدة، ومن هذا القبيل ما طلبه عروة بن الورد من أحد سائليه وهو أن يطرد روح الانهزام التي تجلّت في حديثه وينصحه بالتصرّف كالسيّد الحرّ وليس كالعبد التّابع، يقول (الوافر):⁵³

يقولُ الحقُّ مطلبُهُ جميلٌ وقد طلبوا إليك فلم يَقبِتُوا

⁵⁰ ابن الورد العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 181.

⁵¹ ابن الورد العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 108-109.

⁵² إبراهيم شحادة الخواجة، عروة بن الورد حياته وشعره، ط2 (نابلس: منشورات مطبعة النّصر التجاريّة ومكتبتها، 1987)، 135.

⁵³ ابن الورد، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 166.

فقلت له ألا إخي وأنت حرٌّ ستشبع في حياتك أو تموت

إن التزام الصعاليك بالكرم وغيره من الأفعال الحميدة في ذلك العصر يشير إلى ما كان يطمح إليه كل صلوك فيهم من الوقوف إلى جانب المحتاجين، وتقديم ما يوسعهم ليكون مجتمعهم الذي يعيشون فيه سعيداً، يقوم على فكرة المساواة والعدل بين جميع أفرادها.

ويفخر الصعاليك بأنهم يستطيعون القيام بمهام جسيمة لا يستطيع أي إنسان أن يفعلها، ويأنفون القيام بأعمال بسيطة توكل إلى العبيد وغيرهم؛ فالشئفري يرفض أن يكون راعياً يرعى إبله، فيضللها ويبعدها عن مناطق الخصب، يقول (الطويل):⁵⁴

ولستُ بمهَيَّافٍ يُعَيِّي سَوَامَهُ مُجَدَّعَةٌ تُقْبَأُهَا وَهِيَ بُهْلٌ

وعروة يمجّد الصلوك المغامر الذي يتحدّى المخاطر ويسخر من الخانع الذي لا حيلة له ولا قوة، ويقعد مع النساء يساعدهن في أعمالهنّ، يقول (الطويل):⁵⁵

يُعِينُ نِسَاءَ الْحَيِّ مَا يَسْتَعْنَهُ قِيمَسِي طَلِيحاً كَالْبَعِيرِ الْمُخَسَّرِ

752

OMÜİFD

إذا هم قواد، أمرهم بأيديهم، لا يريدون من أحد أن يفرض عليهم أي أعراف اجتماعية، بل هم زعماء أنفسهم، تحسّ في أشعارهم إحساس الخطب الحماسية، وأنهم يريدون أن يحسّوها، وإن لم يعترف المجتمع بهم، فتأبّط شراً يريد ذلك، ويصرّح به، ويهدّد قومه بتركهم واعتزالهم إن لم يتركوه يعيش كما يشاء، ويقالوا من عزله وتأنيبه، يقول (البيسط):⁵⁶

إني زعيمٌ لئن لم تتركوا عزلي أن يسأل الحَيُّ عني أهلَ أفاق

أن يسأل القوم عني أهلَ معرفة فلا يُخَبِّرهم عن ثابتٍ لاق

ومن الأشياء التي تمسكوا بها والتزموا بالدفاع عنها ذمّ بعض الأفعال القبيحة المستهجنة التي تصدر عن شخصيات لا يحبونها كانت ظاهرة في مجتمعهم آنذاك، وغالباً ما كانوا يقارنون بين هذه الصفات وما يتمتعون به من سجايا؛ فقد افتخر الشئفري بتميّزه بأفضل الصفات، وينفي عن نفسه مجموعة من الصفات القبيحة ذاماً أصحابها في صور أقرب ما تكون إلى السخرية؛ فهو ليس بالراعي الذي ينأى بإبله بطلب الرعي على غير علم فيهلكها، ويعود بها

⁵⁴ الشئفري، ديوان الشئفري، 61.

⁵⁵ ابن الوردة العبيسي، شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي، 77.

⁵⁶ تأبّط شراً، ديوان تأبّط شراً وأخباره، 142.

جائعة لا تستطيع إرضاع أولادها، ولا هو بالجبان الذي يخاف ويتقلقل قلبه فزعاً كأنه معلق بين جناحي طائر يعلو به ويهبط، ولا بالعاطل الذي لا يبارح زوجته وأهله يشارك النساء زينتهنّ، يقول (الطويل):⁵⁷

ولا جُبِيًّا أَكْهَى مُرَبِّ بَعْرسِهِ يُطَالِعُهَا فِي شَأْنِهِ كَيْفَ يَفْعَلُ
ولا خَالِفٍ دَارِيَّةٍ مُتَغَزِّلٍ يَرُوخُ وَيَغْدُو دَاهِنًا يَتَكَلَّلُ

فهو إضافة لما مرّ ذكره ليس بالجبان أكلف الوجه المقيم على زوجته لا يفارقها يطالعها على أسرارها ويشاركها في أموره الخاصّة، وينتظر منها المشورة في أمره، وهو بهذه الصّفات ينفي عن نفسه الكسل والتّقاعس وضعف الشّخصيّة.

وأبو خراش (ت. 636م) يلتزم بالمبدأ الذي يراه صحيحاً، ويخبر زوجته أنّ الخير

ليس في رجل جميل الغنى، لا يصبر على الفقر أو القتل، إنّما الخير في رجل يجتهد أن يعيش (الطويل):⁵⁸

فَلا وَأَبْيَكِ الْخَيْرَ لا تَجْدِيئُهُ جَمِيلُ الْغَنَى وَلا صَبُوراً عَلَى الْعُدْمِ
ولا بطلاً إِذَا الْكُماةُ تَرَيُّنُوا لَدَى غَمَرَاتِ الْمَوْتِ بِالْحَالِكِ الْقَدَمِ

وكثيراً ما تظهر هذه الشّخصيّات في أشعارهم دون أن يشيروا إلى أصحابها، ولعلّ في اختلال ميزان العدالة الاجتماعيّة في عصرهم أكبر الأثر في تدمرهم من تلك الشّخصيّات، حتّى أنّنا نكاد نلمح في أشعارهم مزيجاً من الفخر والهجاء والسّخرية، وهم هنا أقرب إلى تمجيد الصّفات الحميدة ودمّ غيرها.

ويبدو أنّ هذا الموقف الغاضب تجاه قبائلهم ومجتمعاتهم قد أثار في كلّ موضوعات شعرهم فجاء فخرهم قوياً مدافعاً عن مبدئهم، ثائراً على حياة الكثيرين التي لا تعجب حياة هؤلاء الشّعراء، فدّموا أصحابها، وتبرؤوا منها.

⁵⁷ الشّنفرى، ديوان الشّنفرى، 61.

⁵⁸ خويلد بن مرّة أبو خراش، ديوان الهذليين، ط2 (القاهرة: الدار القومية للكتب المصرية، 1995)، 2: 126.

لقد استعاض الصعاليك بمجتمعهم الصغير عن مجتمع القبيلة، وأخذوا يتعاونون فيما بينهم، تجمعهم وحدة الهدف ويربطهم التزامهم بمجموعة القيم التي دعوا إلى إرسائها في هذا المجتمع الصغير. والناظر إلى أشعارهم يرى إحدى هذه القيم تتمثل في أنهم يتشاطرون مصائبهم، ويؤثرون بعضهم على بعض، ويمدحون رفاقهم بالشجاعة والتعاضد ونصرة الرفاق، فهذا هو أبو كبير الهذلي (ت. 631م) يمدح أصحابه ويصفهم بالشجاعة والثبات، يقول (الكامل):⁵⁹

لا يُجفَلون عن المُضَافِ وإنْ رأوا أولى الوُعاوِجِ كالغَطَاطِ المُقْبِلِ
يَتَعَطَّفونَ على البَطِيءِ تَعَطَّفَ الـ عوذِ المطافِلِ في مُناخِ المَعْقِلِ

يصور عطف أصدقائه الصعاليك على الجرحى منهم عند اشتداد المعركة، ويصف فعلهم بعطف الإبل على أولادها، عندما تلجأ بها إلى معقلها لتستريح من عناء يوم طويل، ويمدح تأبط شراً بقوله (الكامل):⁶⁰

يَحْمِي الصَّحَابَ إِذَا تَكُونُ عَظِيمَةً وَإِذَا هُمْ نَزَلُوا فَمَأْوَى العَيْلِ

754

OMÜİFD

ويؤكد عروة صلابة الرابطة التي تنشأ بين الصعاليك ويعلن أنه تربطه معهم رابطة الأخوة في مذهبهم، لهم حقُّ عليهم أن ينجدهم ويساعدهم إذا حاق بهم الخطر، ولا يتخلى عنهم حتى يتخلى العطشان عن الماء، يقول (الطويل):⁶¹

فلا أَتْرُكُ الإِخوانَ ما عِشْتُ للرَدَى كما أَنَّهُ لا يَتْرُكُ المَاءَ شاربِهِ

وتأبط شراً يدافع عن نفسه مخاطباً زوجته وقد خرج غازياً ومعه صاحب له، هو ابن عمِّ لزوجته، قُتِلَ ونجا تأبط شراً، فلامته زوجته على تفريطه بصاحبه، يقول (الطويل):⁶²

تَقولُ: تَرَكْتُ صاحِباً لَكَ ضائِعاً وَجِئْتُ إلينا فارِقاً مُتَباطِناً

إِذا ما تَرَكْتُ صاحِبِي لِثِلاثَةٍ أوِ اثْنينِ مِثْلينِنا فلا أُبْتُ آمِناً

⁵⁹ عامر بن الحليس أبو كبير الهذلي، ديوان الهذليين، 2: 91.
⁶⁰ عامر بن الحليس أبو كبير الهذلي، ديوان الهذليين، 2: 94.
⁶¹ ابن الورد العيسى، شرح ديوان عروة بن الورد العيسى، 153.
⁶² تأبط شراً، ديوان تأبط شراً وأخباره، 212-213.

وقد كان يفخرون بهذا الالتزام الجميل؛ وهو نصرة الرّفيق ونجدته حين تنفذ حيلتهم، فقدّسوا هذه السّجّية، ومدحوا بعضهم بها، وكانوا يرون في النّخليّ عن الإخوان مدعاة للعار، ونقصاً في الرّجولة والشّهامة التي غالباً ما يفخرون أنّهم موطنها وكنفها.

أما الحديث عن المرأة فقد التزم الصّعاليك العفة في تعاملهم معها وذكرهم لها؛ فحين كانت المحبوبة في شعر الجاهليين القبليين منعمة مترفة، غدت عند الصّعاليك عاملة، تفكّر وتعمل على راحة زوجها، ولا تغضبه، وهي امرأة كريمة في صفاتها وأفعالها، تهتمّ بجاراتها وتقدّم لهنّ الكثير في وقت الشدّة، يقول الشنفرى (الطويل):⁶³

تَبِيثُ بُعِيدَ النَّوْمِ تَهْدِي عَبْوَقَهَا لِحَارَتِهَا إِذَا الْهَدْيَةُ قَلَّتِ

والكثير من الشعراء الصّعاليك كانوا فرساناً يخاطرون بأنفسهم من أجل الكسب، وكانت زوجاتهم تخشى عليهم الهلاك من المخاطر العديدة التي يضعون أنفسهم فيها، ولكن في الوقت نفسه كانت إذا لمست إحداهنّ في زوجها تقاعساً عن الحرب، نهته وشجّعته على القتال، ولا سيّما إذا كان الأمر متعلّقاً بئار.

ومن الملاحظ في شعرهم أنّهم انصرفوا عن الغزل الخليع بالمرأة ليتحدّثوا عن مواقفها من كرمهم الكثير وفروسيتّهم الفريدة من نوعها، فاتّخذوا من مناجاتهم لمحوباتهم وسيلة للفخر والاعتزاز بأنفسهم؛ فها هو حاجز الأزدي يعتذر لمحبيبته لأنّه انشغل عنها بالحرب والاستعداد لها (الوافر):⁶⁴

عَدَانِي أَنْ أَزُورِكَ حَرْبُ قَوْمِ كَحَرَ النَّارِ ثَاقِبَةٌ عَزُومُ

ولعلّ أبرز ما يميّز شعر الصّعاليك في النّسيب نأيه عن الألفاظ الفاحشة واتّسامه بالعفة في وصف المرأة، وانفراده في التّغزّل بالزّوجة، فعفّتهم "سمت إلى درجة من النّبل، ولا نظنّ أنّ شعراً صور خلقاً أو نبلاً أسمى منها"⁶⁵، فعروة بن الورد يتحدّث عن نفسه فيصفها بالبقاء،

⁶³ الشنفرى، ديوان الشنفرى، 32.

⁶⁴ يحيى الجبوري، قصائد جاهليّة نادرة، ط1 (بيروت: مؤسسة الرّسالة، 1982)، 71.

⁶⁵ عبد الحلّيم حنفي، شعر الصّعاليك منهجه وخصائصه، ط1 (القاهرة: الهيئة العامة المصريّة للكتاب، 1979)، 337.

والأمانة في حفظ حقوق الجار، وكيف يغض طرفه عندما تفتح الرياح جانباً من خيمة جارتها، يقول (الطويل):⁶⁶

وإن جرتي ألوت رباحً ببيتها تغافلتُ حتى يسُترَ البيتُ جانِبُهُ

ولا يذهب شاعر صلوك آخر وهو مالك بن حريم بعيداً عن هذا المعنى عندما يصف صون جارتها وعدم سماحه بأن يفحش عليها كما يفعل قوم آخرون، وذلك في معرض ذكر جملة من مناقبه، إذ يقول (الطويل):⁶⁷

وثالثةٌ أن لا تُفدَّعَ جرتي إذا كانَ جارُ القومِ فيهم مُقدِّعاً

وهكذا يذهب الصعاليك في حديثهم عن المرأة إلى ذكر آرائها وانفعالاتها، ومواقفها تجاه مغامراتهم، وكرمهم وإيثارهم. فالشعر عندهم وظيفة اجتماعية، وليس وقوفاً على الأطلال، وغزلاً في المحبوبات، بل هو تعبير عن النفس وإصلاح للمجتمع وتوجيه الناس. فلا غرو إن أصبح الكثير من شعرهم نماذج تحتذى، ويتمثل بها.

الخاتمة

756

OMÜİFD

تناول البحث موضوع الالتزام في الشعر الجاهلي الذي تبدى في نماذج من أشعار

الجاهليين، ويمكننا القول إن البحث استطاع أن يتوصل إلى عدة نتائج من أهمها:

- لقد أظهر البحث أن الالتزام في الشعر القديم لم يكن موضوعاً طارئاً، رغم أنه نتاج العصر الحديث، وأكد على أن موقف الأديب أو المفكر من قضية ما يقتضي صراحة ووضوحاً وإخلاصاً، ويتحمل كامل التبعة الناتجة عن هذا الموقف.
- بيّن البحث أن الشعر في العصر الجاهلي لم يكن منعزلاً عن مجتمعه ومواقف الحياة فيه؛ فالترام الشاعر القبلي الجاهلي تمثل بالدفاع عن قبيلته وقضاياها ومعتقداتها، والتحدث باسمها في المحافل العامة.
- تضاءلت الأنا في الالتزام القبلي أمام ضمير الجماعة حيث مثل هذا التحول من ضمير المفرد إلى ضمير الجمع الركيزة الأساسية في استجابة الشاعر للتحدي البيئي والتاريخي، كما أن الالتزام القبلي تمثل في إنذار الشاعر بعواقب تفننت القبيلة ونصحها والدعوة إلى الصلح والتوحد.

⁶⁶ ابن الوردي العنبي، شرح ديوان عروة بن الورد العنبي، 153.

⁶⁷ عبد الملك بن قُريب الأصمعي، الأَصمعيّات، تحق. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، 5 (القاهاة: دار المعارف، بلا)، 64.

- كان الفخر نوعاً من أنواع الالتزام لدى الشاعر الجاهلي القبلي؛ حيث مثل أعلى درجات التّماهي في القبيلة. ولم تكن الذات الشاعرة ترى وجوداً لها خارج نطاق هذا الالتزام. كما ظهر الالتزام عند بعض الشعراء القبليين من خلال الدور المهمّ الذي لعبه الشّاعر على الصّعيد الداخلي من فضّ النزاعات والدّعوة إلى السلم بما يصبّ في مصلحة القبيلة.
- مثل الالتزام المذهبي الذي اتّبعه الصّعاليك ظاهرة اجتماعيّة آمنت بجملة من المبادئ غيرت ما كان سائداً في نظام القبيلة تجاههم كشعورهم بالظلم الذي وقع عليهم أو معاملتهم السيّئة أو التمييز العرقي عن أبناء القبيلة الصّرحاء، وهذا ما دعاهم للخروج عن القبيلة، فالتزموا بتحقيق العدالة والمساواة والتّغلب على صعوبات الحياة والوقوف إلى جانب الفقراء والمظلومين والتّغني بعقّتهم وصبرهم وإيثارهم.

المصادر والمراجع

- ابن جندل، سلامة. *ديوان سلامة بن جندل*. تحق. فخر الدين قباوة. ط2 بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987.
- ابن الخطيم، قيس. *ديوان قيس بن الخطيم*. تحق. إبراهيم السّامرائي وأحمد مطلوب. ط1 بغداد: مطبعة العاني، 1962.
- ابن شدّاد العبسي، عنّرة بن عمرو بن معاوية. *ديوان عنّرة بن شدّاد العبسي*. تحق: محمد سعيد مولوي. المكتب الإسلامي، 1970.
- ابن الصّمة، دريد بن معاوية بن الحارث. *ديوان دريد بن الصّمة*. تحق. عمر عبد الرسول. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- ابن العبد، طرفة. *ديوان طرفة بن العبد*. تحق. دريّة الخطيب ولطفي الصّقال. ط2 بيروت: المؤسسة العربيّة، 2000.
- ابن مرّة، خويلد أبو خراش. *ديوان الهذليين*. ط2 القاهرة: الدار القومية للكتب المصريّة، 1995.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. ط3 بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- أبو العباس الصّتي، المفضّل بن محمد بن يعلى. *المفضّلات*. تحق. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. ط6 القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد. *الأغاني*. ط1 القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1929.
- الأحمد، محمد. *شعر الالتزام وبنائوه الفني عند الشاعر عمر أبي ريشة*. أنقرة: سون جاغ، 2021.
- أونيس، علي أحمد سعيد. *كلام البدايات*. بيروت: دار الآداب، 1989.

- الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب. *الأصمعيات*. ط5. القاهرة: دار المعارف، دت. البغدادي، محمد المبارك بن ميمون. *منتهى الطلب من أشعار العرب*. تحقق. محمد مصطفى محمود زهران. ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- تأبط شراً، ثابت بن جابر. *ديوان تأبط شراً وأخباره*. تحقق. علي ذو الفقار شاكر. ط1 دار الغرب الإسلامي، 1984.
- الجبوري، يحيى. *قصائد جاهلية نادرة*. ط1 بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.
- حسين، سيد حنفي. *الشعر الجاهلي مراحل واتجاهاته الفنية*. ط1 القاهرة: الهيئة المصرية العامة، دار الثقافة، 1963.
- حنفي، عبد الحليم. *شعر الصعاليك منهجه وخصائصه*. ط1 القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1979.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحقق. عبد الحميد هنداوي. ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- خليفة، يوسف. *دراسات في الشعر الجاهلي*. القاهرة: مكتبة غريب، دت.
- خليفة، يوسف. *الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي*. ط2 القاهرة: دار المعارف، دت.
- الخواجة، إبراهيم شحادة. *عروة بن الورد حياته وشعره*. ط2 نابلس: منشورات مطبعة النص التجاري ومكتبتها، 1987.
- الرزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين. *شرح المعلقات العشر*. بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1983.
- الشنفرى، عمرو بن مالك. *ديوان الشنفرى*. تحقق. إميل بديع يعقوب. ط2 بيروت: دار الكتاب العربي، 1996.
- ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي الشعر الجاهلي*. ط24 القاهرة: دار المعارف، 2003.
- ضيف، شوقي. *العصر الجاهلي*. ط11 القاهرة: دار المعارف، 1960.
- الطائي، حاتم بن عبد الله. *ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره*. تحقق. عادل سليمان جلال. القاهرة: مطبعة المدني، دت.
- طبانة، بدوي. *قضايا النقد الأدبي*. ط2 الرياض: دار المريخ، 1983.
- العالم، محمود أمين. *الثقافة والثورة*. ط1 بيروت: دار الآداب، 1970.
- عبد الرحمن، عائشة. *قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر*. ط2 القاهرة: دار المعارف، 1992.
- العبيسي، أبو نجدة عروة بن الورد. *شرح ديوان عروة بن الورد العبيسي لابن السكيت*. تحقق. الشيخ ابن أبي شنب. الجزائر: مطبعة جول كربونل، 1926.
- العسلي، خالد صالح. *الشورى في العرف القبلي*. ضمن كتاب الحضارة الإسلامية. عمان: مؤسسة أهل البيت، 1987.
- علاونة، شريف راغب. *عمرو بن بركة الهمداني سيرته وشعره*. ط1 عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع، 2005.
- عشا، علي مصطفى. "جدل العصبية القبلية والقيم في نماذج من الشعر الجاهلي". مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. 3/82 (رجب 2007).
- الغذامي، عبد الله. *القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة*. ط2 بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.

- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقق. محمد نعيم العرقسوسي. ط8 بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005.
- القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*. تحقق. محمد محي الدين عبد الحميد. ط5 بيروت: دار الجيل، 1981.
- المتلمس الضبّعي، جرير بن عبد المسيح. *ديوان شعر المتلمس الضبّعي*. تحقق. حسن كامل الصّيرفي، معهد المخطوطات العربية، 1970.
- المزنيّ، زهير بن أبي سلمى. شرح شعر زهير بن أبي سلمى. تحقق. فخر الدين قباوة. ط3 دمشق: مكتبة هارون الرشيد للتوزيع، 2008.
- النابغة الذبياني، زياد بن معاوية بن ضباب بن جناب. *ديوان النابغة الذبياني*. تحقق. عباس عبد الساتر، ط3 بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- النجم، ودبعة طه. نظرة في منزلة الشاعر العربي قبل الإسلام وبعده. جامعة بغداد. مجلة *كناية الأدب*، 6 (1966).
- هلال، محمد غنيمي. *النقد الأدبي الحديث*. القاهرة: دار نهضة مصر، 1997.
- وهبة، مجدي - المهندس، كامل. *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. ط2 بيروت: مكتبة لبنان، 1984.
- يعقوب، إميل-عاصي، ميشال. *المعجم المفصل في اللغة والأدب*. ط1 بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- البشكري، الحارث بن حلزة بن مكروه. *ديوان الحارث بن حلزة البشكري*. تحقق. إميل بديع يعقوب. ط1 بيروت: دار الكتاب العربي، 1991.

Kaynakça

- İbn Cendel, Selâme. *Dîvanu Selâme b. Cendel*. Thk. Fahru'd-Dîn Kabâva. Beyrut: Dâru'l-Kütub el-İlmiyye, 1987.
- İbnu el-Hatîm, Kays. *Dîvanu Kays b. el-Hatîm*. Thk. İbrahim e's-Sâmîrâ'î ve Ahmed Matlûb. 1. Baskı. Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1962.
- İbnu Şeddâd el-'Absî, 'Antera b. Amr b. Muaviye. *Dîvanu 'Antera b. Şeddâd el-'Absî*. Thk. Muhammed Said Mavlavî, 1970.
- İbnu's-Summe, Durayd b. Muaviye b. el-Hâris. *Dîvanu Durayd b. e's-Summe*. Thk. Amr Abdurrasul. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, t.s.
- İbnu'l-Abd, Tarfe. *Dîvanu Tarfe b. el-Abd*. Thk. Durriyye el-Hatîb ve Lutfi e's-Sakkâl. 2. Baskı. Beyrut: el-Mu'essese el-Arabiyye, 2000.
- İbnu Murra, Huvayld Ebu Harrâş. *Dîvanu'l- Huzeliyyîn*. 2. Baskı. Dâru'l-Kavmiyye li'l-Kütub el-Masriyye, 1995.
- İbn Manzur, Ebu'Fadıl Cemelüddin Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 3. baskı. Dâru Sâdir, h. 1414.
- Ebu'l,Abbes a'd-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'le. *El-Mufaddaliyyât*. Thk. Ahmed Muhammedn Şakir ve Abdusselam Harun. 6. baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif. T.s.

Ebu'l-Farac el-Asfahânî, Ali b. el-Huseyin b. Muhammed b. Ahmed. *el-Ağânî*. 1. baskı. Kahira: Dâru'l-Kütub el-Masriyye, 1929.

Alahmad, Mohamad. *Şair Ömer Ebu Rîşe'ye Göre Vatana Bağlılık Şiiri ve Satsal Yapısı*. Ankara: Sonçağ, 2021.

Adonîs, Ali Ahmed Said. *Kelemu'l-Bidâyât*. Beyrut: Daru'l-Âdâb, 1989.

Asma'î, Ebu Said Abdülmelik b. Karîb. *el-Asma'ıyyât*. 5.baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif. T.s.

Bağdâdî, Muhammed el-Mubâarak b. Meymûn. *Muntehât-Taleb min Eş'ârî'l-Arab*. Thk. Muhammed Mustafa Mahmud Zehrân. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütub el-İlmiyye, 2008.

Te'bbata Şerran, Sâbit b. Câbir. *Dîvanu Te'bbata Şerran ve Ahbâruhû*. Thk. Ali Zu'l-Fakâr Şakir. 1. baskı. Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1984.

Cubûrî, Yahya. *Kasâid Câhiliyye Nâdira*. 1. Baskı. Beyrut: Mu'essestü'r-Risâle, 1982.

Hasaneyn, Seyyid Hanefî. *e's-Şiiru'l-Câhilî Merâhiluhu ve't-Ticâhâtuhu'l-Fenniyye*. 1.baskı. Kahira: el-Hey'e el-Masriyye el-Âmme, 1963.

Hanefî, Abdulhalîm. *Şiiru's-Sa'âlik Menhecuhu ve Hasâisuhu*. 1. Baskı. Kahira: el-Hey'e el-Âmme el-Masriyye li'l-Kitâb, 1979.

760

OMÜİFD

Farâhîdî, Halil b. Ahmed. "Kbl". Kitâbu'l-'Ayn. Thk. Abdulhamit Hindâvî.

1.baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Halîf, Yusuf. *Diârasât fi's-Şiir'il-Câhilî*. Kahira: Mektebetu Ğarîb, t.s.

Halîf, Yusuf. *e's-Şu'ara e's-Sa'âlik fi'l-Asri'l-Câhilî*. 2.baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, t.s.

Havâce, İbrahim Şhâde. *'Urva b. el-Vard Hayâtuhu ve Şiiruhu*. 2. Baskı. Nablus: Menşûrat Matba'atu e'n-Nasr, 1987.

Zevzenî, Ebu Abdullah el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn. *Şarhu'l-Mu'allakât el-'Aşr*. Beyrut: Dâr Meketebetü'l-Hayât, 1983.

Şenferâ, Amr b. Malik. *Dîvanu's-Şenferâ*. Thk. İmîl Bedî' Yakup. 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1996.

Dayf, Şavkî. *Tarihu'l-Edeb el-Arbiy e'i-İiru'l-Câhilî*. 24. Baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, 2003.

Dayf, Şavkî. *el-Asru'l-Câhilî*. 11. Baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, 1960.

Tâ'î, Hâtîm b. Abdullah. *Dîvanu Şiir Hâtîm b. Abdullah e't-Tâ'î ve Ehbâruhû*. Thk. Âdil Süleyman Celâl. Kahira: Matba'at el-Medenî, t.s.

Tabâne, Bedavî. *Kadâyâ e'n-Nakd el-Edebî*. 2. baskı. Riyad: Dâru'l-Marrîh, 1983.

'Âlim, Mahmud Emîn. *e's-Sekâfe ve's-Savra*. 1. baskı. Beyrut: Dâru'l-Êdâb, 1970.

Abdurrahman, Ayşe. *Kıyem Cedîde li'l-Edeb el-Arabî el-Kadîm ve'l-Mu'âsir*. 2. baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, 1992.

'Absî, Ebu Necde 'Urva b. el- Vard. *Şarh dîvanu 'Urva b. el-Vard el-'Absî li'bin e's-Sekît*. Thk. e'ş-Şîh İbn Ebi Şeneb. Cezayir: Matba'atu Cöl Karbonâl, 1926.

'Aselî, Hâlid Salih. *e'ş-Şûrâ fi'l-Kabelî Dimn Kitâb el-Hadâra el-İslâmiyye*. Amman: Muessesetu Ehl el-Beyt, 1987.

'Alevne, Şerîf Râğîb. *Amr b. Berrâka el-Hedânî Sîratuhu ve Şiiruhu*. 1. baskı. Amman: Dâru'l-Menâhic li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2005.

'Aşşâ, Ali Mustafa. "Cedel el-'Asabiyye el-Kabaliyye ve'l-Kiyem fi Nemâzic mine'ş-Şiiri'l-Câhilî". *Mecelletu Mecme'i e'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dimaşk* 82/3 (Recep 2007).

Ğazzâmî, Abdullah. *El-Kabile ve'l-Kabâ'iliyye av Huviyyât mâ Ba'di el-Hadâse*. 2. baskı. Beyrut: el-Merkez e's-Sakâfi el-Arabî, 2009.

Feyrûzâbâdî, Mecd e'd-Din Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûs el-Muhît*. Thk. Muhammed Na'îm el-'Irsûsî. Beyrut: Muessesetu e'r-Risâle, 2005.

Kayravânî, Ebu Ali el-Hasan b. Raşîk. *el-'Umde fi Mehâsin e'ş-Şiir ve Êdêbihi ve Nakdihi*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 5. baskı. Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1981.

Mutelemmis e'd-Dab'î, Cerîr b. Abdulmesîh. *Dîvan el-Mutelemmis e'd-Dab'î*. Thk. Hasan Kâmil e's-Sayrafî. Ma'had el-Mahtûtât el-Arabiyye, 1970.

Muznî, Zuheyr b. Ebi Selme. *Şarh Şiir Zuheyr b. Ebi Selme*. Thk. Fahrud-din Kabâva. 3. baskı. Dimaşk: Mektebetu Hârun Raşîd li't-Tavzî', 2008.

Nâbiğa e'z-Zubyânî, Ziyâd b. Muaviye b. Dabâb b. Cenâb. *Dîvanu el-Nâbiğa e'z-Zubyânî*. Thk. Abbas Abdussâtir. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütun el-İlmiyye, 1996.

Necm, Vedî'a Tâhâ. "Nazra fi Menzileti e'ş-Şâir el-Arabî Kable el-İslâm ve Ba'dehu". *Câmi'atu Bağdat. Mecelletu Kulliyeti'l-Êdâb* 6 (1966).

Hilâl, Muhammed Ğuneymî. *e'n-Nakdu el-Edebiyyu el-Hadîs*. Kahira: Dâru Nahdati Mısır, 1997.

Vahbe, Mecdî-el-Muhandis, Kâmil. *Mu'cemu'l-Mustalahâti el-Arabiyye fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. 2. baskı. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1984.

Yakup, 'İmîl-'Âsî, Mîşâl. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. 1. baskı. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.

Yeşkurî, el-Hâris b. Hilizze b. Mekrûh. *Dîvanu el-Hâris b. Hilizze el-Yeşkurî*. Thk. 'İmîl Bedî Yakup. 1. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1991.



MUSHAF İMLÂSINA İRFÂNÎ YAKLAŞIM:
MERRÂKUŞÎ ÖRNEĞİ
A WISE APPROACH TO THE MUSHAF DICTATION:
EXAMPLE OF MERRÂKUŞÎ

RESUL AKCAN

[Öğr. Görevlisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmî Anabilim Dalı,
Faculty Member., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Department of Recitation of Qur'an and Qirâ'ât
resulakcan57@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-5975-9642>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 0 Nisan/April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran/June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 763-793

Atıf/Cite as Akcan, Resul. "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-A Wise Approach to the Mushaf Dictation: Example of Merrâkuşî". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 763-793. <https://doi.org/10.17120/omuifd.908849>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği*

Öz: Bu makalede Mağrib-i Aksa'nın (Fas) önemli matematik ve astronomi bilgini kabul edilen, aynı zamanda dönemin önde gelen âlimlerinden Kur'an ilimleri, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıb gibi farklı sahalarda ilim tahsil etmiş olan İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî'nin (ö. 721/1326) mushaf imlasına dair değerlendirmelerinin analizi yapılacak ve onun fikirlerinin orijinal yönlerinin tespitine çalışılacaktır. Merrâkuşî'nin *Unvanü'd-delîl min mersûm-i hattî't-tenzîl* isimli eseri ile sınırlı sayılabilecek bir muhtevaya sahip olan bu yazıda, aynı zamanda Resm-i Osmânî'yi ayrıcalıklı kılan imlâ farklılıklarının neler olduğuna, söz konusu imlânın bağlayıcı olup olmadığına ve anılan farklılıkların nedenlerini izaha yönelik temel yaklaşımlara yer verilecek, en nihayetinde bu âlim özelinde meselenin mistik boyutu ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Merrâkuşî, İrfânî, Resmü'l-Mushaf, Tevkîfî, İmlâ, Tasavvufî, Unvânü'd-delîl.



A Wise Approach to the Mushaf Dictation: Example of Merrâkuşî

764

OMÜİFD

Abstract: In this article, the opinions and evaluations of İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî on (ö. 721/1326) mushaf dictation, who is an outstanding mathematics and astronomy scholar of Mağrib-i Aksa (Morocco), who has also received education in different fields such as Quran knowledge, sufism, Arabic language and literature, prosody, hadith, fiqh, science of Islamic inheritance, medicine from prominent scholars of that period, and who has authored more than a hundred works, will be analyzed, and the original aspects of his thoughts will be tried to be determined. In this article which has a content that can be evaluated as limited to the work of Merrâkuşî named *Unvanü'd-delîl min mersûm-i hattî't-tenzîl*, what the dictation differences that make the Resm-i Osmânî privileged are, whether this dictation is binding or not, and basic approaches to explain the reasons of mentioned differences will be included, and finally the mystical dimension of the subject will be discussed in the context of Merrâkuşî.

Keywords: al-Marrâkushî, 'İrfânî (gnostic), Rasm al-Muşhaf, Tawqîfî, Spelling of the Muşhaf, Mystical, 'Unwân al-Dalîl



* Bu makale, 2020 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda kabul edilen "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî'nin 'Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl' Örneği" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber hayatta iken yazıya geçirilmiş, Hz. Ebû Bekir zamanında derlenmiş, mushaf formunda yazım ve istinsâhı ise Hz. Osman döneminde gerçekleştirilmiştir. Yapılan bu işlem sayesinde bir taraftan ümmet arasında birlik sağlanırken, diğer taraftan sahih senetle Hz. Peygamber'e dayandırılan kıraat farklılıkları anılan mushaflar vasıtasıyla koruma altına alınmıştır. Söz konusu mushafların imlâ yapısında genel olarak lafız-okuyuş mutabakatı sağlanmış olsa da bazı kelimelerde bu yapı(a)mamış, dolayısıyla bu mushaflarda mana açısından herhangi bir ziddiyet ve tahrifata yol açmayan bazı imlâ farklılıkları olmuştur.

Resm-i Osmânî'nin nevi şahsına münhasır olan bu farklılıkların nedenlerine yönelik ilk dönemlerde herhangi bir yaklaşım gündeme gelmezken, hicrî ikinci asırdan itibaren bu konu farklı disiplinlere mensup âlimler arasında tartışılmış ve anılan farklılıkların gerekçelerinin ne olabileceği noktasında muhtelif yaklaşımlar benimsenmiştir. Bunlar kıraat tercihlerini belirtmek; o dönem henüz tekâmül etmemiş olan Arap yazısının imlâ hususiyetinin mushaflara yansması; ihtisâr, tahfîf veya bedel gibi dilsel mülahazalar ile mushafları istinsâh eden kâtiplerin hata yapmış olabileceği şeklinde özetlenebilecek gerekçelerdir. Mushaf imlâsının tevkîfî (ilâhî) olduğu düşüncesi ile bağlantılı olan bir diğer gerekçe de söz konusu farklılıkların arkasında batınî bir mananın bulunduğu telakkisidir ki "İbnü'l-Bennâ" veya "Merrâkuşî" nisbeleriyle bilinen Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-'Adedî el-Ezdî bu görüşün bayraktarlığını yapan âlimdir.¹ Merrâkuşî'nin mushaf imlâsındaki farklılıkları

¹ İbnü'l-Bennâ gerek Merâkeş'te gerekse Fas'ta tanınmış hocalardan Kur'an ilimleri, Arap dili ve edebiyatı, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıp, matematik ve astronomi gibi alanlarda ilim tahsil etmiş olup, aynı zamanda anılan sahalarda birçok eser kaleme almıştır. Hayatının büyük bir bölümünü doğduğu yer olan Merâkeş şehrinde geçirmiş olan müellif, daha sonra Fas'a giderek eğitim hayatını tamamlamış, akabinde tekrar Merâkeş'e gelerek hayatının sonuna kadar bu şehirde öğrenci yetiştirmiş ve eser telif etmiştir. Merrâkuşî'nin şöhretine sebep olan asıl saha matematik ve astronomi olmakla beraber, o sadece bunlarla yetinmeyip şer'î ilimler sahasında da eser telif etmiştir. Ancak müellifin kaleme aldığı eserlerin büyük çoğunluğunun günümüze ulaşmadığı, ulaşanların ise kahir ekseriyetinin tahkikinin yapılmadığı ve bunlardan çok azının matbu olduğu ifade edilmiştir. Ahmed Bâbâ et-Tinbukî, *Neylû'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dibâc* (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000), 85-88; Ahmed İbnü'l-Kâdî el-Miknasî, *Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-Medîneti Fas*, (Riyad: Dâru'l-Mansûr, 1973), 148-152; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Ezdî el-Adedî, *'Uvnânü'd-delil min mersûm-i hattî't-tenzil*, (Beirut: Dâru'l-'Arabi'l-İslâmî, 1990), 6; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ

irfânî bir perspektifle kaleme aldığı *Unvanü'd-delîl min mersûm-i hattî't-tenzîl* isimli eseri çalışmamıza konu olmuştur.

Çalışmaya temel teşkil etmesi açısından öncelikle Resmü'l-Mushaf meselesi kısaca ele alınacak, sonrasında da istinsah edilen mushafların imlâ yapısındaki farklılıklar ve anılan farklılıkların nedenlerine dair ileri sürülen açıklamalara yer verilecektir. Devamında ise mushaf imlâsının bağlayıcı olup olmadığı meselesi hakkında âlimler tarafından dile getirilen görüşlere yer verilecek, böylelikle çalışmanın altyapısı kurulmuş ve konunun uzantıları ortaya çıkmış olacaktır. Makalenin öncelikli kapsam alanı söz konusu eser özelinde Merrâkuşî'nin mushaf imlâsına dair görüşlerinin tahlili olsa da meseleyi bütüncül olarak ele alabilmek için konuyla bağlantılı diğer hususlara da kısmen yer verilecektir.

1. Resmü'l-Mushaf

Müslümanlar ilk dönemden itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in hıfz ve kitâbet yoluyla muhafazasının yanında, onun derlenmesi, çoğaltılması hareke ve nokta konulması gibi birçok çalışma gerçekleştirmişlerdir. Bu konuda sahâbenin gayret ve titizliğinin yanı sıra devlet yetkilileri de bu gibi çalışmalara liderlik yapmak suretiyle büyük bir sorumluluk bilinciyle hareket etmişlerdir. Nitekim Hz. Osman döneminde yazım ve istinsâhı gerçekleştiren, bundan dolayı da "Resmü'l-Mushaf", "Resm-i Osmânî" veya "Resm-i Hatt" gibi isimlerle anılan söz konusu çalışma bunlardan bir tanesidir ve mushaf tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira bununla ümmet arasında mushaf birliğini sağlamak hedeflenmiş ve bir bakıma devlet otoritesine vurgu ile çalışmaya resmî bir hüviyet kazandırılmıştır. Böylelikle meydana gelebilecek muhtemel karışıklığın önüne geçilmiş, aynı zamanda sahih senetle Hz. Peygamber'e dayandırılan kıraat farklılıkları bu mushaflarda koruma altına alınmıştır.²

1. 1. Mesâhif-i Osmâniyye'nin Genel Nitelikleri

Hz. Osman döneminde çoğaltılan Kur'an nüshalarına "Mesâhif-i Osmâniyye", halifenin kendisine ayırdığı nüshaya "İmam Mushaf", Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şâm şehirlerine gönderilenler mushaflara da "Mesâhifü'l-Emsâr" ismi verilmiştir. Söz konusu mushafların en çok tar-

el-Merrâküşi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/530-534; Fazhoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", 20/530-533.

² Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 101-107; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 245-265.

tışılan özelliklerinden birisi imlâ yapısıdır. Nitekim bu mushaflarda aynı özellikteki kelimeler bazı yerlerde farklı şekilde resmedilmiş, dolayısıyla her yerde lafız-okuyuş mutabakatı sağlan(a)mamıştır.³ Anılan mushafların kendine hâs olan bu imlâ tarzına ise 'Hatt-ı İstılahî' denilmiştir.⁴

Resm-i Osmânî'yi ayrıcalıklı kılan söz konusu imlâ farklılıklarının kaynaklarda genelde şu kavramlarla oluşturulan başlıklar altında ele alındığını görmekteyiz:

Hazif: Bazı harfler tilâvet esnasında telaffuz edildiği halde kitâbette yer almamış ve resim olarak bunların karşılığı bulunmamıştır. Mesela bu bazen *الرحمن* - *ذلك* - *لكن* - *ليسوا* gibi elif'in, bazen *هل* - *الامين* - *التنين* kelimelelerinde görüldüğü üzere iki yâ'dan birinin, bazen de *الامين* - *التنين* kelimelelerinde görüldüğü üzere iki yâ'dan birinin hazfi şeklinde olabilmektedir.⁵

Ziyâde: Telaffuz edilmediği halde yazıda resim olarak bulunan harflerin imlâsı ile ilgilidir. Mesela *مائة* kelimesinde elif, *وايتائى ذى القربى* âyetinde yâ, *اولو* ve *اولى* sözcüklerinde ise vâv harfi resim olarak geldiği halde okunmamaktadır.⁶

Hemze: Bu terim ile isminden de anlaşılacağı üzere hemzenin imlâ özellikleri kastedilmektedir. Mesela *الرؤيا* kelimesinin *الرءيا* şeklinde vâv'sız, *ورءيا* kelimesinin ise yâ harfi kullanılmaksızın *ورءيا* olarak resmedilmesi buna örnek olarak gösterilebilir.⁷

Bedel (ibdâl): Harfin değişimini veya bir harfin yerine başka bir harfin kullanımını ifade etmektedir. Mesela *سلاسل* kelimesinde tenvinden bedel olarak elif getirilmiştir. Yine *وكاين* kelimesi tenvin ile yazılması gerektiği halde nûn ile *لنسعنا* kelimesi ise te'kit nûn'u ile yazılması gerektiği

³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es- Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif: Kur'an'ın Kitaplaşması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 63-75.

⁴ Gânim Kaddûrî Hamed, *el-Müeyesser fi 'ilmi Resmî'l-Mushafî ve Dabihî* (Cidde-Suudi Arabistan: Ma'hadi'l-İmâm eş-Şatbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1437/2016), 102-248; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/ 242; Mehdi Seyf, "Mushaf İmlâsı ve Farklı Yaklaşımlar", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî Uluslar arası Kıraat Sempozyumu*, ed. Yüksel Salman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 187-228.

⁵ el-Fâti'hâ 1/3; el-Bakara 2/2; el-Nisâ 4/46, 157; el-İsrâ 17/7; en-Nahl 16/75; Âl-i İmrân 3/21, 80, 81; el-Cum'a 62/2.

⁶ el-Enfâl 8/65, 66; en-Nahl 16/90; Âl-i İmrân 3/7, 18; el-İsrâ 17/5.

⁷ Yûsuf 12/5, 43,100; el-Fetih 48/27; Meryem 19/74.

halde tenvin ile resmedilmiştir. Aynı şekilde الصلاة - الزكوة - الحيوه gibi kelimeler de elif ile değil vâv ile yazılmıştır.⁸

Fasl-Vasl: Bazı harf ve edatların ayrı olarak yazılması “Fasl”, bitişik şekilde yazılması ise “Vasl” kavramıyla ifade edilmektedir. Mesela ‘an’ ve ‘ma’ edatları فَلَمَّا عَتَوْنَا عَنْ مَا نُهَوَّا عَنْهُ âyeti hariç Kur’an’ın tamamında عما şeklinde, ‘in-mâ’ edatı ise وَأَنْ مَا تُرَبِّئُكَ hariç diğer yerlerde اما şeklinde bitişik olarak yazılmıştır. Aynı zamanda ‘en-lâ’ lafzı genelde لا olarak bitişik, bazen de لا ان şeklinde ayrı resmedilmiştir. Yine ‘fi-mâ’ فيما ve ‘enne-mâ’ انما edatları çoğu yerde bitişik, bazı yerlerde ما في ve ما ان⁹ şeklinde ayrı yazılmıştır.¹⁰

1. 2. Resm-i Osmânî’nin Bağlayıcılığı

Resm-i Osmânî’nin bağlayıcı olup olmadığı, diğer bir ifadeyle sonraki dönemlerde yapılacak mushaf çalışmalarında Hz. Osman’ın istinsâh ettirdiği mushafın imlâ yapısının olduğu şekliyle muhafaza edilip edilmeyeceği âlimler arasında tartışılmış, bu kapsamda üç temel yaklaşım benimsenmiş ve mesele sadece teorik açıdan ele alınmayıp pratiğe de yansımıştır.¹¹ Mushaf imlâsının bağlayıcı olduğunu savunan ve cumhurun görüşü olarak nitelendirilen birinci yaklaşımın temsilcileri, mushaf hattına uygunluğun kıraatlerin sıhhati için gerekli olduğunu, dolayısıyla kıraatleri korumanın yolunun mushaf imlâsına bağlı kalmakla mümkün olabileceğini söylemişlerdir.¹² İmam Mâlik’e (ö.179/795) “mushafın yeni imlâ ile yazılması konusunda ne dersiniz?” diye sorulduğunda: “Hayır! Bunu doğru bulmuyorum, mushaf sadece ilk imlâ ile yazılmalıdır” şeklinde cevap vermiştir. Dilbilimci kimliğiyle tanınan İbn Durustevayh (ö.

⁸ Bu gibi kelimeler Tevbe 9/13 ile Hûd 11/87 âyetleri dışındaki diğer yerlerde muzâf oldukları için ‘vâv’ ile değil de ‘elif’ ile yazılmıştır. el-En’âm 6/92, 162; el-Ahkâf 46/20.

⁹ A’râf 7/166; er-Ra’d 13/40; el-A’râf 7/105; et-Tevbe 9/118; Hûd 11/14; el-Bakara 2/240; el-Mâide 5/48; el-En’âm 6/145; el-Hacc 22/62; Lokmân 31/30.

¹⁰ Ebü Amr Osman b. Said ed-Dâni, *el-Muknî’ fi ma’rifeti resm’i Mesâhifi’l-Emsâr me’a Kitabi’n-nakti* (Kâhire: Mektebetü’l-Külliyetü’l-Ezheriyye, t.y.), 20-87; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi’l-krâati’l-‘aşr*, (Beirut-Lübnan: Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, t.y.), 2/128-161; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdülganî ed-Dimyâtî, *İthafü-fudalâi’l-beşer fi’l-krâati’l-erbaati’l-‘aşer* (Beirut-Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 137-143; Abdurrahman Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010) 296-297.

¹¹ Mehmet Emin Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 295-298; Muhiddin Serin “İbnü’l-Bevvâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20/534; Maşalı, “Mushaf”, 31/242.

¹² Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî el-Mekkî, *el-İbâne ‘an meâni’l-krâat* (Dâru’l-Me’-mûn li’t-Türâs, 1399/1979), 49-52; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/15-17.

347/958) ise “iki yazı vardır ki bunlarda kıyas yapılmaz; birisi mushaf yazısı, diğeri de aruz” demek suretiyle kanaatini ortaya koymuştur.¹³

Mushaf imlasına tabi olmanın lüzumu dile getirilirken öne sürülen bir diğer gerekçe de imlanın tevkîfî olduğu anlayışıdır. Özellikle çalışmamıza konu olan İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî'nin öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım, İbn Fâris (ö. 595/1199), Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1270) ve Zürkânî (ö. 1367/1948) gibi âlimler tarafından da benimsenmiştir.¹⁴ Detaylarına ileride yer vereceğimiz üzere Merrâkuşî'ye göre mushaf imlâsındaki farklılıkların arkasında bazı sırlar vardır ve bunlar ancak resme bağlı kalındığı takdirde muhafaza edilebilecektir. Kısacası söz konusu âlimler, Kur'an'ın nazmı ile birlikte imlâsının da mûciz olduğunu ve bu özelliğinin diğer semavî kitaplara nasip olmayıp sadece Kur'an'a has bir durum olduğunu ifade etmişlerdir. Netice itibariyle söz konusu yaklaşımı benimseyenler mushaf imlâsının tevkîfî olduğunu düşünerek Resm-i Osmânî'ye bağlı kalınması gerektiğini söylemişler, dolayısıyla ona muhalefeti caiz görmemişlerdir.¹⁵

Mushaf imlasının bağlayıcı olmadığını söyleyen Bâkîllâni (403/1013), İbn Haldûn (808/1460) gibi ilim adamlarının temsil ettiği ikinci yaklaşıma göre ise gelişen yeni imla ile mushaf yazmak pekâlâ mümkündür ve gereklidir. Çünkü bu kişiler meseleye maslahat veya umumun menfaati açısından bakmışlar, Resm-i Osmânî'nin kendine mahsus yazı tarzına alışık olmayanların Kur'an-ı Kerim'i okurken zorlanacaklarını düşünmüşler ve bu zorluğu bertaraf etmek için de mushafın yeni imla ile yazılması gerektiğini söylemişlerdir. Söz konusu âlimler, temelde mushaf

¹³ Dâni, *el-Muknî'*, 19; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1957), 1/379; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirân, 2008), 743-744; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallâni, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kurâât*, (Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434), 2/452-453; Gânim Kaddârî Hamed, *Resmü'l-Mushaf Dirâsetün Lüğaviyye Târîhiyyetün*, (Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 198.

¹⁴ Muhammed 'Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabiyye, 1995), 1/310-311; 103-104; Harun Öğmüç, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kiraat Ayrımı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (Ağustos 2015), 11-13.

¹⁵ Muhammed Habibullah Şinkîti, *Kitâbü'îkâzi'l-a'lâm li vüçûbi ittibâ'i resmî'l-Mushafi'l-İmâmî Osmân İbn Affân* (Humus: Mektebetü'l-Ma'rîfet, 1972), 36-37; Hamed, *Resmü'l-mushaf*, 202; Mücahit Elhut, “Teemmülât fi'l-Alaka Beyne'l-Meânî ve'r-Resmî'l-Osmânî: Hz. Osman Mushafı'nın İmlâsı ve Anlama Yansımaları Üzerine İncelemeler”, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi: Tasavvur* 6/2 (Aralık 2020), 971-1009.

imlasının vahye dayalı olarak Hz. Peygamber'den aktarılmadığını ve imlanın bir sahabe uygulaması olarak ortaya çıktığını söylemişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımı benimseyenler maslahat prensibini merkeze alarak birtakım yanlış uygulamaların önüne geçebilmek için bunun bir gereklilik olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶

Mushaf imlasının bağlayıcı olup olmadığı noktasında gündeme gelen üçüncü yaklaşım ise İzzeddîn b. Abdisselâm (606/1262) ve Zerkeşi (794/1392) gibi âlimlerin bayraktarlığını yaptığı görüştür ki bu da ilk iki telakkiyi uzlaştırır niteliktedir. Söz konusu âlimler bir taraftan mushaf imlâsının bağlayıcı olmadığını söylerken, diğer taraftan da bütünüyle bu imlânın terk edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim İzzuddîn b. Abdisselâm "Sahabe'nin icmasını dikkate alarak her dönemde Resm-i Osmânî'ye bağlı kalmak doğru olmadığı gibi, imlâyâ alışık olmayan halk tabakasının durumunu dikkate alarak bütünüyle terk etmek de yanlıştır. Dolayısıyla her dönemde bu imlâyı bilen kişilerin olması gerekir" demek suretiyle kanaatini ortaya koymuştur. İmam-ı Mâlik de benzer bir değerlendirmede bulunmuş ve Resm-i Osmânî'nin korunmasını gerekli görmekle beraber "Kur'ân-ı Kerîm'i yeni öğrenen kişilere kolaylık için güncel imlâ kurallarıyla mushaf basılabilir, dolayısıyla onlar için Resmü'l-Mushaf'a uymak zorunlu değildir" demek suretiyle meseleye farklı açıdan yaklaşmıştır.¹⁷

770

OMÜİFD

1. 3. Resmü'l-Mushaf'ın İmlâ Özelliklerini Ta'lîl'e Yönelik Temel Yaklaşımlar

Hz. Osman döneminde yapılan istinsâhta tek imlâ ile gösterilmesi mümkün olan kıraatler tek resimle; mümkün olmayan ve sahih senetle gelen kıraatler ise diğer mushaflara yayılmak suretiyle muhafaza edilmiştir. Diğer taraftan bu mushaflarda bazı kelimelerin imlâ açısından da farklı

¹⁶ Ebû Bekir b. Tayyib el-Bâkallânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâr-u İbn Hazm, 2001), 1/547-549; Zerkeşi, *el-Burhân*, 379; Zerkani, *Menâhil*, 312-316; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 200-203; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 290; Tayyar Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat: Sempozyum Bildiri Metinleri*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 53-63; Veli Kayhan, "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İ'câm ve Sonrası", *Erciyes Üniversitesi Bilimname Dergisi* 12/1 (Nisan 2007), 101-136; Elhut, Hz. Osman Mushafı'nın İmlâsı ve Anlama Yansımaları Üzerine İncelemeler", 971-1009.

¹⁷ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 11; Zerkeşi, *el-Burhân*, 379; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 200-201; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 291. Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", 53-63; Elhut, Hz. Osman Mushafı'nın İmlâsı ve Anlama Yansımaları Üzerine İncelemeler", 971-1009.

resmedildiği bilinmektedir. Bu farklılıklar ise bazen birebir aynı olan kelimelerde söz konusu iken, bazen de yapısal benzerlik olanlarda gerçekleşebilmektedir.¹⁸ İlk dönemlerde olmasa da hicrî ikinci asırdan itibaren imlâ sisteminin gelişmesiyle, anılan farklılıkların nedenlerinin ne olabileceği noktasında bazı tartışmalar meydana gelmiş ve bu bağlamda beş temel yaklaşım benimsenmiştir. Şimdi ise bu temel yaklaşımların neler olduğu ve âlimlerin görüşlerini hangi gerekçelere dayandırarak izah ettikleri genel hatlarıyla ifade edilecektir.

1. 3. 1. Arap Yazısına ve Önceki Yazılara Dayandırılması

Arap yazısı ağırlık olarak “Enbâr” yazısının “Nabat” yazısına dönüşmesi sonucu zaman içerisinde gelişen ve olgunluk kazanan sentez bir yazı olarak değerlendirilmiştir.¹⁹ Dolayısıyla Arap yazısı gerek daha önce kullanılmakta olan muhtelif yazılardaki özellikleri bünyesinde barındırması, gerekse gelişen imlâ sistemine geçiş sürecinde kazandığı yeni özellikler sebebiyle homojen bir yapıya sahip olamamıştır. Mushafın istinsâh edildiği dönemde söz konusu yazı, tekâmül sürecini tamamlamadığı için bu durum mushafın imlâsına da yansımıştır.²⁰

Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Dâni (ö. 444/1053), Kirmânî (ö. 500/1106’dan sonra), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Gânim Kaddûrî Hamed gibi âlimler, farklılıklara konu olan bazı kelimelerin neden böyle resmedildiklerini izah noktasında anılan yaklaşım tarzını benimsemişler ve bu da hâkim görüş olarak nitelendirilmiştir. İsimlerini zikrettiğimiz âlimlerin ortak olarak ifade ettikleri şey, Araplar hareke ve nokta kullanmak yerine, harekeyi bazı harflerle ifade etmişler, bundan dolayı da imlâda bazı ziyadeler söz konusu olmuştur. Şöyle ki fethayı ifade etmek için elif, kesreyi ifade etmek için yâ, zammeyi göstermek içinse vâv kullanılmıştır. Eski yazılarda var olan bu özellik nüzûl dönemi itibarıyla Arap yazısında da kullanılmış ve bu durum mushaf imlâsına yansımıştır.²¹

¹⁸ Seyf, “Mushaf İmlâsı ve Farklı Yaklaşımlar”, 187-228.

¹⁹ Ali Aktan, “Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Ocak 1988), 62-67; Nihad Mazlum Çetin, “Yazı” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-282. Altıkulaç, “Mushaflarda İmlâ Problemi”, 53-63.

²⁰ Hamed, *el-Müeyesser*, 185-192; *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 36-37, 282-284.

²¹ Ebu İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve İrâbühü*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/451; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 176; Mahmûd b. Hamza el-

1. 3. 2. Dilsel Nedenlere Dayandırılması

Mushaf imlasındaki söz konusu farklılıkları izah etme noktasında ortaya çıkan bir diğer yaklaşım da dilsel gerekçelerdir. Bu türden açıklamalar her ne kadar mushafın tamamına teşmil edilemese de bunların diğerlerine göre doğruya daha yakın olduğu ve gerçekçi yorumlar içerdiği ifade edilmektedir. Şöyle ki imâleyi göstermek için elif'in yâ ile yazılması, iki kelimenin arasını ayırmak için ziyade bir harfin gelmesi, idgam gerekçe- siyle edatların bitiştirilmesi, kelimenin nekreligi, vakf hali veya uyumu itibara alınarak resmedilmesi gibi gerekçeler bu görüş sahiplerinin temel dayanakları olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde okuyuşu dikkate alarak o harfi yazıda belirtmeme, tahfif veya önceki harfin cinsinden ol- duğu için tekrar o harfe ihtiyaç duymama gibi nedenlerden dolayı ger- çekleşen hazf de dilsel gerekçeler olarak nitelendirilmiştir.²²

1. 3. 3. Kıraat Farklılıklarına Dayandırılması

Mushaflar istinsah edilirken tek resimle gösterilmesi mümkün olmayan kıraat vecihlerinin ayrı mushaflarda kayıt altına alınmasının, tabii olarak aralarında bazı imlâ farklılıklarının oluşmasına sebebiyet verdiğini daha önce belirtmiştik.²³ Bunlar dışında bir de aynı mushaf içerisinde ve aynı özellikteki kelimelerin dahi yer yer farklı yazıldığı, onların bazılarında ise kıraat tercihlerinin söz konusu olduğu gözlemlenmektedir. Bu noktadan hareketle âlimlerden bir grup kıraat tercihlerini belirtmek amacıyla bazı kelimelerin farklı şekilde resmedildiğini söylemişlerdir.²⁴ Mushaf imlâsı- na mahsus yazımların dayandırıldığı kıraat farklılıklarının ise kelimenin kipinin değişmesi şeklinde gerçekleşen okuyuşlar olduğu aşikârdır. Zira

Kirmâni, Garâibü't-tefsîr ve acâibü't-te'vîl (Cidde: Dâru'l-Kible/Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l- Kur'ân, 1983), 1/455; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez- Zemaşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 436. Hamed, el-Müeyesser, 185-192.

²² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr* (Şarika: Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 2009), 85; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım Beşşâr el-Enbârî, *Kitâbü idâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâh 'Azze ve Celle*, (Dimâşk: Matbûâtü Mecmei'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1971), 1/250; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/77; Hamed, *el-Müeyesser*, 199-205; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 279; Betül Genan, *Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân Eseri Bağlamında Mushaf ve Mushaf İmlası Olgusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 135-139.

²³ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif: Kur'an'ın Kitaplaşması*, 63-75.

²⁴ Mushaf hattının kıraatlarla ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Hamed, *el-Müeyesser*, 251-283.

bunlar dışında kalan ve “edâ farklılığı” diye nitelendirilen fonetik okuyuşların imlâ ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır.²⁵

Mushaf imlâsındaki farklılıkların kıraat tercihlerini belirtmek amacıyla matuf olduğu hususu birkaç örnek özelinde açılacak olursa, mesele daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Şöyle ki med harfi olan elif, mushafın tamamında اِيه şeklinde ispat edilirken, sadece üç yerde ايه olarak yazılmış, dolayısıyla hafzedilmiştir.²⁶ Söz konusu kelimeyi Şâm kıraat imamı İbn Âmir hê'nin zammesiyle okurken, diğerleri ise fethayla okumuşlardır.²⁷ Elif'in ispat edildiği yerlerin hiçbirinde kıraat farklılıkları bulunmazken sadece hafzedildiği yerlerde bulunması dikkat çekicidir. Elif'in ziyade kılındığı yerlerden olan الظنونا السبيل ve ayetlerinde de elif'in ispatı الرسول²⁸ ve hazfi şeklinde kıraat farklılığı bulunmaktadır. Yine قواريرا ثمودا ve سلسلا²⁹ kelimelerinde tenvinli, tenvinsiz ve vakf halinde elif'in ispatı şeklinde üç farklı kıraat tercihi söz konusu olduğu için anılan kelimeler hususi imlâ ile resmedilmişlerdir.³⁰

Kaynaklarda sessiz harflerin yazım özelliği başlığı altında zikredilen, Merrâkuşî'nin eserinde birbirine yakın harfler kategorisinde değerlendirilen مصيطر / مصيطرون / مبيطرون / مبيطرون gibi kelimelerin 31 مصيطر imlasında da aynı durum geçerlidir. Yani anılan kelimelerin bazen sâd, bazen de sîn ile farklı şekilde resmedilmesine yönelik kırat tercihleri söz konusudur. Sessiz harflerden olan yâ'nın ispatı veya hazfi şeklinde iki farklı imlâ ile resmedilen الجوار ve نذر الداع، تغن، المناد gibi kelimelerde de kıraat tercihleri belirleyici olmuştur. Nitekim Kıraat imamları söz konusu yâ'ların hazf ve isbâtı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Resmü'l-Mushaf hattı üzere zâid olan yâ'lar Hişâm, Ya'kûb ve İbn Kesîr için hem vaslen

²⁵ Çetin, *Kur'ân İlimleri*, 297-298; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 280-282.

²⁶ Altıkulaç “Mushaflarda İmlâ Problemi”, 60; Farklı şekilde resmedilen bu üç yer; (ايه المؤمنون) en-Nûr 24/31, (ايه الساجر) ez-Zuhruf 43/49 ve (ايه الثقلان) er-Rahmân 55/31 âyetleridir.

²⁷ Dimyâti, *İthâf*, 411, 496, 527; Abdülfettâh el- Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Âsitane, ty), 99, 123, 131.

²⁸ el-Ahzâb 33/10, 66, 67.

²⁹ el-İnsân 76/4,15; Hûd 11/68; el-Furkân 25/38; el-Ankebût 29/38; en-Necm 53/51.

³⁰ Muhammed b. Ebî Talib el-Mekkî el-Kaysî, *el-Keşf 'an vüccühi'l-kraâti's-seb' ve ilelihâ ve hıccihâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 2/137-138, 352; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2/138, 348, 395; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 71, 111-112, 131, 139-140; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 156, 167, 193-194.

³¹ el-Bakara 2/245; el-A'râf 7/69; et-Tûr 52/37; el-Gâşiye 88/22.

³² el-Bakara 2/186; eş-Şûrâ 42/32; Kâf 50/41; el-Kamer 54/5,39.

hem de vakfen iki durumda da sabittirler.³³ Bu mesele haddizatında kıraat sistematüğinde müstakil olarak ele alınan “zâid yâ’lar” konusu bağlamında yâ’nın isbatı ile alakalı olup, “yâ’lar aslî ve zâid olarak ikiye ayrılır.³⁴ Ancak hususi imlâ ile resmedilen tüm kelimeleri sadece kıraat farklılıkları gerekçesiyle izah etmenin mümkün olmadığını özellikle vurgulamak gerekir.

1. 3. 4. Kâtip/Müstensih Hatasına Dayandırılması

Mushaf’ın imlâ özelliklerinin izahı bağlamında dile getirilen bir diğer iddia da söz konusu farklılıkların imlâyı üstlenen kâtiplerin hatasından kaynaklandığı kabulüdür ki bu iddiayı dillendiren kişinin İbn Haldun olduğu görülmektedir. İbn Haldûn, yazı sanatının bedevi bir toplum olan Araplar’ın elinde gelişmediğini, zaten İslâm’ın ilk yıllarında yazının olgunluk ve tekâmülünden söz etmenin mümkün olamayacağını söylemiştir. Bu anlayışa göre kâtipler mushafı yazarlarken yerleşik imlâ usullerine aykırı olan birtakım yanlışlar yapmışlar, fakat sahâbeye “yazı konusunda mahir olamama” gibi bir noksanlığı atfetmek istemeyen tabiîn nesli de bu özel imlâyı böylece kabul etmiş ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Ona göre nasıl ki ümmilik, Hz. Peygamber için bir eksiklik ve kusur olmayıp onun kemal vasfına bir halel getirmiyorsa, yazı konusunda yetkin ve mükemmel olamamak da sahâbeye zarar vermez. Dolayısıyla o, bu hususun, onların dini konularda da yetersiz olduğu anlamına gelmeyeceğini söylemektedir.³⁵

İbn Haldûn’un dile getirdiği bu iddia, meseleyi yerine göre indirgemeci, yerine göre de genellemeci bir yaklaşımla izah etmeye çalışmasından; onun Araplar’ın yazı konusunda yetersiz olduğu fikrini benimseyip, sahâbeden yerleşik hayat süren ve yazısı en iyi olan Zeyd b. Sâbit’in kurduğu heyetin varlığını ve çalışmanın beş yıl gibi uzun bir sürede titizlikle tamamlandığı gerçeğini göz ardı ettiğinden; imlâ farklılıklarının nedenleri izah edilirken tercih edilen irfânî yaklaşımı tek yorum gibi gösterip, kıraat farklılıkları başta olmak üzere diğer değerlendirmeleri dikka-

³³ İbnü’l-Cezeri, *en-Neşr*, 2/378; Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 36, 128-129, 131, 144; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 144, 179-181.

³⁴ Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 154-157.

³⁵ İbn Haldûn, Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Dimaşk: y.y., 2004), 2/123; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 267-268; Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur’an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 20-22.

te almaması gibi gerekçelerden hareketle, farklı disiplinlere mensup birçok ilim adamı tarafından eleştirilmiştir.³⁶ Ayrıca konuyla ilgili kâtiplerin hata yaptığına dair Hz. Osman ve Hz. Âişe'ye dayandırılan bazı rivâyetler de etraflıca tahlil edilmiş ve bu nakiller gerek sıhhat, gerekse delalet açısından tartışılmıştır.³⁷

1. 3. 5. İmlâ Farklılıkları'nın İrfânî Yorumlarla İzah Edilmesi

Mushaf imlâsındaki farklılıkları izah noktasında ortaya çıkan bir diğer anlayış da söz konusu farklılıkların hikmetli birtakım anlamları işaret ettiği görüşüdür. Yani mushaflarda ziyâde, hafiz gibi imlâ hususiyetleri ne kâtip hatasından ne o dönem Arap yazısının gelişmemişliğinden ne de başka bir durumdan kaynaklanmıştır. Dolayısıyla harflerin yazıda bulunmasının veya hafzedilmesinin mutlaka bir gerekçesi olmalıdır. Çalışmamızın bir sonraki bölümünde detaylı olarak ele alacağımız üzere bu anlayışın temsilcisinin Merrâkuşî olduğunu söylemiştik. O, *Unvanü'd-delil min mersum-i hattî't-tenzil* isimli eserinde meseleyi felsefî ve tasavvufî bir sentezle ele alarak, farklılıklara konu olan kelimeleri bâtinî olarak yorumlamıştır. Aşağıda Merrâkuşî'nin anılan eserde bu meseleyi ele alış yöntemi analiz edilecek, sonrasında ise bazı örnekler özelinde konu detaylandırılacak ve çalışmanın genel çerçevesi teşekkül etmiş olacaktır.³⁸

2. Merrâkuşî'nin Mushaf İmlâsını Ta'lil Yöntemi

Merrâkuşî'nin dini ilimler sahasında kaleme aldığı ve hakkında en geniş bilgi bulunan eser, çalışmamıza konu olan '*Unvânü'd-delil min mersûm-i hattî't-tenzil*' isimli eseridir. Müellif, burada imlâ farklılıklarına konu olan kelimeleri tasavvufî ve felsefî bir sentezle yorumlayarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Söz konusu eser, kaleme alınmadan önce konuya ilişkin birtakım çalışmalar yapılmışsa da bunlar daha ziyade vasfî bir nitelikte olup, ta'lil'e (gerekçelere) daha az yer vermiştir. Merrâkuşî ise konuyu diğer âlimlerden farklı bir yöntemle ele almış ve Resm-i Osmânî'nin tevkîfî (ilahî) olduğunu söyleyerek ona muhalefeti caiz görmemiştir. Diğer bir ifadeyle o, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflardaki yazım farklılıklarını ne kâtip hatası olarak görmüş ne de başka gerekçelerle teknik açıdan ele almıştır. Bilakis o, bu imlâ farklılıklarının bazı

³⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 266-270; Mehmet Emin Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 22/22 (Temmuz-Aralık 2014), 8-24.

³⁷ Dâni, *el-Muknî*, 119-122; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/458-459; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 212-223; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 275-276.

³⁸ Hamed, *el-Müeyesser*, 192-199.

hikmetleri muhtevi olan birtakım anlamları işaret ettiğini, dolayısıyla üzerinde sahâbenin icma ettiği bu imlânın olduğu şekliyle korunması halinde söz konusu hikmet ve sırların da muhafaza edilebileceğini savunmuştur.³⁹

Merrâkuşî, mananın tezâhür ettiği resmin uzlaşma sonucu olmadığını, aksine resim üzerinde tahakkuk eden bir mananın bulunduğunu söylemiş; dolayısıyla felsefi kültürünü de kullanarak mushaf hattının ontolojisini yapmaya çalışmıştır. Şöyle ki Merrâkuşî, öncelikle görme duyusunun konusu olan lafız ve hat ile işitme duyusunun konusu olan lafız ve sem' arasındaki alakayı ortaya koymaya çalışmıştır. Böylelikle mebsûr (gözle görülen) hat ile mesmû' (kulakla işitilen) lafız, beraberce mahsûs (somut, hissedilen, algılanan, sezilen) olmuşlardır. Ona göre, harflerin durumları ile varlığın durumu arasında bir ilişki vardır ve mebsûr olan harfleri mesmû' hale getiren harekât (harekeler) olup, lafzın mahalli ise savt (sestir). Böylelikle harflerin ihtilafı, kelimelerin manalarının ihtilafına sebebiyet vermiştir.⁴⁰ Merrâkuşî, imlâ farklılıklarına en çok konu olan elif'in "vücut", vâv'ın "mülk", yâ'nın ise "melekût" âlemlerine karşılık geldiğini; yine hemzenin "ilklik ve asalet", 'elif'in "fiili olarak var olma", 'vâv'ın "belirginlik, yükseliş ve üstünlük", 'yâ'nın ise "gizlilik" anlamlarına delalet ettiğini söyleyerek, harflerle varlık kategorileri arasında bir ilişki kurmuştur.⁴¹

Merrâkuşî, bu düşüncelerini temellendirmek için yeni bir mana nazariyesi ortaya koyar. Ona göre mana ya bilfiil vücûd'tur yahut idrâk ve ilimdir. Vücûd da ikiye ayrılır; ya idrâk edildir yahut idrâk edilmeyendir. İdrâk edilen ya zâhirdir (el-mülk), yahut bâtındır (el-melekût). İdrâk edilmeyen ise ikiye ayrılır; ya yapısı itibariyle idrâk edilemeyendir (el-izzet), yahut idrâkî mümkündür, ancak onu biz idrâk edemeyiz (el-ceberrût).⁴² İdrâk edilen de ya zarûrî ve ahbârla yahut nazar ve itibarla idrak edilir. Merrâkuşî yapısı itibariyle idrâk edilemeyen ve izzet kavramına karşılık gelen kısmın, Hz. Allah'ın esmâsının ve ef'âlinin mana ve durumları olduğunu söylemiştir. Ceberût kavramı ile ifade edilen kısmın

³⁹ Merrâkuşî, *'Urvânü'd-delil*, 30-31; Fazhoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", 20/533.

⁴⁰ Merrâkuşî, *'Urvânü'd-delil*, 30-31; Fazhoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", 20/533.

⁴¹ Merrâkuşî, *'Urvânü'd-delil*, 31-32; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 278.

⁴² Nihat Azamat, "Melekût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/47-48; İrfan Gündüz, "Ceberût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/193-194.

ise dünya, ahiret veya cennette bizim idrak edemediğimiz mertebe ve varlıklar olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde müellif, 'ceberût' kelimesini izah ederken bazı âyet ve hadislerle konuyu desteklemiştir. Şöyle ki o, فيها "Cennette hiçbir gözü görmeyen, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin aklına gelmeyen şeyler vardır." anlamındaki rivayet ile⁴³ ويخلق ما لا تعلمون "O (Allah), sizin bilmediğiniz şeyleri de yaratır." mealindeki âyeti⁴⁴ buraya örnek olarak vermiştir. Müellif, anılan mertebe veya âlemlerin tamamının سبحان ذي الملك و الملكوت, سبحان şeklinde meleklerin Allah'ı tesbih ettiği rivâyet olunan bu hadiste sıralandığını ifade etmiştir.⁴⁵

Netice itibarıyla Merrâkuşî, mushaf konusunu şehâdet-gayb, mülk-melekût, izzet-ceberût düaliteleri çerçevesinde ele almakta ve tasavvufî düşüncede Kur'an'ı anlamada zâhir-bâtın şeklinde kendini gösteren anlayışın mushafın imlâ özellikleri için de söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Onun nazarında resm/hatt bir remz olup, resmin değişmesi anlamın değişmesine yol açacak, o mana ise derin bir tefekkür ve tedebür sonucu keşfedilmiş olacaktır. Mushaf hattının tevkîfî olduğu düşüncesi ile bağlantılı olan bu anlayışa göre, İmam Mushaf'ta anlamın tezahür ettiği yazı (resm), o andaki bir uzlaşma ve tesadüf ürünü olmayıp, anlamın yazıda beliren varlığının söz konusudur. Merrâkuşî, bu anlayışla kaleme aldığı eserinde hat/yazı ile işitme duyuları arasında mevcut olan bir ilişkiye dikkat çekmiş, harflerle varlık kategorileri arasında bir irtibat kurmuş, bunu da mushafın yazısı üzerinde göstermeye çalışmıştır. Daha açık bir ifadeyle, mushaf hattında bir harfin gizlenip yazılmamasının mananın da idrak edilemez bir nitelikte olduğuna, resmedilmesinin ise aksi bir duruma delalet ettiğine, yine harfin başka bir harften bedel olarak değiştirilmesinin mananın da değişimine sebebiyet verdiğine dikkat çekmiştir. Aynı şekilde o, harf veya edatların bitişik-ayrık yazılmasının; ta'ların açık-kapalı resmedilmesinin de manaya nasıl etki ettiğini ifade etmeye çalışmıştır.⁴⁶

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* nşr. Muhammed Zübeyr b. Nasr, (b.y: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1315), "Kitâbü Bedi'l-Vahyi", 8.

⁴⁴ en-Nahl 16/8.

⁴⁵ Merrâkuşî, *'Uvânü'd-delil*, 33.

⁴⁶ Merrâkuşî, *'Uvânü'd-delil*, 13-17, 30-34; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", 20/533.

3. Merrâkuşî'nin Eserinden Bazı Örnekler

Gerek klasik gerekse modern kaynaklarda Mesâhif-i Osmâniyye'nin imlâsına yönelik farklılıklar izah edilirken konunun genelde "hazf, ziyade, hemze, bedel, vasl ve fasl" gibi başlıklarla ele alındığını ve meselenin bu çerçevede izah edildiğini görmekteyiz. Fakat çalışmamızın bu bölümünde detaylandıracağımız üzere, Merrâkuşî, mushaf imlasındaki farklılıklara konu olan kelimeleri eserinde "hemze, elif, vâv ve yâ konusu, tâ harfinin açık ve kapalı yazıldığı yerler, bitişik ve ayrık yazılan kelimeler, mahreçleri yakın olan harfler" şeklinde tasnif etmiştir. Bunu yaparken "elif'in kelime başı, ortası ve sonunda ziyâde ve hazfedildiği yerler" şeklinde yan başlıklar açarak konuyu izah etmiştir. Şimdi Merrâkuşî'nin tasnifi dikkate alınarak, onun imla farklılıklarına konu olan ayetleri yorumlama biçimi bazı örnekler özelinde incelenecektir.

3. 1. Hemze'nin İmlâ Özellikleri

Hemzenin yazım özelliklerinin incelendiği bu mesele, mushaf imlâsının en geniş ve girift konusu olarak nitelendirilmiştir. Gerek dilciler gerekse mushaf imlâsına ilişkin eser kaleme alan âlimler, hemzenin tahkik veya tahfif olmak üzere iki şekilde resmedildiğini ve bu bağlamda kabileler arasında bazı farklılıkların bulunduğunu söylemişlerdir.⁴⁷ Kelime sonunda bulunan müfret hemze, bazen bilinen şekliyle yazılırken, bazen de "elif-vâv" veya "elif-yâ" şeklinde çift resim ile gösterilmektedir. Bazı âlimler hemzenin "elif-vâv" şeklinde resmedildiği yerlere ilişkin görüş bildirmişlerdir. Şöyle ki onlar, "vâv'ın hemzenin resmine karşılık geldiği, elif'in ise ziyâde olduğu", "yazımın vasl doğrultusunda yapıldığı, yani sahip olduğu hareke cinsinden bir med harfiyle gösterildiği", "Yemen lehçesinde elif'in vâv'a imâl edildiği" ve "hemze'nin tahfifinin murat edildiği" şeklinde teknik açıklamalarda bulunmuşlardır.⁴⁸ Merrâkuşî'ye göre ise söz konusu âyetlerde mana açısından mülkî ve zâhirî olan yüksek bir mertebeye işaret olursa, o takdirde hemze kendi harekesi cinsinden bir harf ile desteklenecek, dolayısıyla beraber resmedildiği harfin taşıdığı anlam doğrultusunda bâtinî bir manaya delalet edecektir.⁴⁹

⁴⁷ Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Aralık: 2017), 221-230.

⁴⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 234-238.

⁴⁹ el-Merrâkuşî, *Unvânü'd-delil*, 36.

Merrâkuşî, mushafta dört yerde vâv desteği ile gelen الملو kelimesi- ni⁵⁰ buraya örnek olarak vermiştir ki bu kelime vücut âlemindeki mülkî/zâhirî bir duruma ve yüksek bir mertebeye delalet etmektedir. Şöyle ki ilgili ayetlerde “bey, efendi, danışman ve ileri gelenler” gibi anlamlarda kullanılan bu kelime, halkın en üst tabakası olan elit kesimi veya yönetimde kendilerine danışılan kimseleri temsil ettiği için vâv ile desteklenmiştir. Böyle bir mananın olmadığı veya bu âyetlerdeki mertebeye oranla daha düşük bir durumun söz konusu olduğu diğer iki âyette ise bu kelime الملا şeklinde, yani öncesindeki harfin harekesi cinsinden bir harf ile resmedilmiştir.⁵¹ Mushafta üç yerde özel imlâ ile resmedilen نَبُوا kelimesi de aynı bakış açısıyla yorumlanmıştır. Nitekim عَظِيمًا⁵² âyetinde hemzenin vâv ile desteklenmesi o şeyin açık bir şekilde haber verildiğine ve büyüklüğüne dikkat çekmek içindir. Aynı şekilde أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يُعَلِّمُوهُمُ عَلِيمًا تَتَّبِعُونَ إِسْرَائِيلَ⁵³ âyetinde⁵³ o bilginlerin ilmi derecelerinin üstünlüğüne ve kendilerine danışılan en yüksek tabakada olduklarına dikkat çekmek için hemze vâv ile desteklenmiştir.

Hemze'nin kelime sonunda “elif-yâ” ile resmedilmesine yönelik de 779
OMÜİFD
âlimler bazı değerlendirmelerde bulunmuşlar ve “hemze'nin harekesini beyan etmek”, “yâ'nın hemzeye karşılık geldiği ve elif'in zâid olduğu veya bunun aksi bir durumun olabileceği” şeklinde bazı gerekçelerle söz konusu farklılığın sebebini izah etmeye çalışmışlardır.⁵⁴ Merrâkuşî ise bu gibi yerlerin kelimedeki hususi anlama işaret etmek için hususi imlâ ile resmedildiğini söylemiştir. Zira ona göre yâ harfi mahreç itibarıyla yumuşak olan ve sesin ağız içerisinde alçalmasıyla telaffuz edilebilen bir harftir, bu harf de “gizlilik ve saklı olma” anlamlarına tahsis edilmiştir. Mesela وَإِنِّي ذِي الْفُرْبَىٰ⁵⁵ âyetinde verme işinin yapılacağı yerin muayyen olduğuna, وَمِنْ أَعْنَابِ اللَّيْلِ⁵⁵ âyetinde gecenin bir vaktinin zikir için tahsis edildiğine ve his ile idrak edilemeyen melekûtî bir nitelikte olduğuna, وَرَأَىٰ جَبَابِ⁵⁵ âyetinde ise perdenin arkasının melekûtî ve hususi bir yer

⁵⁰ el-Mü'minûn 23/24; en-Neml 27/29, 32, 38.

⁵¹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, 36-38.

⁵² İbrâhim 14/9; Sâd 38/21,67.

⁵³ eş-Şûrâ 26/197.

⁵⁴ Maşalı, Kur'an'ın Metin Yapısı, 237-238.

⁵⁵ en-Nahl 16/90; eş-Şûrâ 42/51; Tâhâ 20/130.

olduğuna dikkat çekmek için kelime sonunda bulunan hemze, yâ ile resmedilmiştir.⁵⁶

Merrâkuşî'ye göre kelime melekût âlemine ait olan gizli bir anlamı ihtiva ediyorsa, o zaman hemze olduğu şekilde kalır ve herhangi bir harf ile desteklenmez. Nitekim uyku halini ifade eden الرءيا, الرءياك ve ورءياي ⁵⁷ gibi kelimelerde melekût âlemine ait olan gizli bir duruma işaret edildiği için hemze desteklenmemişken, زأي العين ⁵⁸ âyetinde mülk âlemine ait olan bir durumdan söz edilmiş, buna dikkat çekmek amacıyla da hemze elif suretinde resmedilmiştir. Yine “Allah sakladığınızı ortaya çıkaracaktır” meâlindeki فءاءرءءم فءها ⁵⁹ âyetinde de gizli bir duruma işaret edildiği için elif hafzedilmiştir.⁶⁰ Görüldüğü gibi Merrâkuşî, vâv, yâ ve elif harflerinin yazıda bulunmasının anlama etkisini izah etmeye çalışmıştır.

3. 2. Elif'in İmlâ Özellikleri

Elif'in mushaftaki yazım özelliklerinin konu edildiği bu mesele, Merrâkuşî'nin eserinde elif'in ziyade edildiği, hafzedildiği ve başka bir harften bedel olarak geldiği yerler şeklinde tasnif edilmiş, bunlar da kelime başı, ortası ve sonu şeklinde kendi içerisinde alt başlıklara ayrılmıştır. Diğer bir ifadeyle elif, bazen kural gereği ziyade edilmesi gerekirken hafzedilmiş; bazı durumlarda da bunun aksi olabilmıştır. Bazen de elif kendi resmi dışında 'vâv' veya 'yâ' şeklinde yazılmış, dolayısıyla bu harfe ilişkin de bir yeknesaklık söz konusu olmamıştır.

Âlimler anılan farklılıklara yönelik de birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Ancak bazen tüm kelimeleri aynı gerekçe ile izah etmek mümkün olmamıştır. Söz gelimi السببلا kelimesindeki elif ziyadesini 'âyet sonu uyumu' gerekçesine dayandıran bazı kimseler, bu kelimenin aynı sûre içerisindeki diğer yerde, âyet sonu olduğu halde السببيل şeklinde resmedilmesini izah edememişlerdir.⁶¹ Bu gibi durumlar olmakla beraber, kıraat farklılıklarını belirtmek (واعءناووعءنا) (السببلا-السببيل, ايها-ايه, واعدناووعءنا); kelimenin çok kullanımından dolayı ihtisar (كتب); benzer kelimeler arasını ayırım (علا-علي, لءالءا-الاءالي); elif'li yazımda okunuşun ve yâ'lı yazımda izafetin dikkate

⁵⁶ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, 32, 44.

⁵⁷ Yûsuf 12/5,43, el-İsrâ 17/60; es-Sâffât 37/105.

⁵⁸ Âl-i İmran 3/13.

⁵⁹ el-Bakara 2/72.

⁶⁰ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, 47.

⁶¹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, 61-62; Maşalı, Kur'an'ın Metin Yapısı, 166-167.

alınması (لدا الحاجر-لدي الحاجر); eski Arap yazısı ile yenisinin bir sentezi olduğu şeklinde bazı gerekçeler de ileri sürülmüştür.⁶²

Merrâkuşî ise elif'in ziyadeliik, hazf veya başka bir harften dönüş-türülmesi şeklinde gerçekleşen bu durumu, o harflerin ifade ettiği özel anlam doğrultusunda ve kelimenin cümle içi konumunu dikkate alarak irfânî açıdan yorumlamıştır. Nitekim ona göre elif'in kelime başına ziyade edildiği yerlerde âyetin öncesine nispetle daha ziyade bir manaya vurgu yapılmak istenmiştir. Şöyle ki ⁶³أَوْلَادِنَحْنَهُ kelimesinde kuşu (hüdhüd) boğazlamanın âyetin öncesinde geçen eziyet etmekten daha ağır bir ceza olduğuna dikkat çekilmek için elif ziyade edilmiştir. Aynı şekilde kelimesinde Müslümanların arasına sokulmak suretiyle ⁶⁴وَلَاوَضَعُوا münafıkların fitne çıkarmaları etkili bir fesat yöntemi olarak değerlendirilmiştir.⁶⁵

Elif'in kelime ortasındaki durumu da farklılık arz etmekte, dolayısıyla elif bazı kelimelerde ispat edilirken bazı kelimelerde ise hazfedilmektedir. Merrâkuşî'ye göre bu gibi yerlerde zihinde zâhir olan bir manaya işaret söz konusu ise elif hazfedilecek, aksi olursa da ispat edilecektir. Mesela ayetinde hakiki getirilmekten bahsedilmiş ⁶⁶وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ olup elif burada hazfedilmişken, ayetinde ise mecâzi bir ⁶⁷وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ getirilmekten söz edilmiştir. Aynı şekilde müellif, mushafın tamamında elifsiz olarak resmedildiği halde sadece âye ⁶⁸غَدَاةٌ tinde elifli yazılan شَى kelimesindeki farklılığın nedenine dair de benzer yorumlar getirmiştir.⁶⁹ Şöyle ki Merrâkuşî, bu âyetteki şey'in obje/madde olarak mevcut olmadığını, o şey hakkındaki bilgimizin zihni bir bilgi olduğunu, dolayısıyla da "zihinde var olma" ile "gerçekte var olma" arasındaki farka işaret etmek için buraya elif'in ziyade edildiğini söylemiştir.⁷⁰

⁶² Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 189-208.

⁶³ en-Neml 27/21.

⁶⁴ et-Tevbe 9/47.

⁶⁵ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, 56.

⁶⁶ ez-Zümer 39/69.

⁶⁷ el-Fecr 89/23.

⁶⁸ el-Kehf 18/23.

⁶⁹ Bu kelimenin farklı resmedilmesine yönelik Merrâkuşî'nin *Unvanü'd-delil*'i hariç kaynaklarda herhangi bir bilginin bulunmadığı, hatta bu kelimeye kıraat farklılığı olmadığı görülmektedir.

⁷⁰ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, 62-63; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 168-169.

Merrâkuşî yine mushafta dört yerde elif'in hazfi ile gelen (كتاب) kelimesini de ele almış olup, 'kitab'ın herhangi bir vasıfla tahsis edilip mukayyet hale geldiği durumlarda ispat edileceğini söylemiştir. Nitekim لِكُلِّ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ⁷¹ "kitab" ayetlerinin tamamında "kitab" kelimesi mukayyet hale gelmiş, dolayısıyla da buralarda elif ispat edilmiştir. Yine ayetinde Müslümanların وَطَعَامُ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابِ جَلَّ لَكُمْ وَطَعْمُكُمْ جَلَّ لَهُمْ⁷² pişirdiği yiyeceklerin ehl-i kitab'ın pişirdiklerine nazaran üstün olduğu ifade edilerek mesele ulvilik (üstün, yüksek, yüce) ve süflilik (alçak, daha alt, ikinci derece) açısından değerlendirilmiş, dolayısıyla ikinci طَعَام kelimesinde elif hafzedilmişken, birincisinde ispat edilmiştir.⁷³

Mushafta beş yerde bulunan الأبواب kelimesindeki elif'in bazı ayetlerde ispat edilip bazılarında düşürülmesi de aynı bakış açısıyla yorumlanmıştır. Mesela وَعَقَّتْ أَبْوَابُهَا وَفَتَحَتْ أَبْوَابَهَا⁷⁴ âyetinde soyut, لها سبعة⁷⁵ ve مُفْتِحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابِ⁷⁶ âyetinde ise somut bir durum söz konusu olduğu için ispat edilmiştir. Aynı şekilde مَكْنَا عَلِيَا⁷⁷ ayetinde melekûti bir durum olduğu için elif hafzedilmişken, âyetinde ise مَكْنَا ضَيْقًا⁷⁸ mülki bir durumdan bahsedildiği için ispat edilmiştir.⁷⁶

Merrâkuşî, elif'in yâ ile resmedildiği yerlerde batınî-melekûti yönün daha bariz olduğunu, telaffuzu doğrultusunda elif ile resmedildiği yerlerde ise her iki yönün eşit olduğunu söylemiştir. Buna göre "Raê" (gördü) kelimesinin Kur'an'da iki şekilde yazılışı olup, birisi رءا diğeri ise رأي şeklindedir. Yani birinin sonu elif harfiyle, diğerinin sonu ise yâ ile biter. Bu kelimenin رءا şeklinde resmedildiği yerlerin tamamında kelime, "göz ile görmek" anlamındadır. Daha açık ifade edilecek olursa bu kelime ilgili ayetlerde "gözüyle güneşi gördü" (فَلَمَّا رءَا الشَّمْسُ), "gözüyle ayı gördü" (وَرءَا الْمَجْرَمُونَ النَّارَ), "gözüyle gömleği gördü" (لَقَدْ رَأَى مِنْ (فَلَمَّا رءَا قَمِيصَهُ)) anlamlarına gelmektedir. Ancak bu kelime (آيَاتٍ رَبِّهِ الْكُبْرَى) ve (مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) âyetlerinde رأي şeklinde resmedilir ki buralarda ise melekûti veya metafizik bir görmekten bahsedilir. Diğer bir ifadeyle anılan yerlerde gözle değil, gönül ile görmek anlamı vardır ki

⁷¹ er-Ra'd 13/33; el-Hicr 15/4; el-Kehf 18/27; el-Ankebût 29/45.

⁷² el-Mâide 5/5.

⁷³ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, 65-70.

⁷⁴ Yûsuf 10/23; ez-Zümer 39/73; es-Sâd 38/50; el-Hicr 15/44; ez-Zümer 39/72; el-Hâkka 69/13-14.

⁷⁵ Meryem 19/57; el-Furkân 25/13.

⁷⁶ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, 65-86.

gönlün görmesi ile gözün görmesi farklıdır. Aynı şekilde “tagâ” kelimesi ile اذْهَبْ اِلَى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ âyetinde hakiki anlamı olan “suyun taşması” kast edildiği için bu kelime elif ile yazılırken, اذْهَبْ اِلَى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغَىٰ ve مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ âyetlerinde ise “gözün hedeften şaşması” ve “insanın haddini aşması” ifadeleriyle mecazî bir şaşma veya taşkınlıktan, dolayısıyla melekûtî bir durumdan bahsedilmiş, bundan dolayı da buralarda kelime yâ ile yazılmıştır.⁷⁷

3. 3. Vâv’ın İmlâ Özellikleri

Uzun zammeyi gösteren vâv’ın imlâ özelliklerine gelince bu konunun Merrâkuşî’nin eserinde “vâv’ın ziyade olarak geldiği yerler” ve “vâv’ın hafzedildiği yerler” şeklinde iki başlık altında incelendiğini görmekteyiz. Şöyle ki vâv, ister kelime ortası ister kelime sonu olsun bazen yazıda belirtilirken bazen de hafzedilmektedir. Âlimler, bu farklılığın nedenine yönelik muhtelif görüş bildirmişler ve “şekil benzerliği olan kelimeleri ayırmak” (وَمِمَّا يُؤْتَىٰ مِنْهَا لِكُلِّ حَالٍ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ أَلْفَاظًا مِّمَّا يُؤْتَىٰ بِهَا وَاللَّهُ يَدْعُو الْإِنْسَانَ بِالظَّنِّ وَاللَّهُ الْبَاطِلُ (لا تدعو اليوم- يمحو الله ما يشاء) şeklinde özetlenebilecek gerekçelerle meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır.⁷⁸ Merrâkuşî ise vâv’ın hafzedilip edilmeme gerekçesini her zaman olduğu gibi irfânî açıdan ele almış ve kelimelere yüklediği bâtinî anlamlar doğrultusunda meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Şöyle ki o أُولَٰئِكَ ve أُولَٰئِكَ gibi işaret isimlerindeki ziyadeliğin muhtemel sebebinin, bu kelimelerdeki “kesret/çokluk” manalarının açığa çıkarılmasını sağlamak olduğunu söylemiştir.⁷⁹

Yine Merrâkuşî, “ve-yed’u” (وَيَدْعُو), “yemhu” (يَمْحُو) ve “sened’u” (سَنَدْعُو)⁸⁰ gibi kelimelerden vâv’ın neden hafzedildiğini izah ederken bu kelimelerin ifade ettiği özel anlamlara dikkat çekmiştir. Nitekim o, vuku bulan eylemin hızlıca gerçekleşeceğini, gerçekleştiren kimse için bu durumun son derece kolay olacağını ve etkisinin de derhal görüleceğini söylemiştir. Konuyu biraz daha açacak olursak Merrâkuşî, وَيَدْعُو الْإِنْسَانَ بِالظَّنِّ âyetinde “kişinin kendisi için şerri çağırmasının hayrı çağırmasından daha kolay olduğu” şeklinde bir anlam çıkarmıştır. Aynı şekilde يَوْمَ يَدْعُ kelimesinde “kıyamet gününde davete icabetin son derece süratli

⁷⁷ Merrâkuşî, ‘Unvânü’l-d-delîl, 82-85.

⁷⁸ eş-Şûrâ 42/24; el-İsrâ 17/11; er-Ra’d 13/39; el-Furkân 17/14.

⁷⁹ Merrâkuşî, ‘Unvânü’l-d-delîl, 87-88; Maşalı, Kur’an’ın Metin Yapısı, 185-189, 227-234.

⁸⁰ el-İsrâ 17/7; et-Tekvir 81/8; eş-Şu’arâ 26/94; el-Bakara 2/251; el-İsrâ 17/11; eş-Şûrâ 42/24; el-‘Alak 96/18.

olacağını”, سَدَّغَ الزَّبَانِيَةَ kelimesinde “zebaniler çağrıldıkları anda bu çağrıya derhal karşılık vereceklerine” dikkat çekmek için hazfin söz konusu olduğunu söylemiştir. وَيَمُخُ اللَّهُ الْبَاطِلَ âyetinde ise ona göre “Allah’ın batılı son derece hızlı bir şekilde yok edeceğine, bunun da derhal tahakkuk edeceğine” işaret vardır ve إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا âyeti de bunun kanıtıdır.⁸¹ Görüldüğü gibi Merrâkuşî, bu gibi kelimelerde de işarî yoruma giderek vâv’ın hazfini gerekçelendirmeye çalışmıştır.⁸²

3. 4. Yâ’nın İmlâ Özellikleri

Yâ’nın resm-i mushaftaki imlâ özelliklerinin tahlil edildiği bu bölümde, söz konusu harfin ziyade veya hafzedilme sebepleri incelenecektir. Bu bağlamda yâ harfi ister kelime ortasında ister kelime sonunda olsun bazı durumlarda resmedilirken bazı durumlarda ise resmedilmemektedir. Âlimler arasında bu mesele tartışılmış ve konuya dair birtakım görüşleri sürülmüştür. Nitekim bazıları, kelime ortasındaki yâ’nın hazif nedeninin ihtisar olduğunu söylemişler; dolayısıyla “iki aynı resmin yazı itibariyle yan yana gelmesi caiz değildir” demişlerdir. Bu kişiler, yâ’nın kelime sonlarında hafzedilmesine gerekçe olarak ise kıraat farklılıklarını belirtmek, âyet sonu uyumunu sağlamak, kendisinden önceki kesrenin bu harfe karşılık gelmesi, kelimenin vaslının itibara alınmış olması, iki sakın harfin yan yana gelmesi gibi gerekçelerle görüşlerini temellendirme yoluna gitmişlerdir.⁸³

Merrâkuşî, konuyu “yâ’nın ziyade olarak geldiği yerler” ve “yazıdan düşürüldüğü yerler” şeklinde alt başlıklara ayırmış ve bu kapsama giren kelimeleri irfânî olarak yorumlamıştır. Şöyle ki o, kelime melekûtî bir nitelik arz ettiği ve tahsis için geldiği zaman yâ’nın resimde belirtildiğini söylemiştir. Onun buraya örnek olarak verdiği kelimelerden bir tanesi وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ âyetinde⁸⁴ “güç/kuvvet” anlamına gelen اَيْدٍ lafzıdır. Müellif, söz konusu kelimenin, “uzuv/el” anlamında kullanılan اَيْدٍ kelimesinden ayrı olduğunu belirtmek amacıyla ‘yâ’ ziyadesiyle resmedildiğini; dolayısıyla sadece kendi manasına tahsis edildiğini söylemiştir. Daha açık ifade edilecek olursa bu kelimedeki “ilâhî kudretin mükemmelliğine” işaret etmek için ‘yâ’ harfi ziyade edilmiştir. Aynı zamanda Merrâkuşî, bu âyet-

⁸¹ el-Kamer 54/6; el-İsrâ 17/81.

⁸² Merrâkuşî, ‘Unvânü’-d-delil, 88-89; Maşalı, Kur’an’ın Metin Yapısı, 188.

⁸³ Maşalı, Kur’an’ın Metin Yapısı, 173-185.

⁸⁴ ez-Zâriyât 51/47.

te, “Allah’ın kendi güç ve kudretiyle semâvâtı var etmesinin melekûtî bir nitelik arz ettiğine işaret vardır” demektedir.⁸⁵

Merrâkuşî, yâ’nın hazfedildiği yerlerden bahsederken konuyu “telaffuz edilmekle birlikte yazıda belirtilmeyenler” ve “hem telaffuz edilmeyip hem de yazıda belirtilmeyenler” şeklinde iki başlık altında incelemiş ve hazfin sebebinin iş’ari olarak yorumlamıştır. Bu doğrultuda o, birincisinde hazfin melekûtî/gaybî ve batınî mülâhazalara dayandığını, ikincisinde ise söz konusu durumun tümüyle algılanamaz olduğunu ve Allah’a teslimiyette ihsan makamına karşılık geldiğini söyleyerek yâ’nın hazfini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Nitekim ona göre *فَلَا تُسْأَلْنَ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ* *فَلَا تُسْأَلْنَ عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا*⁸⁶ bir durumdan bahsedildiğinden dolayı ispat edilmiştir.⁸⁷ Yine o, *إِنْ يُرَدْنَ الرَّحْمَنُ*⁸⁸ ayetinde Allah’ın dilemesinin mahiyeti insanlar tarafından bilinemediği için burada tamamen melekûtî bir durumun söz konusu olduğunu, bundan dolayı da yâ’nın hazfedildiğini söylenmiştir.⁸⁹

3. 5. Tâ’nın Açık ve Kapalı Olarak Resmedildiği Yerler

Müenneslik alameti olarak gelen tâ harfi bazı kelimelerde açık ve uzun olarak resmedilirken bazı kelimelerde ise kapalı olarak yazılmaktadır. Gerek mushaf imlâsına dair eser kaleme alan kimseler, gerekse dilciler ve kıraat âlimleri, dişilik tâ’larının bazen açık bazen de kapalı olarak yazılma nedenlerini araştırmışlar ve birbirine yakın görüş bildirmişlerdir. Bu bağlamda âlimler, tâ’ların farklı şekilde resmedilmelerine yönelik “isimlerde dişilik alameti olan tâ’nın aslında açık resmedildiği”, “açık olarak yazılmasında vaslın değil, vakfın itibara alınmış olabileceği”, “yazımın telaffuz doğrultusunda olduğu”, “cümle içindeki konumundan dolayı”, “kıraat farklılıklarını belirtme amacı taşıdığı” veya “Sami dillerde açık tâ ile yazımın yaygın olduğu” şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁹⁰

Merrâkuşî ise meseleyi yine kendine has bir bakış açısıyla ele almış ve tâ harfinin bulunduğu yerde mülkî/zahirî bir durum söz konusu olduğu zaman açık, melekûtî/batınî bir durum olduğu zaman ise kapalı olarak

⁸⁵ Merrâkuşî, *‘Urvânü’l-d-delil*, 91.

⁸⁶ Hûd 11/46; el-Kehf 18/70.

⁸⁷ Merrâkuşî, *‘Urvânü’l-d-delil*, 93-94; *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 185.

⁸⁸ Yâsin 36/23.

⁸⁹ Merrâkuşî, *‘Urvânü’l-d-delil*, 94-96.

⁹⁰ Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 148-155.

resmedildiğini söylemiştir. Mesela *امْرَأَةٌ* kelimesi yedi yerde açık, diğer yerlerde ise kapalı olarak resmedilmiştir. Nitekim *tâ'nın* açık olarak resmedildiği *امْرَأَتُ لوطٍ*⁹¹ *امْرَأَتُ نوحٍ*, *امْرَأَتُ فرعون*, *امْرَأَتُ العزیز*, *امْرَأَتُ عمران* yerlerde eşler arasında karı-koca ilişkisi, iletişim, dostluk, arkadaşlık ve uyum gibi zahiri açıdan mevcut olan münasebetler sebebiyle somut bir eyleme dikkat çekilmiştir. Diğer taraftan Merrâkuşî'ye göre Firavun'un hanımının iman edip, Nûh ve Lût peygamberlerin hanımlarının iman etmemesinin konu edildiği âyetlerle, Mısır Azîz'inin eşinin durumundan bahseden âyetler karşılaştırıldığında burada kişiler açısından inançsal bir farklılık söz konusudur. İmrân'ın hanımından bahseden diğer âyette ise hem zahirî hem de bâtinî açıdan eşler arasında bir yakınlık ve inanç birliği mevcuttur.⁹²

3. 6. Bitişik veya Ayrık Yazılan Harf/Edatlar

Harf ve edatlarda asıl olan ayrık imlâ olmakla beraber bazen de bunlar, bitişik olarak yazılmış; dolayısıyla bu konuda da bir bütünlük söz konusu olmamıştır. Nitekim her âlim bu farklılığın nedenlerini izah ederken içerisinde bulunduğu disiplin gereği muhtelif açıklamalarda bulunmuşlardır. Şöyle ki dilci kimliği ile ön planda olanlar dilsel nedenleri, diğerleri ise kıraat farklılıkları, edatlar arası idgam ilişkisi ve yazımın telaffuz doğrultusunda olduğu şeklinde özetlenebilecek gerekçelerle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.⁹³ Merrâkuşî ise konuya varlık telakkisi açısından yaklaşmış, dolayısıyla ontolojik bakımdan bütünlüğün olduğu yerlerde harf ve edatların bitişik yazılacağını, bunun aksi durumlarda, yani bütünlüğün değil de ayırım veya mufassal bir durumun söz konusu olduğu kelimelerde ayrık olarak resmedileceğini ifade etmiştir.⁹⁴

Mushaflar arasında bazı farklılıklar olmakla beraber üç yerde bitişik diğerlerinde ayrık olarak yazılan *يَسْمَا* ve *أَيْنَمَا*, iki yerde ayrık olarak resmedilen *يَوْمَ هُمْ*, on bir yerde ayrık olan *فِي مَا*, farklı kanaatler olsa da bazen ayrık bazen de bitişik resmedilen *لَا لَكِي*, dört yerde sonraki kelimedenden ayrık olan *مَالٍ* ve sadece bir yerde ayrık olarak resmedilen *أَيْنَ أَم* kelimeleri buraya örnek olarak verilmiştir. Anılan kelimeler şayet vasl edilmiş ise orada bütünlük veya umumilik, fasl edilmiş ise orada da aksi bir durum söz konusu olmuştur. Mesela *وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ*

⁹¹ Âl-i İmrân 3/35; Yûsuf 10/30, 51; el-Kasas 28/9; et-Tahrîm 66/10-11.

⁹² Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, 116-118.

⁹³ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 243-253.

⁹⁴ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, 119.

âyeti özelinde konuyu açacak olursak, Merrâkuşî'ye göre buradaki ما harfi, öncesinde zikredilen üç kısma işaret ettiği için mufassal bir nitelik arz etmiş, buna dikkat çekmek için de ayrı olarak yazılmıştır. Ancak ayetinde böyle bir ⁹⁶ بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ durum söz konusu olmadığı için bitişik olarak resmedilmiştir.⁹⁷

Mushaflarda sadece üç yerde ayrı, diğerinde bitişik olarak yazılan ما kelimesi de aynı bakış açısıyla yorumlanmıştır ki bitişik yazılan yerlerde mananın da küllî ve bütünlüğüne, ayrı olarak yazılan yerlerde ise cüzlere ayrılmış tafsîlî bir duruma işaret vardır. Mesela bunlardan كُنْ مَا جَاءَ كَلِمًا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذِبًا وَفَرِيقًا كَلِمًا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا⁹⁹ durumdan bahsedildiği için yukarıdaki âyetin aksine buralarda anılan harfler bitişik olarak resmedilmişlerdir.¹⁰⁰

3. 7. Mahreçleri Birbirine Yakın Olan Harflerin Yazımı

Merrâkuşî'nin son başlıkta ele aldığı konu, mahreç bakımından birbirine yakın olarak resmedilen harflerin durumudur ki burada da müellif, mananın değişmesinin lafzın değişmesine sebebiyet verdiğini söyleyerek imlânın tevkîfilîğine işaret etmiştir. Daha açık ifade edilecek olursa Merrâkuşî, harflerin mahreç bakımından taşıdığı özel anlamları veya o âyetin ifade ettiği genel durumu dikkate alarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Nitekim o وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ve وَاللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ ve وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً ile وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ ile وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً ayetlerinde ise küllî bir genişlikten söz edildiği, diğer ifadeyle mutlaklık söz konusu olduğu için ise sâd harfiyle resmedildiğini söylenmiştir.¹⁰¹ Diğer taraftan ikinci âyette bu harfin (ص) cehr ve itbâk sıfatları gereği yücelik manası taşıdığı ifade edilmiş, dolayı-

⁹⁵ el-Mâide 5/80.

⁹⁶ el-A'râf 7/120; el-Bakara 2/93.

⁹⁷ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delîl, 122-123.

⁹⁸ en-Nisâ 4/91; İbrâhîm 14/34; el-Mü'minûn 23/44.

⁹⁹ el-Mâide 5/70; el-Bakara 2/25.

¹⁰⁰ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delîl, 120-121.

¹⁰¹ el-Bakara 2/247; er-Ra'd 13/26; el-Ankebût 29/62; el-A'râf 7/69; el-Bakara 2/245.

sıyla bu anlamlara dikkat çekmek amacıyla anılan kelimeler sâd harfiyle yazılmıştır.¹⁰²

Sonuç

Hız. Osman döneminde istinsâhı gerçekleştirilen, bundan dolayı da 'Mesâhif-i Osmâniyye' ve 'Resmü'l-Mushaf' gibi isimlerle anılan ilk dönem mushaflarının imlâ yapısında külliyyen bir bütünlük söz konusu olmamıştır. Nitekim anılan mushaflarda çoğu zaman kelimelerin lafız-okuyuş uyumu sağlanabilmiş ise de az sayıdaki kelimelerde bu mümkün olmamış, dolayısıyla bazı kelimelerin yazımında manaya hiçbir şekilde etki etmeyen birtakım imlâ farklılıkları olabilmektedir. Söz konusu imlâ farklılıkları ise kaynaklarda genelde hazif, ziyâde, hemze, ibdâl veya bedel, vasl-fasl (harf ve edatların bitişik ve ayrık yazımı) şeklinde ele alınmıştır.

Hicrî ikinci asırdan sonra lafız-okuyuş mutabakatını esas alan yeni imlâ sisteminin literatüre girmesiyle anılan farklılıkların nedenleri sorgulanmaya başlanmış ve bu noktada beş temel yaklaşım benimsenmiştir.

788 Birincisi, mushafları istinsâh eden kâtiplerin hata yaptığı kabulüdür. Bu OMÜİFD durum istinsâhın gerçekleştiği tarihsel kesit olan Hız. Osman döneminde Arap yazısının henüz iyi bir seviyede olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu iddia, istinsâh faaliyetine dair nakledilen bilgilerle çeliştiği için birçok kişi tarafından eleştirilmiş ve pek de muteber sayılmamıştır. İkincisi, kıraat tercihlerini belirtmek amacıyla bazı kelimeler farklı resmedilmiştir. Üçüncüsü, ihtisâr, tahfif, bedel gibi lugavî gerekçelerle mesele izah edilmeye çalışılmıştır. Dördüncüsü ise mushaftaki bu farklılıklar Arap yazısına dayanak olan önceki yazıların imlâ özelliklerinden kaynaklanmış, dolayısıyla o dönem Arap yazısındaki karmaşık durum mushaf imlâsına da yansımıştır.

Mushafın imlâ özelliklerini ta'lil noktasında ileri sürülen beşinci görüş, anılan farklılıkların bâtinî anlamları işaret ettiği şeklindedir. Söz konusu yaklaşımın bayraktarlığını yapan kişinin "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî" olduğu görülmektedir ki onun *Unvanü'd-delîl* isimli eseri çalışmaya konu olmuştur. Merrâkuşî'nin mushaf imlâsını ta'lil yöntemi ilgi çekicidir. O söz konusu eserde anılan farklılıkları, felsefî ve tasavvufî bir sentezle yorumlamak suretiyle mushaf hattının ontolojisini yapmaya çalışmıştır. Şöyle ki o mushaf konusunu şehâdet-gayb, mülk-melekût,

¹⁰² Merrâkuşî, *Unvanü'd-delîl*, 139.

izzet-ceberût kavramları çerçevesinde ele almış ve tasavvufî düşüncede Kur'an'ı anlamada zâhir-bâtın şeklinde kendini gösteren anlayışın mushaf imlâsı özellikleri için de söz konusu olduğunu söylemiştir. Merrâkuşî'nin mushaf imlâsındaki farklılıkları izah noktasında kullandığı bu dil ve benimsemiş olduğu bu anlayışın arka planında mutasavvıfların dil ile varlık kategorileri arasında kurmuş oldukları ilişki olduğu söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî gibi bazı mutasavvıflar katında harf sembolizminin önemli bir yeri vardır. Merrâkuşî de aynı şekilde "dil-varlık ilişkisi" ve "harfler ilmi" temeline dayanan anlayışla mushaf imlâsını irfânî olarak yorumlamıştır.

Mesâhif-i Osmaniye'deki imlâ farklılıklarına yönelik serdedilen bu açıklamalardan "kâtip hatası" dışındaki görüşlerin kabulü mümkün gözükmemektedir. Şöyle ki anılan farklılıklardan bazıları yegâne ölçüt kabul edilmemek suretiyle dilsel gerekçelerle izah edilebilir. Aynı şekilde mushaftaki bazı kelimeler kıraat tercihlerini belirtmek için özel imlâ ile resmedilmiş olabilir. Diğer taraftan Arap yazısı sentez bir yazı olmakla mushafların istinsâh edildiği dönemde tek düze imlâ yapısına sahip olmadığı için, bu durumun mushaf imlâsına yansdığı telakkisi de doğru olabilir. Zaten mushaflardaki imla farklılıkları manada bir zıddiyet ve tahrifata yol açmadığı için Kur'an'ın mevsûkiyetine (güvenirliğine) zarar vermez.

Mushaf imlâsındaki farklılıkların irfânî yorumlarla izah edilmesi, İbn Haldûn ve bazı günümüz araştırmacıları tarafından hiçbir temel dayanağı bulunmayan keyfi mülahazalar ve yorumda aşırılık olarak değerlendirilmiş olsa da bu yaklaşım tarzının Zürkânî ve Abdülazîz Debbâğ gibi âlimler tarafından benimsendiği görülmektedir. Diğer taraftan irfânî hakikat, doğruluğu bilimsel olarak ispat edilemeyen, kişinin kendine mahsus ferdî ve subjektif yorumlar olarak nitelendirilse de bâtınî mananın zâhirî manayı ortadan kaldırmaması, başka bir delille doğrulanması, akla, ilme ve dini ahkâma ters düşmemesi, tek doğru olduğu iddia edilmemesi ve yapılan yorumun gramer kuralları ile çelişmemesi şartıyla geçerli kabul edilir. Şurası da bir gerçektir ki tefsirde iki yaygın metot olan dirâyet ve rivâyetten başka, âyetlerin zahiri manasının ötesinde bâtınî manalarının da bulunduğu anlayışıyla geliştirilen muazzam bir işârî tefsir literatürü vücut bulmuştur. Dolayısıyla Merrâkuşî'nin yaklaşımının yansması olan söz konusu eserini de bu külliyyatın bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür.

Mushaf imlâsındaki farklılıkları izah noktasında diğer âlimlerin gerekçeleri bilimsel açıdan daha sağlam temellere dayansa da mushafın tamamına teşmil edilememiştir. Dolayısıyla diğer âlimlerin hiçbir izah getirmediği bazı kelimelerde iş'ârî de olsa böyle bir yoruma gidilmesinde herhangi bir mahzur bulunmamaktadır. Netice itibariyle mushaf imlâsındaki farklılıkların bazılarının Arap dilindeki hususiyet, bazılarının kıraat, diğer bazılarının ise dilsel gerekçelerle izah edilebileceği şeklinde bir sonuca gidilebilir. Merrâkuşî'nin yaklaşımı ise iş'ârî yorumun kabul edilmesindeki kriterlere ters düşmediği için tamamlayıcı bir yorum olarak değerlendirilebilir. Hangi gerekçe ile izah edilirse edilsin üzerinde binlerce sahâbenin icma ettiği mushaf imlâsına muhalefet etmek doğru değildir.

Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafların bağlayıcı olup olmadığı, diğer bir ifadeyle sonraki dönemlerde söz konusu mushafların imlâ yapısının orijinal haliyle muhafaza edilip edilmeyeceği meselesi âlimler arasında tartışılmış ve bu noktada iki temel yaklaşım benimsenmiştir. Şöyle ki bazı İslâm bilginleri Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushafların imlâ yapısının aynen korunması gerektiğini ve bunun dışında herhangi bir sistemi benimsemenin caiz olmadığını söylerken, diğerleri ise her dönem gelişen güncel imlâ ile mushaf yazımının pekâlâ mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu iki yaklaşımı uzlaştıran bir üçüncü görüş veya teklif de gündeme gelmiştir ki buna göre bazı âlimler bir taraftan mushaf imlâsının bağlayıcı olmadığını söylerken, diğer taraftan da bütünüyle bu imlanın terk edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Tüm bu yaklaşımların savunucuları, görüşlerini farklı gerekçelere dayandırarak temellendirmeye çalışsalar da aslında bunların "Kur'an'ın her türlü tağyir ve tahriften korunması" düşüncesine vurgu ile ortak bir noktada buluştukları söylenebilir. Zira bağlayıcılığı savunanlar Resm-i Osmânî'nin korunması ile tahrîfâtın önüne geçilebileceğini söylerken, diğer görüşü savunanlar ise eski imlâyâ alışık olmayanların hata yapma ihtimalini dikkate alarak yeni imlâ ile mushaf yazımını savunmaktadırlar.

Hz. Osman'ı istinsâha sevk eden âmillerden birisinin mushaf birliğini sağlamak olduğu düşüncesinden hareketle, Resm-i Osmânî'nin aynen muhafaza edilmesi gerektiği en sağlıklı yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Zaten mushaflara kolaylık için konulan işaretler varken hata ve tahriften bahsetmek çok da endişe edilmesi gereken bir durum gibi gözükmektedir. Dolayısıyla yapılacak olan tüm mushaf çalışmalarında

Resm-i Osmânî'nin imlâ yapısının olduğu şekliyle korunması şahsen bizim de tercihimizdir. Böylelikle hiçbir millete nasip olmayan muhteşem bir tarihi miras da muhafaza edilmiş olacaktır. Kiraatlerin sahihliğinde önemli bir umde olması hasebiyle de mushafın imlâ keyfiyeti bu özelliğini ve gizemliliğini sürdürmelidir. Zira Kur'an sadece mana mefhum olarak değil aynı zamanda kelimeleri meydana getiren harflerin dizi mi/seçimi ve burada işaret edildiği üzere imlâ özelliğine kadar 'icaza sahip bir kitaptır.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Aralık: 2017), 221-230. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/33508/371606>
- Aktan, Ali. "Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Ocak 1988), 62-67. <https://islamiarastirmalar.com/upload/pdf/5e3f382bc3fc10d.pdf>
- Altıkulaç, Tayyar. "Mushaflarda İmlâ Problemi". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat: Sempozyum Bildiri Metinleri*. ed. Yunus Akkaya. 53-63. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Azamat, Nihat. "Melekût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 29/47-48. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bâkılânî, Ebû Bekir b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1. Basım, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâr-u't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1315/1898.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Çetin, Nihad Mazlum. "Yazı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dâni. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. Beyrut: Dâr-u'l-Fikri'l-Muâsır / Dimaşk: Dâr-u'l-Fikr, 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fi ma'rîfeti resm'i Mesâhifi'l-Emsâr me'a Kitabi'n-nakti*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, t.y.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdülganî. *İthafü-fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbati'l-aşer*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Elhut, Mücahit. "Teemmülât fi'l-Alaka Beyne'l-Meânî ve'r-Resmî'l-Osmânî: Hz. Osman Mushafı'nın İmlâsı ve Anlama Yansımaları Üzerine İncelemeler". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi: Tasavvur* 6/2 (Aralık 2020), 971-1009.

- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/530-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Genan, Betül. *Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân Eseri Bağlamında Mushaf ve Mushaf İmlası Olgusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gündüz, İrfan. "Ceberût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Müeyesser fi 'ilmi Resmî'l-Mushafî ve Dabtihi*. Cidde-Suudi Arabistan: Ma'hadi'l-İmâm eş-Şatûbî li'd-Dirâsâti'lKur'âniyye, 2. Basım. 1437/2016.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Resmu'l-Mushaf dirâsetün lügaviyyetün tarîhiyyetün*. Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1. Basım, 1982.
- İbn Haldun, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Dımaşk: y.y., 1. Basım, 2004.
- İbnu'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım Beşşâr. *Kitâbü İdâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâh 'Azze ve Celle*. Dımaşk: Matbûâtü Mecmei'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1971.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-işârât li fününi'l-Kirâât*. Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434.
- Kayhan, Veli. Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İcâm ve Sonrası. *Erciyes Üniversitesi Bilimname Dergisi* 12/1 (Nisan 2007), 101-136. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/3512>
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. *Garâibu't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vîl*. Cidde: Dâru'l-Kible / Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1983.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 1.Basım, 2018.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 22/22 (Temmuz-Aralık 2014), 8-24. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16707/173700>
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Hicâu mesâhifi'l-emsâr*. Şarika: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1.Basım, 2009.
- Mekki, Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an meâni'l-kirâat*. y.y.: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 1399/1979.

- Mekkî, Muhammed b. Ebî Talib el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kıraâti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1979.
- Merrâkuşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Ezdî el-Adedî. *'Unvânü'd-delil min mersûm-i hattî't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-'Arabi'l-İslâmî, 1990.
- Miknâsî, Ahmed İbnü'l-Kâdî. *Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-Medineti Fas*. Riyad: Dâru'l-Mansur, 1973.
- Öğmüş, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'ân ve Kıraat Ayrımı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (Ağustos 2015), 11-13.
- Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye. *Kur'ân Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3.Basım, 2018.
- Pâlûvî, Abdulfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Âsitane, ty.
- Serin, Muhiddin. "İbnü'l-Bevvâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Seyf, Mehdi. "Mushaf İmlâsı ve Farklı Yaklaşımlar". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Uluslar arası Kıraat Sempozyumu*. ed. Yüksel Salman. 187-228. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Kitabu'l-Mesâhif: Kur'an'ın Kitaplaşması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 2008.
- Şen, Ziya. *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Şinkitî, Muhammed Habibullah. *Kitâbu ikâzi'l-a'lâm li vücûbi ittibâ'i resmî'l-Mushafi'l-İmâmî Osman İbn 'Affân*. Humus: Mektebetü'l-Ma'rifet, 2. Basım, 1972.
- Tinbukî, Ahmed Bâbâ. *Neylû'l-ibtihâc bi tatrizi'd-dibâc*. Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2. Basım, 2000.
- Zeccâc, Ebu İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbihü*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rifet, 3. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. 1. Cilt. *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1995.



ZEMAHŞERÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

PROPHETHOOD IN ZEMAKSHARÎ'S THOUGHTS

SELÇUK GEZGİN

[Arş. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam ve Mezhepler
Tarihi Anabilim Dalı.
Research Asst., Siirt University Faculty of Divinity, Department of Basic İslamic Science
selcukgezgin04@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-8477-4430>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01 Nisan /April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 April /April 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 795-835

Atf/Cite as Gezgin, Selçuk. "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı-Prophethood in Zemakshari's Thoughts". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 795-835.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.907912>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı¹

Öz: Bu çalışmada Kalam ilmi dâhil olmak üzere pek çok alanda eser kaleme alan Zemahşerî'nin nübüvvet anlayışı incelenmiştir. Düşünürün İslam'ın rasyonalistleri olarak kabul edilecek Mu'tezile'ye mensup olması nübüvvet, vahiy, mucize gibi kavramları ele alınmasını önemli kılmaktadır. Zira günümüzde deizm tartışmaları bağlamında aklın tek başına yeterli olduğuna dair iddialarla nübüvvet müessesine itirazlar yapılmaktadır. Bu itirazları göz önünde bulundurduğumuzda peygamberlik kurumunun imkânı, gerekliliği ve ispatı gibi konuların tarihi süreç içerisinde nasıl temellendirildiği görmek muasır araştırmacılar açısından yolumuzu aydınlatan birer kandil gibi olacaktır. Buradan hareketle bu çalışmada Zemahşerî'nin tarihi süreç içerisinde nübüvveti nasıl temellendirdiği ve nübüvvet münkirlerini nasıl eleştirdiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Zemahşerî, Nübüvvet, Mucize.



Prophethood in Zemakshari's Thoughts

796
OMÜİFD

Abstract: In this study, the understanding of the prophethood of Zamakshari, who wrote treatises in numerous fields, including Islamic theology (kalam), has been examined. The connection of the thinker with Mu'tazila whose were accepted rationalists of İslam, makes conceptions like prophethood, revelation, and miracle essential to discuss. Because at present, objections are made to the institution of prophethood with claiming that reason alone is sufficient in the context of deism debates. Considering these objections, to see how the issues such as the possibility, necessity, and proof of the institution of prophethood were grounded in the historical process will be like lamps that enlighten our way for contemporary researchers. From this point of view, it aims to reveal how Zamakshari dropped prophethood in the historical process and criticized whose opposition to the prophethood.

Keywords: Zamakshari, Prophethood, Miracle.



Giriş

Peygamberliğe iman, bütün semavî dinlerin ortak iman esaslarından biri olup İslam kelâmının üzerine inşâ edildiği üç temel asıldan birisidir. Bu asıl, İslam inanç esaslarını savunma ve ispat etme görevlerini üstlenen

¹ Bu çalışma, "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı" adlı Yüksek Lisans çalışmamızdan yararlanılarak hazırlanmıştır. (Bkz: Selçuk Gezgin, *Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı*, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.)

Kelâm ilmi ile uğraşan bütün bilginlerin üzerinde konuştuğu ve eserlerinde yer verdiği bir konu olmuştur. İslam düşünce tarihinin erken devirlerinde detaylı bir şekilde ele alınmayan bu asıl, sonraki dönemlerde aklın her konuda yeterli olduğu ve peygamberlik kurumunun gereksizliği iddiaları karşısında Müslüman âlimlerin az veya çok değindiği ve üzerinde müstakil eserler yazdığı bir konu haline gelmiştir.

Bu çalışmada akılcı söylemle meşhur olan Mu'tezile mezhebine mensup ve hicri beşinci yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Zemâhşerî'nin Nübüvvet Anlayışı incelenecektir. Müellifin mensup olduğu mezhep ve İslam düşüncesinin en renkli olduğu bir dönemde yaşamış olması göz önünde bulundurulduğunda düşünceleri önem arz etmektedir. Hele müellifin Hârizm gibi döneminin ilim ve kültür merkezi olan bir beldede yetişip eserler vermesi, düşüncelerini daha da önemli hale getirmektedir. Bundan dolayı Zemahşerî'nin nübüvvet konusundaki düşüncelerinin araştırılıp günümüze taşınmasının yerinde bir ameliye olduğunu düşünmekteyiz.

Kavramsal Çerçeve

Nebî-Nübüvvet

Nebî ve nübüvvet kelimeleri aynı kökten türemiş değişik kalıplardır. Nebî kelimesi sıfat; nübüvvet ise mastardır. Dolayısıyla biri için ifade edilen sözlük ve terim anlamları diğeri için de geçerli olmaktadır.²

Nebî kelimesinin türetildiği kök hakkında dil bilginlerinden iki görüş nakledilmiştir.³ Birinci görüşe göre nebî kelimesinin aslı hemzeli olup "haber verme" anlamındaki "نَبَّ" fiilinden, ikinci görüşe göre bu kelimenin aslı hemzesiz olup "yüce, ulu ve şerefli" anlamına gelen "نَبَا" fiilinden türetilmiştir.⁴ Bu iki ifade, nebî kelimesinin sözlük anlamı olup

² Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: İnsan Yayınevi, trs), 12.

³ Erdinç Ehatlı, Hz. Muhammed'in *Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 25.

⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi), "n-b-e", 8/382-283; Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'ân*, trc. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra

hem gramer hem de kelimelerin anlamları açısından peygamberlik makamını ifade etmelerinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zira peygamber, Allah'tan aldığı vahyi (haberi) insanlara bildiren kişi olmakla beraber bulunduğu makam itibarıyla aynı zamanda yüce bir şahsiyettir. Buradan hareketle bu iki anlamın da nübüvvet kelimesinin kapsamına dahil edilebileceğini söyleyebiliriz.⁵

Nebî kelimesinin ıstılahî manasına gelince karşımıza birbirinden farklı tanımlar çıkmaktadır. Bunlardan birisine göre nebî; "Allah'ın "ben seni şu kavme veya bütün insanlara elçi olarak gönderdim" şeklinde hitapta bulunduğu kimsedir."⁶ Bu tanım, vahyin geliş şekli ile ilgili bir ifade barındırmaması yönüyle eksik bir tanım olarak görülmüştür.⁷ Cürcânî, vahyin geliş şekillerini de göz önünde bulundurarak nebîyi; "Kendisine bir melek vasıtasıyla vahyedilen veya kalbine ilham edilen veya salih rüya ile tenbih olunan kimse"⁸ şeklinde tarif etmiştir. Vahiy-tebliğ ilişkisini göz önünde bulunduranlar ise nebîyi "insanları, Allah'ın vahyettiklerinden haberdar eden, kendisine ait müstakil bir şeriatı olmayıp, önceki bir şeriatle amel eden ve insanlara bunu açıklayan kimse"⁹ şeklinde tanımlamışlardır.

Zemahşerî, nübüvveti yukarıda vermiş olduğumuz tanımlardan farklı olarak "onu iddia edenin mucize göstererek ispatladığı apaçık bir delil"¹⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Burada Zemahşerî'nin nübüvvetin ispatından yola çıkarak bir nübüvvet tarifini yaptığını görmekteyiz. Bu tarif, nübüvvet kurumunu tanımlamaktan ziyade peygamberin diğer

Yayımları, 2010), "n-b-e", 1030-1032; İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dar-u Sadır, 1991), "n-b-e", 1/162.

⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmut Muhammed Kasım, (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1965), 15/14-15.

⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/388.

⁷ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 13.

⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "nebi", 237.

⁹ Şerafettin Gölçük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 274.

¹⁰ Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, tah. Sabine Schmidtko, (Beyrut: Daru'l-Arabiyyetu'l-'Ulum, 2007), 65.

insanlardan nasıl ayırt edileceğini ifade etmektedir. Ayrıca peygamberlik kurumu delil değil, bir iddiadır; delil ise peygamberin gösterdiği mucizedir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin nübüvvet ile ilgili yapmış olduğu tanım oldukça dar ve kapalı durmaktadır. Yine yukarıdaki tanımların hepsinde kelimenin sözlük anlamından hareket edilerek bir tanımlama yapılırken Zemahşerî'nin yapmış olduğu tarifi nübüvvetin sözlük anlamından oldukça uzak olduğu görülmektedir.

Nebî kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarını incelediğimizde bu ifadenin mahiyeti hakkında açık bir bilginin bulunmadığını ancak bu ifadenin sadece peygamberler için kullanıldığını söyleyebiliriz.¹¹ Bazı âyetlerde Allah'ın seçtiği kimselere kitap, nübüvvet ve hikmet verdiğinden bahsettiğini görmekteyiz.¹² Bu âyetlerde geçen nübüvvet kelimesiyle kastedilenin “yüce makam” olduğunu söyleyenlerin yanında bunun “peygamberlik” anlamında olduğunu söyleyenler de vardır.¹³ Zemahşerî bu âyetlerde geçen nübüvvet kelimesinden kastedilenin peygamberlik olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

Resûl-Risalet

Arapçada nebî dışında peygamber anlamına gelen diğer bir kelime resûldür. Bu kelime رسل (r-s-l) fiilinden türemiştir. رسول (resûl) kelimesi فـعـول (fe'ûl) vezninde olup شـكـور (şekûr) ve غـفـور (ğafûr) kelimeleri gibi mübalağa bildiren bir isimdir.¹⁵ Bu kelime sözlükte yavaş yavaş gitmek, teennî ile hareket etmek anlamındadır. Bu kelime, bazen “gönderme” anlamında kullanılır ki, resûl kelimesi buradan türemiştir. Yine bu kelimenin “taşınan söz” anlamı da vardır. Buradan hareketle resûlün “gönderilmiş elçi”

¹¹ el-Mâide 5/81; el-En'âm 6/112; el-A'râf, 7/94-157; el-Enfâl 8/64-65-67-70; et-Tevbe 9/61-73-113.

¹² Âl-i İmrân 3/79; el-En'âm 6/89; el-Ankebut 6/89.

¹³ Abdullah bin Ahmed, *Muhtasarı Tefsiri'l-Beğâvi*, (Riyâd: Daru's-Selâm, 1416), s. 134; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s.14; İsfahanî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, 1032.

¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, trc. Murat Sülün ve diğerleri, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 2/690.

¹⁵ Muhittin Bahçeci, *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*, (İstanbul, Türdav Basım, 1977), 71.

veya “elçinin getirmiş olduğu mesaj” anlamlarına geldiğini söyleyebiliriz.¹⁶

Kur’ân’da resûl kelimesi peygamberler¹⁷ için kullanıldığı gibi melekler¹⁸ ve insanlar¹⁹ için de kullanılmaktadır. Bu yönüyle resûl, nebî kelimesine göre daha genel bir kullanıma sahiptir. Kur’ân’da peygamber anlamında kullanılan kelimelerden biri de mürsel’dir.²⁰ Bu kelime r-s-l fiilinin if’âl kalıbının ismi mef’ûlu olup, “gönderilmiş elçi” anlamındadır.

Resûl kelimesi ıstılahî olarak “Allah’ın, ilahî emir ve hükümlerini insanlara tebliğ etmekle sorumlu olarak gönderdiği ve kendisine kitap ve şeriat vererek bir misyon yüklediği peygamber” şeklinde tarif edilmiştir.²¹ Resûl kelimesinin bu tanımında nebîden farklı olarak vurgu yapılan noktanın kendisine yeni bir şeriat veya kitap verildiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

800
OMÜİFD

Resûlden türetilmiş olan risâlet kelimesi peygamberlik kurumunu ifade etmesi açısından nübüvvet ile aynı anlamdadır. Dolayısıyla nübüvvet için yapmış olduğumuz tanım risâlet için de söz konusudur. Ancak dilimizde daha çok kullanılan ifade nübüvvet olmuştur.²²

Nebî ve resûlün ıstılahî manalarına baktığımızda birbirinden farklı tanımlandıklarını görmekteyiz. Bu farklı tanımlama temayülü, nebî ve resûlün birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı kelâm tarihinde tartışılan konulardan biri de nebî-resûl farkı olmuştur.

¹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, “r-s-l” 7/240-242; İsfehani, *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur’ân*, “r-s-l” 426-427; İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “r-s-l” 11/281.

¹⁷ et-Tevbe 9/28; Hûd 11/69.

¹⁸ et-Tekvîr 81/19.

¹⁹ Yûsuf 12/50.

²⁰ el-Hicr 15/57-80; ez-Zâriyat 51/31.

²¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, “resul” 111; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 274.

²² Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/279.

Nebî-Resûl Farkı

Nübüvvet bahisleri içinde ele alınan konulardan biri de nebî-resûl mukayesesidir. Bu iki ifadenin farklı anlamlara gelip aralarında farkın olduğunu belirtenlerin yanında, bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini, dolayısıyla aralarında herhangi bir farkın olmadığını söyleyenler de olmuştur.

Ehl-i Sünnet kelimcileri, bu iki kavramın farklı anlamlarda olduğunu iddia ederler. Ancak onlar her ne kadar bu konuda ittifak halinde olsalar da ayırım noktasıyla ilgili bir görüş birliği içinde olduklarını söylememiz güçtür. Cürcânî, resûlün nübüvvet vahyi üstünde olan daha özel bir vahiy alması yönüyle nebîden ayrıldığını belirtmektedir. Burada resûle indirilen özel vahiyden kasıt ise vahyin Cebrail tarafından indirilmesi veya kendisine kitap verilmiş olmasıdır.²³

Râzî, nebî-resûl ifadelerinin aynı anlama geldiğini ifade eden Mu'tezile'yi eleştirdikten sonra Hac sûresinin "senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki..." âyetinde geçen nebî ve resûl kelimelerinin birbirine atfedildiğini belirtir. Dil kurallarına bakıldığında genelin özele atfedildiğini; dolayısıyla bu iki ifadenin farklı manalarda olduğunu da ifade eder. Devamında nebî ve resûl ile ilgili âlimlerin görüşlerini sıraladıktan sonra bu görüşler arasında "kendisine meleğin geldiği ve ona insanları dine davet etmeyi emrettiği kimseye resûl, kendisinin peygamber olduğunu rüyasında gören veya başka bir peygamberden öğrenen kişinin de nebî olduğu" görüşünün evla olduğunu belirtir.²⁴

Nebî-resûl lafızlarının aynı anlama geldiğini iddia edenlerin başında Mu'tezile mezhebi gelmektedir. Mu'tezilî bilginlerden biri olan Kâdî Abdulcebbar, nebî ve resûl kelimelerinin kavramsal analizini yaptıktan sonra nebî ve resûl arasında herhangi bir farkın bulunmadığını belirtmektedir. Daha sonra bu kelimelerin birbirinden farklı olduğunu iddia edenlerin gerekçesini değerlendirip; bu iddianın, âyetler göz önünde bulundu-

²³ Cürcânî, *Ta'rifât*, 237.

²⁴ Fahrettin er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, trc. Suat Yıldırım, vd., (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 16/337.

rulduğunda doğru olmayacağını ifade etmektedir.²⁵ Cürcânî, Mu'tezile'nin âyetlerde Hz. Peygamber (sav) için hem resûl hem de nebî ifadelerinin kullanılmasından dolayı nebî-resûl arasında ayırım yapmadıklarını söylemektedir.²⁶ Mu'tezile'nin bu konuda öne sürdüğü başka bir delil de Kur'ân'da Hz. Peygamber (sav)'in nebîlerin sonuncusu olarak ifade edilmesidir.²⁷ Buna göre eğer nebî ve resûl farklı şeyler olmuş olsaydı; Hz. Peygamber (sas)'den sonra resûllerin gelmesi caiz olurdu.

Zemahşerî, Mu'tezile'nin genel kanaatinin aksine nebî-resûl arasında ayırma gitmektedir. O, "senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki..." âyetinin, nebî-resûl ayırımına açık bir şekilde delil olduğunu ifade eder. Yine Hz. Peygamber (sas)'den rivayet edilen nebî ve resûllerin sayısı hakkındaki hadiste Hz. Peygamber (sas)'ın nebî ve resûl için ayrı ayrı sayıları kullanması bu lafızların aynı anlamda olmadığını kanıt olduğunu belirtir.²⁸

802

OMÜİFD

Müellif ayırım noktasıyla ilgili şunları belirtmektedir: "Peygamberlerin resûl olanları, mucizenin yanında kendisine indirilen bir kitaba da sahip olan kimsedir. Onlardan nebî olanları ise resûlden farklı olarak kendisine kitap indirilmemiş, kendinden önceki peygamberin şeriatına davet etmekle memur olan kimsedir."²⁹ Zemahşerî, bu tanımıyla Ehl-i Sünnet'e benzer bir ayırım yapmaktadır. Bununla birlikte Zemahşerî'nin nebî-resûl kavramlarının birbirinden farklı olduğunu belirtmesinin, dilci kimliğiyle ilişkili olabileceğini belirtebiliriz. Müellif, her ne kadar bu kelimelerle ilgili *Keşşâf* ve *Minhâc*'ta kavramsal bir analiz yapmasa da *Esâsü'l-Beleğâ* adlı eserinde nebî ve resûl kelimelerine değinir, sözlük anlamlarını açıklar; ancak ıstılahî anlamları hakkında bir bilgi vermez.³⁰ Müellifin, "nebî ve resûl arasında farkın olduğunu" belirtip Mu'tezile'nin

²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/428; *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/218-219.

²⁶ Cürcanî, *Ta'rifât*, 111.

²⁷ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 16/326; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 18.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/562.

²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/194; 4/562.

³⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-Beleğâ*, thk. Muhammed Bâsil, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), "r-s-l" 1/353 "n-b-e" 2/239.

genel düşüncesinin aksine bir tercihte bulunmasının, nebî ve resûl kelimelerinin sözlük anlamlarının farklı olduğunu ifade etmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Nübüvvetin Temel Konuları

Nübüvvetin İmkânı

Nübüvvetin imkânı, Allah'ın kullarına emir ve yasaklarını bildirmek için peygamber göndermesinin mümkün veya vacip olmasıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın kullarına peygamber göndermesinde aklî bir engelin bulunup bulunmadığını, şayet aklî bir engel yoksa söz konusu imkânın gerçekleşip gerçekleşmediğini ifade etmektedir.³¹

Kelâmcılar aklî imkân açısından nübüvvet kurumunun önünde herhangi bir engelin olmadığı konusunda ittifak halindedirler.³² Onlar, nübüvvetin hem ilahî hem de beşerî açıdan mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü Allah, mürîd ve mütekellimdir; bu sıfatlarını peygamberler aracılığıyla tecelli ettirir ve emir ve yasaklarını bu sayede insanlığa bildirir. Nübüvvet beşerî açıdan da mümkündür. Çünkü bir insanın ruhî ve bedenî açıdan diğer insanlarla aynı durumda bulunması gerekmediğinden peygamberlerin farklı kabiliyet ve özelliklere sahip kılınmasının ve bu özellikleriyle metafizik âlemlerle irtibat kurup akıl ve duyarlılıkla üretilmeyen bilgileri almasının önünde herhangi bir engel yoktur.³³

Nübüvvetin ilahî açıdan imkânı mezhepler arasında tartışılan konulardandır. Eş'arî kelâmcılar bu konuyu Allah'ın zatını ve sıfatlarını esas alarak uluhiyet ekseninde açıklarken Mu'tezilî ve bir kısım Mâtürîdî kelâmcıları meseleyi aklın ve insanın birtakım zaaflarından hareketle insan eksenli bir zeminde ele almaya çalışmışlardır. Ancak konu, ele alı-

³¹ Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (2001), 217.

³² Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 60.

³³ Yavuz, "Nübüvvet", 33/282.

nış şekliyle ve kelâm ekolleri arasında tartışılan bir problem olması yönüyle dar kapsamlı bir konudur.³⁴

Mu'tezile kelâmcıları nübüvvet konusunu adalet prensibi açısından ele alıp değerlendirmişlerdir. Onlara göre, aslah prensibi gereği kullara yönelik birçok menfaati barındırdığından dolayı Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Çünkü Allah, kulların dünya ve ahiret saadetlerinin ancak peygamberlerin getireceği şeriatla mümkün olduğunu bilmektedir. Bundan dolayı Allah'a, peygamber göndermek suretiyle insana söz konusu bu şeriatı bildirmek gerekli olmaktadır.³⁵

Mâtûrîdî ve Eş'arî kelâmcıları her ne kadar peygamber gönderilmesinin aklen mümkün olduğunu kabul etmiş olsalar da açıklama tarzları birbirlerinden farklı olmuştur. Mâtûrîdîler peygamber göndermenin Allah'ın fiillerinden olduğunu belirtmiş, nübüvvetin imkânını Allah'ın Hâlik, Kâdir ve Mâlikü'l-Mülk oluşuna bağlamışlardır. Zira Allah, yoktan var ettiği kâinat üzerinde mutlak tasarruf yetkisine sahiptir. O, dilediği şeyi emreder, dilediğini yasaklar. Bu emir ve yasakları dilediği şekilde insanlara bildirir; isterse bunları akılda yaratarak gerçekleştirir, isterse bir peygamber göndermek suretiyle gerçekleştirir. Bunların hiçbiri Allah için imkânsız veya zorunlu değildir. O halde geriye tek seçenek olan peygamberlerin gönderilmesinin mümkün oluşu kalmaktadır.³⁶

Eş'arîler, Allah'ın peygamber göndermesinin vacip veya müstahil olmadığını, "peygamber göndermek" Allah'ın fiillerinden olduğundan mümkün kategorisinde olduğunu söylemişlerdir.³⁷ Onlar, Allah'ın peygamber göndermesini "lütuf prensibine" dayandırarak açıklamışlardır.³⁸ Buna göre Allah, fiillerinde fâil-i muhtar olduğundan dolayı onun için hiçbir zorunluluk söz konusu değildir. Peygamber göndermek onun fiil-

³⁴ Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", 218.

³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/420; *Muğni*, 15/20-21.

³⁶ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebziratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB yayınları, 2003), 2/7-11.

³⁷ İbn-i Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, nşr. Daniel Gımarêt, (Beyrut: 1987), 174.

³⁸ Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", 223.

lerinden biri olduğuna göre diğer fiillerinde olduğu gibi bu fiilinde de bir zorunluluk söz konusu değildir.³⁹

Salah-aslah konusunda Mu'tezile ile aynı düşünen Zemahşerî, peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğunu ifade etmektedir. Müellif, Hz. İsa (as)'dan sonra vahyin uzun süre kesilmesi ve ilahî bilginin yeryüzünden silinmesinden dolayı Hz. Peygamber (sas)'in gönderilmesinin "vacip" olduğunu söylemektedir.⁴⁰ Çünkü peygamberin gönderilmesinde kullar için birçok fayda bulunmaktadır.⁴¹ Bu ifadesiyle peygamberin gönderilmesini kulların maslahatı açısından ele alan müellif, Allah'a peygamber göndermeyi bir zorunluluk telakki etmektedir. Zira Allah, kulları için salah olanı ister. Nübüvvet kurumu olmadan bazı emir ve yasaklar bilinemeyeceğine göre Allah'ın kulların maslahatına binaen peygamber göndermesi vacip olmaktadır. Yine konuya hüsün-kubuh anlayışı ile yaklaşan Zemahşerî, Allah'ın peygamber veya kitap göndermeden bir topluluğu helâk etmesinin zulüm olacağını söylemektedir.⁴² Ayrıca müellif, Allah'ın insanlara zulmetmediğinden bahseden âyeti⁴³ açıklarken bunun, "peygamber gönderme ve kitap indirme gibi onların yararına olan hiçbir şeyi onlardan esirgemeyeceği" anlamına geldiğini söyler.⁴⁴ Bu ifadelerle göre Allah'ın peygamber göndermemesi ve peygamber göndermeden bir topluluğu helâk etmesi zulüm olacaktır. Allah'a hiçbir zaman zulüm atfedilemeyeceğine göre, geriye sadece Allah'ın peygamber göndermesi seçeneği kalmaktadır. Kulların maslahatı söz konusu olduğuna göre, bu seçenek artık vacip olmaktadır. Müellifin gerek salah-aslah gerekse hüsün-kubuh çerçevesinde yaptığı açıklamalardan peygamber gönderilmesinin Allah'a vacip olduğu şeklinde ifade edilen Mu'tezilî düşünceyi takip ettiği sonucuna ulaşmamız mümkündür.

³⁹ İbn-i Fûrek, *Mücerredü Makâlati'l-Eş'arî*, 174.

⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/70.

⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/724.

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/750.

⁴³ "Allah insanlara asla zulmetmez; asıl insanlar kendilerine zulmederler" (Yûnus 10/44).

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/284.

İslam düşünce tarihinde nübüvvetin imkânı hakkındaki tartışmalar daha çok Berâhime ve Sümeniyye gibi gruplarla olmuştur. Zira bu gruplar peygamberliğin aklın imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁵ Onlar, bu konudaki gerekçelerini aklî çıkarımlara dayandırmışlardır. Söz konusu gerekçeleri şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Peygamberler aklın gerektirdiği şeyleri getirirlerse aklın buna ihtiyacı yoktur. Çünkü aklın hasen gördüğü şey hasen; kabîh gördüğü şey ise kabîhtir. Bundan dolayı peygamber gönderilmesine gerek yoktur.

2. Peygamberler akla muhalif olan şeyleri getirirlerse, akıl bunları muhal görüp reddedeceğinden dolayı peygamberin gönderilmesi Allah açısından abes olur. Çünkü akıl, vahiy gibi bilgi vasıtalarından biridir. Bu bilgi vasıtaları birbiriyle çelişmezler. Dolayısıyla peygamber göndermenin herhangi bir faydası da olmaz.⁴⁶

806
OMÜİFD

Zemahşerî, Berâhime'nin zikrettiğimiz iki aklî çıkarımını ifade ettikten sonra onların "peygamber gönderilmesinin muhal oluşu" iddiasının, batıl bir düşünce olduğunu şu ifadeleri ile belirtir:

"Peygamberlerin getirdiği hususlar, hasen olup aynı zamanda akla da uygundur. Onların getirdiklerinin hasen olduğunu iki şekilde görmekteyiz. Bunlardan ilki, peygamberler, Allah'ın bilinmesi gibi aklın bilebileceği hususları getirmişlerdir. Peygamberler, gizli kalmayan böyle konularda Ehl-i 'Adl ve't-Tevhid âlimleri ve vaizlerin yaptığı gibi uyarıcı konumunda olmuşlardır. Peygamberlerin bu konudaki uyarı ve hatırlatmaları insanlar için bir lütuftur. Bunlardan ikincisi ise peygamberler, şeriatler gibi aklın bilemeyeceği hususları getirmişlerdir. Şeriatlerdeki menfaatler, akıl tarafından anlaşılrsa bu, şeriatlerin hasen olduğuna delil olur. Kulların, akılları ile bilemedikleri şeyleri Allah'ın bildiğine dair herhangi bir şüphe yoktur. Şayet onlar peygamber göndermedeki menfaati bilselerdi akılları onun sıhhatine şahitlik edeceklerdi. Bu, tıpkı doktor bir kim-

⁴⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*, 103.

⁴⁶ Zemahşerî, *Minhâc*, 67; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu't-Usûli't-Hamse*, 2/422; Muğnî, 15/109-110; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*, 104.

senin hastasının bilmediği ancak hastayı iyileştirecek ilacı bilmesi gibidir. Hasta ilacın faydasını gördüğünde bunu itiraf edip onu reddetmekten vazgeçecektir.”⁴⁷

Zemahşerî, bu ifadeleri ile nübüvveti inkâr edenlere aklî cevaplar vermekte ve peygamber gönderilmesinin faydasız ve abes olması şeklindeki iddialarının geçerli olmadığını ifade etmektedir. Müellif ister aklın bildiği hususlar olsun ister bilemeyeceği hususlar olsun peygamberlerin getirdiği şeylerin hasen olduğunu söylemektedir. Hatta şeriatler gibi aklın bilemeyeceği hususlara dikkat çekerek bu hususların ancak peygamberler tarafından bilineceğini belirtmektedir. Müellifin şeriatler hakkındaki bu yorumunu, aşağıda peygamber-şeriat başlığı altında tekrardan inceleyeceğiz.

Nübüvvetin Gerekliliği

Nübüvvetin gerekliği ile fert ve toplum açısından vahiy ve peygambere ihtiyacın olup olmadığı, ihtiyaç bulunuyorsa bunun hangi alanlarda olduğu kastedilmektedir.⁴⁸ Nübüvvetin gerekliği konusu ele alınırken beşerîyet ve ulûhiyet makamı açılarından gerekliği üzerinde durulmuştur.

Nübüvvet kurumu, beşerî açıdan gerekli bir kurumdur. Kur'ân'a bakıldığında insanın hem iyi vasıflarından hem de kötü vasıflarından bahsedildiğini görmekteyiz. Âyetler, insanoğlunun eşrefi mahlukât olduğundan bahsettiği gibi cahil, zalim⁴⁹, nankör⁵⁰, kendini yeterli sayarak azan⁵¹, aceleci⁵², cimri⁵³, ihtiras sahibi⁵⁴, zayıf ve âciz⁵⁵ gibi kötü vasıflara sahip bir varlık olduğundan da bahsetmektedir. Bu vasıflara sahip olan

⁴⁷ Zemahşerî, *Minhâc*, 67.

⁴⁸ Akçay, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, 218.

⁴⁹ el-Ahzâb 33/72.

⁵⁰ el-Âdiyât 100/6.

⁵¹ el-Alak 96/6-7.

⁵² el-Enbiyâ 21/73; el-İsrâ 17/11.

⁵³ el-Fecr 89/17-18; el-Adiyât 100/8.

⁵⁴ el-Fecr 89/19.

⁵⁵ en-Nisâ 4/28.

bir varlığın dünya ve ahiret saadetini temin edebilmesi için ilahî bir kılavuza muhtaç olduğu da aşikârdır. Nitekim peygamberlerin getirdiği öğretiler hep bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olmuş ve insanın bu kötü vasıflarını ıslah etmeyi hedeflemiştir. İnsanın bu kötü vasıflara sahip bir varlık olması beşerî açıdan peygamberliğin varlığını gerekli kılmaktadır.

Ulûhiyet makamı açısından ve “Allah’ın peygamberler gönderdiği” gerçeğini göz önünde bulundurup peygamberliğin gerekliliği konusuna bakıldığında ilmiyle her şeyi kuşatan, yarattıklarına sonsuz lütuf ve ih-sanda bulunan Allah’ın inanç ve amel yönlerinden insana doğruyu göstermemesi durumunda insanın tek başına bu doğruyu bulması imkânsız hale gelir. Nitekim bazı âyetlerde de ifade edildiği üzere Allah peygamberleri aracılığıyla doğru yolu göstermeseydi fert ve toplumların bu yolu bulmaları mümkün olmazdı.⁵⁶ Allah’ın Rahîm, Rahman, Adl, Ber, Hâdi, Hakîm, Kerîm, Nûr, Rezzâk, Reşîd, Raûf, Fettâh, Vehhâb gibi isimleri O’nun dünyada sorumluluk yüklediği ve ahirette hesaba çekeceği insana peygamber göndermesini mümkün kılmaktadır.⁵⁷

808
OMÜİFD

Zemahşerî’nin ulûhiyet makamı açısından peygamber göndermenin gerekli olduğuna dair değerlendirmesini nübüvvetin imkânı başlığında zikrettik. Nübüvvetin gerekliliğine beşerî açıdan da yaklaşan müellif, insanların dünyaya karşı zaaflarından yola çıkarak konuyu ele almaktadır. Zira insan, dünyaya çok fazla değer veren bir varlıktır. Peygamberler insanları bu hallerinden kurtarıp onlara ahiret nimetleri peşinde koşmayı tavsiye etmektedir. Bunu yaparken dünya ve dünyalığa saplananların değersizliğini göstermeye çalışmaktadırlar.⁵⁸

Müellif, insanların tek ümmet olduğunu, daha sonra aralarındaki ihtilaflar sebebiyle ayrıştıklarını ve Allah’ın peygamber göndermek suretiyle aralarındaki ihtilafları bitirip adaletle hükmettiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Bu ifadeleri ile müellif, sosyolojik olarak peygamberliğin gerekliliğine

⁵⁶ el-A’râf 7/43

⁵⁷ Yavuz, “Nübüvvet”, 33/282.

⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/388.

⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/682.

dikkat çekmektedir. Zira peygamberler, imanî açıdan insanın ihtiyaç duyduğu bilgileri getirmekle beraber sosyal hayatı düzenleyen kurallar manzumesini de beraberinde getirmişler ve toplumun problemlerini çözmeye çalışmışlardır.

Zemahşerî, nübüvvetin, insanların özür ve bahanelerini ortadan kaldırmak açısından da gerekli olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, Mekkeki müşriklerin Hz. Peygamber (sas) gönderilmeden önce “Kendilerine gelen peygamberleri yalanlamalarından ötürü Allah, Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin. Eğer bize de bir peygamber gönderilmiş olsaydı biz de hidayete ermiş bir topluluk olurduk.” dediklerini ifade etmektedir.⁶⁰ Yine başka bir yerde onların, kendilerine de bir kitap indirilmiş olsaydı ibadeti yalnızca Allah’a has kılacaklarını, Yahudi ve Hristiyanların yaptığı gibi kitaplarını inkâr etmeyeceklerini ve kitaba muhalefet etmeyeceklerini söylediklerini belirtmektedir.⁶¹ Mekkeki müşrikler bu ifadeleri ile iman etmemelerine gerekçe olarak kendilerine peygamber gönderilmediğini öne sürmektedirler. Ancak Allah, onlara peygamber ve kitap göndermekle onların aleyhine bir hüccet ikame etmiş ve onları itaate mecbur bırakmıştır.⁶² Müellife göre böylece onların artık arkasına sığınacakları bir bahaneleri kalmamış olmaktadır.

Müellif, peygamberlerin dünya hayatında insanlara dini konulara ilişkin hususları açık ve net bir şekilde anlattığını ve onlara yükümlülük hallerini açıklayarak onları gafletten uyandırıp gözleme dayalı tefekküre sevk ettiğini belirtmektedir. Bu yönüyle peygamberlerin gönderilmesiyle insanların ahirette; “Bize bir elçi gönderseydin de bizi gaflet uykusundan uyandırsaydı, dikkat etmemiz gereken hususlara dikkat çekseydi” şeklindeki bir mazeretlerinin kabul edilmeyeceğini söylemektedir.⁶³

⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/568.

⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/780.

⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/556.

⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/338; 2/404.

Müellife göre peygamberler, insanları, aklî deliller üzerinde nazar edip onlardan sonuç çıkarmaya teşvik etmektedir.⁶⁴ Taklit ehli olan kalabalıklar ise heva ve heveslerine uymakta ve kanıtlar üzerinde derinlemesine düşünmekten kaçınmaktadırlar. Böyle kimseler taklitten vazgeçmemeleri durumunda helâk ve perişanlığa düçâr olurlar.⁶⁵ Peygamberler böyle kimselere dini konulara ilişkin hususları açıklayarak, ilahî kanunları öğreterek Ehl-i 'Adl ve't-Tevhîd âlimleri gibi insanları gafletten uyandırmakta ve gözleme dayalı tefekküre sevk etmektedirler.⁶⁶

Netice olarak insanın psiko-sosyal zaafı göz önünde bulundurulduğunda ilahî vahyin yol göstericiliğine muhtaç olduğu aşikârdır. Konuyu hem ilahî hem de beşerî açıdan değerlendiren Zemahşerî, hem insanların Allah'a karşı öne sürecekleri bir bahanelerinin olmaması için hem de doğru ve tutarlı bir hayat formu için nübüvvet kurumunun gerekliliğini delilleriyle ortaya koymaktadır.

810

OMÜİFD

Nübüvvetin İspatı

Peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin gerçekten peygamber olup olmadıkları sorusu gönderildikleri toplumların ilk tepkileri dikkate alındığında zihinlere takılan sorulardan birisini oluşturmaktadır. Üstelik tarihi süreçte peygamber olmadıkları halde kendilerini peygamber olarak tanıtan kimselerin varlığına tanık olmamız böyle bir sorunun sorulmasını da gerekli kılmaktadır. O halde burada hak olan peygamberi yalancı olan mütenebbîden ayıran kriterlerin ne olduğunu sormamız gerekecektir. Bu soruya verilen cevap ile peygamberin gerçekte hak olup olmadığı tespit edilecektir.

İslam bilginleri bu soru karşısında hak olan peygamberi sahte olanlardan ayırt etmek için bazı hususlara değinmiş ve başta kelâm disiplini olmak üzere felsefe, hadis ve tasavvuf gibi diğer ilimler bu konuda bazı

⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/948.

⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/280.

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/338.

deliller ortaya koymuşlardır. Hiç şüphesiz bunların en önemlisi ve en çok üzerinde durulanı “mucize” olmuştur.⁶⁷

Mucize Kavramı

Mucize kelimesi “a-c-z” fiilinden türemiş olup i’câz mastarının ism-i fâilidir. Sözlükte “bir şeye güç yetirememek, engel olmak, başkasını âciz bırakmak” anlamındadır.⁶⁸ Kelimenin sonunda bulunan “te” harfi müenneslik anlamında değil, mübalağa ifade etmek için gelmiştir.⁶⁹ Bu şekilde kullanılmasının nedeni, gönderilen peygamberlerin ve gösterdikleri mucizelerin çok olmasından dolayıdır.⁷⁰

Mucize, ıstilahî olarak kelâm bilginleri tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Yapılan bu tarifler arasında her ne kadar küçük nüanslar bulunsa da tarifler birbirlerine benzemektedirler. Bu tariflerden birkaç tanesini şu şekilde ifade edebiliriz:

Sâbûnî’nin belirttiğine göre kelâm âlimleri mucizeyi, “münkirlere meydan okunduğu sırada nübüvvet iddia eden zatın elinde tabiatta süregelen düzene aykırı olarak, benzerini getirmekten münkirleri âciz bırakacak şekilde meydana gelen fiil” şeklinde tarif ederler.⁷¹ Cürcânî ise “hayra ve saadete vesile olması” kaydını düşerek mucizeyi “peygamberlik iddiası esnasında, Allah’ın resûlü olduğunu iddia eden zatın, kendisiyle sıdkını ispat etmesi kastedilen, hayra ve saadete vesile olan hârikulâde bir iş” şeklinde tanımlar.⁷² İbn-i Kemal, mucizenin men’î boyutunu göz önünde bulundurarak mucizeyi “peygamberlik iddia eden şahsın elinde, alışılmış olanı menetme veya alışılmış olmayan bir şeyi getirmek suretiyle inkâr edenleri, karşı koymaktan acze düşürecek tarzda ortaya çıkan bir

⁶⁷ Halil İbrahim Bulut, *Kur’ân Işığında Mucize ve Peygamber*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 13.

⁶⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, “a-c-z” 1/215-216; İbni Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “a-c-z” 5/369.

⁶⁹ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlu’d-Dîn*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 105.

⁷⁰ Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1968), 170.

⁷¹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlu’d-Dîn*, 105

⁷² Cürcânî, *Ta’rifât*, 215.

iş" şeklinde tanımlamaktadır.⁷³ Neseî'nin mucize tarifine baktığımız zaman onun tehadî şartıyla birlikte, birazdan da değineceğimiz üzere Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi, dâr-ı teklifte meydana gelme kaydını düştüğünü görmekteyiz.⁷⁴

Zemahşerî, mucize tanımını, nübüvvet tarifinin içerisinde yapmaktadır. Müellif, mucizeyi "Allah'ın fiili olup kimsenin gerçekleştirmeye güç yetiremediği ve peygamberin sıdkına delil olan hârikulâde fiil" şeklinde tanımlamaktadır. Devamında mucizenin dâr-ı teklifte meydana gelmesi kaydını düşmektedir.⁷⁵ Kanaatimizce Neseî'de de görüleceği üzere müellifin mucize tanımını yaparken dâr-ı teklifte meydana gelme kaydını düşmesi ayırıcı bir özellik olarak görünmemektedir. Zira peygamberler, teklif söz konusu olduğu zamanlarda insanlara gönderilirler. Teklif söz konusu olmadığında peygamberlerin gönderilmesine de ihtiyaç bulunmaz.

812

OMÜİFD

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle mucizenin alışlagelmiş olan fiillerden farklı tarzda vuku bulması gereken olaylar olması gerektiğini anlamaktayız. Bundan dolayı bilginler, mutad olan fiil ile mucizenin farkını anlayabilmemiz için mucizenin bazı şartları taşıması gerektiğini ifade etmişlerdir. Böylece nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin sözcülemi, "peygamberliğimin delili, oturduğum yerden ayağa kalkmamdır" şeklindeki mutad bir fiilin, onun peygamber olmasına delil niteliği taşıyamayacağını anlamış oluruz. Şimdi mucize için belirtilen şartları görmeye çalışalım.

Mucizenin Şartları

Akâid ve kelâm literatürüne bakıldığında peygamberlik iddiasında bulunan zatın iddiasının doğruluğuna delalet etsin diye gösterdiği mucizenin taşıması gereken bazı şartların olması gerektiği ileri sürülmüştür. Aksi

⁷³ Halil İbrahim Bulut, "Kemal Paşazâde ve fi Hakikati'l-Mu'cize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, 2002, 194-196.

⁷⁴ Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde*, çev. Temel Yeşilyurt, (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 50.

⁷⁵ Zemahşerî, *Minhâc*, 65-66.

takdirde peygamberlik iddiasında bulunan herkes, ortaya çıkan her hâri-kulâde olayın kendisini tasdik etmek için meydana geldiğini iddia edebilir. Böyle bir durumda iddia sahiplerinin gerçekten peygamber olup olmadıklarının tespiti güçleşir.⁷⁶ Yine peygamber olmayan bazı kimselerin keramet, istidrac, ihanet gibi olağanüstü olaylarından bahsedilmektedir. Mucizeyi bu fiillerden farklı kılan niteliklerin ne olduğunu yine mucizelerde bulunması gereken şartlardan anlamaktayız. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, mucizenin ıstilahî manalarının farklılığından da anlaşılacağı üzere bilginler, şartların ne olacağı konusunda ittifak halinde değildir.⁷⁷

Zemahşerî, eserlerinde bu konuyu müstakil bir başlık olarak ele almaz, ancak gerek tefsirinde gerekse de *Minhâc* adlı eserinde yeri geldikçe mucizenin bazı şartları taşıması gerektiğinden söz eder. Müellifin dağınık bir şekilde işlemiş olduğu bu konuyu derli toplu şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

1. Müellifin en çok üzerinde durduğu şart, mucizenin, Allah'ın fiili oluşudur. Peygamberin mucizesi şeklindeki tabir mecazî olup bu tabirin kullanılması mucizenin peygamberin elinde zuhur etmesi sebebiyledir. Müellif, peygamberlerin elinde zuhur eden mucizelerin hepsinin Allah'ın fiili olduğunu, Allah'ın dilediği şeyi, dilediği zamanda yarattığını ifade eder. Dolayısıyla Allah'ın fiili olan mucizeleri, doğrudan bir peygamberin irade ve kudretine izafe etmek caiz değildir.⁷⁸

Mucize, Allah'ın fiili olduğuna göre mucizeyi inkâr edenler, aslında Allah'ı inkâr etmiş olmaktadır.⁷⁹ Yine mucizeyle desteklenmiş peygamberi ayıplamak aynı zamanda imanı ayıplamak anlamına gelmektedir.⁸⁰ Çünkü inkâr edilen ve ayıplanan şeyler Allah'ın fiilleridir.

⁷⁶ Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, 43.

⁷⁷ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), s. 33.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/400; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/430; Muğni, 16/200-201.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/630.

⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/940.

Zemahşerî, peygamberden olur olmaz mucizeler isteyen müşriklerin bunu sırf inat olsun diye yaptıklarını ifade ederek mucize indirmeye Allah'tan başkasının kadir olmadığını ve Allah'ın mucizeyi belirli bir hikmete binaen indirdiğini belirterek müşrikleri eleştirmektedir.⁸¹ Müellif, bu açıklamasında, mucize ile Allah'ın hikmeti arasında doğrudan bir ilişki olduğunu, mucizenin hikmetin gerektirdiği zamanda ve biçimde peygambere verildiğini belirtmektedir.

2: Mucize, olağanüstü tarzda zuhur eden bir fiildir. Yani mucize, yeryüzünde cereyan eden kanunların hilafına gerçekleşir. Mucize, öğrenilerek ortaya konulacak bir fiil değildir. Böylece onun ilahî kudretin bir ürünü olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu özellikleri ile mucize sihir, göz boyama vb. olaylardan tamamen farklı bir özelliğe sahip ve bunlardan üstün bir fiil olmaktadır.⁸²

3: Mucize olan fiilde meydan okuma (tehaddî) söz konusudur. Yani mucizenin kendisine gösterildiği kimseler söz konusu o mucizenin bir benzerini getirmeleri teklif edilir. Getirmedikleri takdirde bu fiilin Allah'ın elçisini tasdik etmek için vuku bulmuş bir fiil olduğu anlaşılır.⁸³

4: Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde zuhur eder ve nübüvvet iddiasında bulunduğu zamanda ortaya konulan hârikulâde fiildir.⁸⁴ Nübüvvet iddiasından önce ortaya konulan fiiller mucize kapsamında değerlendirilemez. Sözelimi nübüvvet iddiasında bulunan zat "benim peygamber olduğumun delili geçen sene ölmüş şu kişinin dirilmesi olayıdır. Bu olay, benim Allah'ın size gönderdiği peygamber olduğu konusunda doğru söylediğimi gösterir" derse, bu onun peygamberliğine delalet etmez. Çünkü bu olay nübüvvet iddiasının bulunmadığı bir zamanda gerçekleşmiştir. Ancak iddia sahibi "benim peygamber olduğumun delili ölen şu adamın şimdi dirilmesidir" derse ve adam o anda dirilirse; bu, onun peygamber olduğunun delili olur.

⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/636; 2/726.

⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/322; 4/326; 4/280; 1/954; *Minhâc*, 65-66.

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/48; 1/130; 1/358; 4/850.

⁸⁴ Zemahşerî, *Minhâc*, 65-66.

5: Mucize, teklif zamanında peygamberin elinde zuhur eder. Çünkü olağan şeyler, teklif zamanı olmadığına zaten bozulacaktır. Bu da Kur'ân'da ve hadislerde belirtilen kıyamet alametlerinin çıkacağı zamandır. Böyle bir durumda peygamberlerin tasdik edilmesi söz konusu değildir.⁸⁵ Çünkü imtihan söz konusu olmadığı için peygamberin gönderilmesine ihtiyaç da yoktur. Kanaatimizce burada ifade edilen "teklif zamanı" kaydıyla müellif şunu kastetmektedir: Teklif olmadığı için peygamber gönderilmesine ihtiyaç kalmamaktadır. Dolayısıyla biri, haber verilen kıyamet alametleri gerçekleştikten sonra peygamberlik iddiasında bulunacak olursa ve doğru söylediğine dair de o anda gerçekleşen olayları delil gösterirse, bu onun doğru söylediğine delalet etmez. Çünkü o andan sonra peygamberin gönderilmesine gerek kalmamıştır ve gerçekleşen olaylar da kıyametin alametleridir.

Mucizenin Nübüvvete Delaleti

Kelâmcılar bir peygamberin nübüvvetini ispat etmesi için şüphe taşımayan kesin bir delil getirmeleri konusunda ittifak halindedirler. Yine kelâmcılar arasında mucizenin peygamberliğinin en önemli delili olduğu konusunda da herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.⁸⁶ Zemahşerî de aynı şekilde mucizenin, peygamberlik için en önemli delil olduğunu düşünmektedir.⁸⁷ Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin, iddiasını doğrulayacak bir mucizesinin olması zorunludur. Aksi takdirde iddiası geçerli olmaz, yalancı konumuna düşer.⁸⁸

Müellife göre Allah mucize ile elçisinin peygamber olduğunu doğrulamaktadır. Mucizedeki yegane amaç da risalet iddiasında bulunan bir şahsın sıdkına delil olmasıdır. Bu da hikmet sahibi Allah'ın elçisini tasdik etmesiyle mümkün olmaktadır. Hikmet sahibi olan birisinin, kabîh olaca-

⁸⁵ Zemahşerî, *Minhâc*, 66-67.

⁸⁶ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 178.

⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/308.

⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/902

ğından dolayı yalancıyı doğrulaması düşünülemez.⁸⁹ Bundan dolayı mucizeyle desteklenmiş kimsenin peygamber olduğu anlaşılmış olur.

Zemahşerî, mucize ile nübüvvetin tasdiki arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

“Allah, yeryüzünde cârî olan âdetini teklif zamanlarının herhangi bir anında değil, nübüvvet iddiası esnasında bozmaktadır. Allah’ın olağan şeyi bozması, nübüvvet iddiası sebebiyledir ve peygamberin nübüvvet iddiasını doğrulamak içindir. Bundan dolayıdır ki Firavun, Hz. Musa (as)’ya “eğer doğru söyleyenlerdensen açık delilini göster” dediğinde Allah, Hz. Musa (as)’nın doğru söylediğini ortaya koymuştur. Yine peygamber ne zaman Allah’a “Ya Rabbi! Eğer peygambersem şunu şunu yap” demişse Allah peygamberin istediklerini yapmıştır. Bu durum tıpkı şu örneğe benzemektedir: Bir vezir kendi padişahına “ben senin elçinsem bunun nişanesi olarak kılıcını bana vererek beni doğrula” derse; padişah-ta bunu yapsa, bu durumda padişahın yaptığı fiil vezirin tasdiki yerine geçer. Aynı şekilde Allah’ın mucizeyi yaratması peygamberinin tasdiki anlamına gelmektedir.”⁹⁰

Zemahşerî’nin yaptığı açıklama ve vermiş olduğu örnekte de görüldüğü üzere mucize ile peygamberin doğru söylediği Allah tarafından tasdik edilmiş olur. Peygamberin doğru sözlü olduğu anlaşılınca bizzat gösterdiği ile haber verdiği arasında bir fark söz konusu olmaz.⁹¹ Yani peygamberin vahiy olarak Allah’tan almış olduğu bütün malumat da gösterdiği fiiller gibi doğrudur.

Mucizenin varlığı en nihayetinde Allah’ın varlığının delilidir. Yani aslında mucize ile peygamberin doğru söylediği ortaya çıkınca verdiği haber de doğrulanmış olmaktadır. Bütün peygamberlerin ilk ve en önemli görevi Allah’ın varlığı ve birliğini tebliğ etmektir. Böylece tebliğ olunan hususların da hak olduğu da ortaya konulmuş olmaktadır. Yine yukarıda

⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/936.

⁹⁰ Zemahşerî, *Minhâc*, 66.

⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/316.

işaret ettiğimiz üzere mucize, Allah'ın fiilidir. Aslında mucizeye iman eden Allah'a iman etmiş olmakta; mucizeyi inkâr eden de Allah'ı inkâr etmiş olmaktadır.⁹²

Mucize-Keramet İlişkisi

Bilinen tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde meydana gelen veya alışılmı-şın aksine gerçekleşen birçok olayın varlığı tarih boyunca toplumlar tara-fından nakledilmiştir. Ortak özellik olarak hârikulâde tarzda gerçekleşen bu fiiller, elinde zuhur eden kimselere göre farklı şekilde isimlendirilmiş-tir. Örneğin sıradan bir müminin elinde zuhur eden hârikulâde olaya maunet denilirken, aynı olay kâfir veya fâsık kimsenin elinde zuhur etti-ğinde buna istidrac veya ihanet adı verilmiştir⁹³

Bu hârikulâde fiillerin mucizeden sonra en meşhuru keramettir. Ke-ramet tabiri sözlükte "şeref, itibar ve cömertlik" gibi anlamlara gelir.⁹⁴ Terim olarak ise "herhangi bir meydan okuma ve nübüvvet iddiasına 817 bağlı olmaksızın Allah tarafından veli olan kimsenin elinde zuhur eden OMÜİFD hârikulâde bir olay" şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁵

Ehl-i Sünnet bilginleri genel olarak kerametın aklen mümkün, nak-len sabit olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁶ Keramete, Hz. Süleyman (as) dö-neminde Belkis'in tahtının göz açıp kapanana kadar getirilmesi⁹⁷, Hz. Meryem'e Rabbinden sofranın inmesi⁹⁸, Ashâb-ı Kehf hakkında anlatılanlar⁹⁹ örnek olarak gösterilmektedir.¹⁰⁰

Mu'tezilî düşünceye bakıldığında genel olarak keramet düşüncesini-inkâr edildiği görülmektedir. Mu'tezile, kerametın olmadığını söyler-

⁹² Zemahşeri, *Keşşâf*, 2/630; 2/940.

⁹³ Halil İbrahim Bulut, "Harikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize ile ilişkisi" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, 329-330.

⁹⁴ Süleyman Uludağ, "Keramet", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2002), 25/265.

⁹⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, 187.

⁹⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*, 116.

⁹⁷ en-Neml 27/39-40.

⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/37.

⁹⁹ el-Kehf, 18/22-26.

¹⁰⁰ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, 62.

ken aslında bir endişeyi ortadan kaldırmak istemektedir. Çünkü Allah, hârikulâde olan fiili peygamberliğe delil olması için yaratır. Eğer bu tip hârikulâde fiiller peygamber dışında birisi için de söz konusu ise mucizenin peygamberliğe olan delaleti iptal olur. Bu durumda peygamberle elinde hârikulâde fiil zuhur eden kimse arasında ayırım yapmak imkânsız hale gelir. Yani keramet ile mucize karışmış olur ve hangisinin peygamberliğin ispatına ait bir fiil olduğu anlaşılmaz.¹⁰¹

Mu'tezilî bilginler, yukarıda bahsi geçen keramet ile ilgili Kur'ân'da zikredilen örnekleri o devirde yaşayan peygamberlerin kendi mucizeleri şeklinde değerlendirerek bu konuda oluşabilecek soruların önüne geçmeye çalışmışlardır.¹⁰² Ancak bu görüş bazı problemler barındırmaktadır. Çünkü bu görüş kabul edilse bile Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı dönemde bir peygamberin varlığı hakkında bilginimizin bulunmaması, yine kendilerinin peygamber olmamaları hârikulâde olan bu olayın mucize olarak telakki edilmesini engellemektedir. Bundan dolayı Mu'tezile'nin bu görüşü eleştirilmiştir.¹⁰³

818
OMÜİFD

Zemahşerî, tıpkı Mu'tezile gibi keramet düşüncesinin batıl olduğunu ifade etmektedir. Gereğe olarak ise o da mezhebinin ifade ettiği gibi veli ve peygamberin birbirine karışacağı endişesini öne sürmektedir. Müellif, gaybı Allah'ın yalnızca peygamberlerine bildirdiğini, peygamber dışında birinin gaybı bildiğini iddia etmesinin kehanet ve münecimlik olduğunu belirtmektedir. Bu da keramet düşüncesinin batıl olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁴

Kur'ân'da geçip keramet olduğu ifade edilen bazı hârikulâde olaylar hakkında müellif, bu olayların o dönemde yaşayan peygamberin mucizeleri olduğunu belirtir. Örneğin Hz. Meryem hakkında anlatılanların ya Hz. Zekeriyya (as)'nın mucizesi ya da Hz. İsa (as)'nın nübüvvetine bir

¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 15/229.

¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 15/212; Bulut, "Harikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize ile ilişkisi", 339.

¹⁰³ Bulut, "Harikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize ile ilişkisi", 339; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, 66.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/978.

hazırlık olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Yine Ashâb-ı Kehf'in uykudan uyanmasını dirilişe benzeterek bu olayın mucize olduğunu söyler.¹⁰⁶ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ashâb-ı Kehf arasında peygamberin olmadığı bilinen bir husustur. Müellifin bu ifadesini, mucizenin tanımını dikkate aldığımızda bazı problemler barındırdığını görürüz.

Nübüvvetin Vehbîliği

Peygamberliğin nasıl ve hangi yolla elde edildiği meselesi düşünce tarihinde nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği başlığı altında incelenmiştir. Bu bağlamda “peygamberlik çalışarak mı elde edilir?” yoksa “Allah’ın dilettiği birisini seçmesiyle mi gerçekleşir?” soruları bu konunun en temel soruları olmuştur.

Peygamberliğin vehbî oluşu, nübüvvetin çaba ve gayretle elde edilemeyeceği; Allah’ın kullarından peygamber olarak birini seçmesi anlamına gelmektedir. Kesbî oluşu ise kulun niyet ve çabasına bağlı olarak peygamber olmaya layık konuma ulaşip bu makamı kazanması anlamındadır.

819

OMÜİFD

Zemahşerî, bazı âyetlerde geçen “rahmet” kelimesinin peygamberlik anlamında olduğunu söyler. Allah’ın peygamberliği kullarından istediğine tahsis ettiğini ifade ederek bunun kullara verilen muazzam bir lütuf ve nimetlerin en büyüğü olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Müellif, burada Allah’ın rahmetini dilediğine vermesini peygamberlik kurumunu dilediğine vermesi olarak anlayacağını söyleyerek nübüvvetin vehbî olduğunu belirtmektedir.

Müellif, Hz. Peygamber (sas)’in nübüvvetini; “Peygamberler, devamlı olarak bizden çıktıkları için peygamberliğe biz daha layığız.” iddiasında bulunan Ehl-i Kitab’ı, hem peygamberliği bir gruba tahsis ettikleri için hem de Hz. Peygamber (sas) geldikten sonra ona inanacaklarına dair misaklarını, peygamber kendilerinden çıkmadığı gerekçesiyle yerine

¹⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/928.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/34.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/470; 4/94; 2/976.

getirmemeleri sebebiyle eleştirmektedir.¹⁰⁸ Onların bu şekildeki iddialarının Allah'a zulüm atfetmek olacağını belirterek onların bazı peygamberlerin nübüvvetini reddedişlerinin sebebi olarak haset, liderlik istekleri ve dünya menfaatleri gibi değersiz şeyler olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹

Peygamberliğin Beşeriyeti ve Kadının Peygamberliği

Peygamberliğin beşeriyeti ile peygamberlerin insan türünden olmaları kastedilir. Kur'ân'a bakıldığında müşriklerin peygambere inanmama sebepleri arasında peygamberlerin insan olmaları yer almaktadır. Bir âyette müşriklerin *"Beşerden biri mi bizi doğru yola ileteceymiş"*¹¹⁰ şeklinde itirazlarına yer verilmekte, başka bir âyette ise Hz. Peygamber (sas) hakkında *"Bu nasıl bir Peygamber! Bizim gibi yemek yiyor, çarşıda dolaşıyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi?"*¹¹¹ şeklindeki bir itirazın yapıldığını görmekteyiz.

820 Müşrikler, her ne kadar insan türünden bir peygamber gönderilmesini inkâr etseler bile Kur'ân, peygamberlerin beşer türünden gönderilmesini ilahî bir lütuf ve ihsan olarak değerlendirir.¹¹² Yine Kur'ân peygamberleri inkâr etme gerekçesi olarak onların beşer oluşlarını ileri sürülenlere *"De ki: "Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik."*¹¹³ şeklinde cevap verir.

Zemahşerî, bu konuya öncelikle peygamberlerin, kendilerine gönderilen mükelleflerle aynı cinsten olmasının bazı hikmetlerinden bahsederek başlamaktadır. Bu faydalardan biri, bir cinsin hemcinsine karşı ünsiyet ve ülfet kurmasının, hemcinsinden olmayana nispeten daha fazla olmasıdır.¹¹⁴ Müşriklerin iddia ettiği gibi peygamber beşerden değil de melekten olmuş olsaydı tabiatları birbirinden farklı olduğu için güzel

¹⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/986; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, 912.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/896.

¹¹⁰ et-Teğâbün 64/7.

¹¹¹ el-Furkân 25/7.

¹¹² Âl-i İmrân 3/164.

¹¹³ el-İsrâ, 17/95.

¹¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/748.

örnek olmayacaklardı.¹¹⁵ Başka bir hikmet ise peygamber olanın hemcinslerinin sıkıntılarını bilmesi ve onların halinden anlamasıdır.¹¹⁶ Zira Hz. Peygamber (sas), müşriklerin iman etmeleri için son gücüne kadar onları davet etmiş ve onların iman etmemesinden dolayı çokça üzülmüştür. Müellif, bu duruma işaret ederek Hz. Peygamber (sas)'in Kureyşli müşriklerle aynı nesep ve aynı cinsten olmasının bir sonucu olarak "onların zor duruma düşmeleri, sıkıntı yaşamaları ona zor ve ağır geldiğini, sonlarının kötü olacağından ve azaba düşeceklerinden dolayı endişe ettiğini" ifade etmektedir.¹¹⁷

Zemahşerî, müşriklerin beşerden peygamberin gönderilmesine şaşkınlıklarını ve iman etmeme gerekçesi olarak bu hususu öne sürmelerini şu şekilde eleştirmektedir: "Şu sapkınların durumu ne kadar acayıptır. Hem bir beşerin peygamber olmasına rıza göstermezler hem de bir taşın ilah olmasını içlerine sindirirler. Halbuki dikkat edersen peygamberler insanların en akli başında olanları ve en hikmetli konuşanlarıdır."¹¹⁸ Bu ifadeleriyle müellif, müşriklerin akıllarını kullanmadıklarını ve ne kadar büyük bir yanlış içinde bulduklarının farkına varamadıklarını belirtmektedir.

Müşriklerin peygamberlerin insanlar arasında gönderilmesi konusundaki itirazları bir kenara bırakılırsa kelmacılar arasında peygamberliğin beşareti konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını söyleyebiliriz. Ancak kelmacılar arasında peygamberin cinsiyeti bir başka ifadeyle kadından peygamberlerin olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Eş'ariler kadından peygamber geldiğini ifade ederken Mâtûrîdîler sosyolojik, fizyolojik ve psikolojik bazı sebeplerden dolayı kadından peygamberlerin gönderilmediğini ifade etmektedirler.

¹¹⁵ Bahçeci, *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*, 86.

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/222.

¹¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/222.

¹¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/612.

Zemahşerî, “Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz kişilerden (rical) başkasını peygamber olarak göndermedik...”¹¹⁹ âyetini kadınlardan peygamber gönderilmediğine delil saymaktadır. O, bu âyetin tefsirinde İbn-i Abbas (ra)’ın “Bu âyette peygamberler arasında kadın yoktur manası kastedilmiştir.” dediğini rivayet ederek bunu kadından peygamber gönderilmediğine delil göstermektedir. Yine bir şairin, peygamberlik iddiasında bulunan Secah binti Münzir adındaki kadını eleştirmek için söylediği “Allah’ın peygamberleri daima erkek olmuştur” beytini rivayet ederek peygamberlerin erkek olduğunu belirtmektedir.¹²⁰

Müellife göre Hz. Musa (as)’nın annesine vahyedilmesi ya dönemindeki bir peygamberin kendisine vahyi bildirmesi veya bir meleğin kendisine vahyi getirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak burada gönderilen vahiy nübüvvet vahiy şeklinde değildir. Bu vahiy, ya Hz. Meryem’e indirilen vahiy gibidir veya “*Rabbin bal arısına vahyetti*”¹²¹ ifadesinde belirtilen ilham etme şeklinde verilmiş olan vahiy gibidir.¹²² Müellifin bu ifadelerinden Hz. Meryem’e ve Hz. Musa (as)’nın annesine gönderilen vahyin peygambere gönderilen vahiyden farklı olduğunu ve onları peygamber kabul etmediği sonucuna ulaşabiliriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî her ne kadar kadından peygamber gönderilmediğini ifade etmiş olsa da bunun sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik gerekçeleri hakkında bir şey belirtmemektedir.

Peygamberlerin Üstünlüğü

Zemahşerî’ye göre beşer olmaları açısından peygamberler ile diğer insanlar arasında herhangi bir fark yoksa da Allah’ın nübüvvet makamına layık görüp ihlanda bulunduğu peygamber, diğer insanlardan üstündür.¹²³ Çünkü o, nimetlerin en büyüğüne layık görülmüştür.¹²⁴

¹¹⁹ Yûsuf 12/109.

¹²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/708.

¹²¹ en-Nahl 16/68.

¹²² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/294.

¹²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/802.

¹²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/976.

Peygamberlerin diğer insanlardan üstün olduğunu ifade eden müellif, peygamberlerin kendi aralarında fazilet bakımından birbirlerinden üstün olduğunu da ifade etmektedir. Peygamberlerin birbirinden üstün olma kriterini her ne kadar net bir şekilde göremesek de üstünlük kriterlerinden birinin göstermiş olduğu mucizeler olduğu sonucuna varabiliriz. Zira müellif, Hz. Peygamber (sas)'e diğer hiçbir peygambere verilmediği kadar çok sayıda mucize verildiğinden dolayı onun diğer bütün peygamberlerden üstün olduğunu söylemektedir.¹²⁵

Zemahşerî, "İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Onlardan Allah'ın kendilerine konuştuğu, derecelerle yükselttikleri vardır. Meryem oğlu İsa'ya açık deliller verdik, onu Rûhu'l-Kudüs'le destekledik."¹²⁶ âyetinde Hz. Peygamber (sas)'in isminin açık bir şekilde zikredilmeyip müphem bırakılmış olmasını onun faziletinin yüceltilmesine ve değerinin büyüklüğünün ifade edilmesine yönelik gayet açık bir vurgu olduğunu belirtmektedir. Bunun dilde kullanılan bir üslup olduğunu belirten müellif, Hutay'e'ye "En büyük Arap şairleri kimdir?" diye sorulduğunda iki ismi zikredip ardından "İstesem üçüncüyü de söylerim" şeklinde cevap verdiğini ifade etmektedir. Şairin bu ifadesi, kendi derecesini ve üstünlüğünü belirtmesidir. Eğer üçüncü olarak kendi ismini zikretmiş olsaydı kullanmış olduğu ifade kadar etkili olmazdı. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi âyette bazı peygamberlerin isminin geçip Hz. Peygamber (sas)'in ismen zikredilmemiş olması onun yüceliği ve üstünlüğünün tekit edilmesi içindir.¹²⁷

Melek-peygamber arasındaki üstünlük durumuna gelince Ehl-i Sünnet'in genel kabulü peygamberlerin meleklerden üstün olduğu yönündedir.¹²⁸ Buna karşın Mu'tezile meleklerin peygamberlerden üstün olduğu-

¹²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/790.

¹²⁶ el-Bakara 2/253.

¹²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/790.

¹²⁸ Ebu Yusr el-Pezdevi, *Usûlu'd-Dîn*, thk. H.P.Linss, (Kâhire: Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye), 1963, 199

nu iddia etmektedirler.¹²⁹ Zemahşerî de tıpkı Mu'tezile gibi meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu düşünmektedir. Nitekim o "Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık."¹³⁰ âyetinde üstün kılınan kimselerden istisna olanların melekler olduğunu belirtir ve âyetin "melekler dışındaki varlıklara üstün kıldık" anlamına geldiğini söylemektedir.¹³¹

Müellif, müşriklerin melekleri küçümsemek için onları kız olarak nitelendirdiklerinden bahsetmektedir. Daha sonra meleklerin Allah'ın yarattığı en üstün ve Allah'a en yakın varlıklar olduğunu ve onların bu şekildeki nitelendirmelerinden münezzehe olduğunu belirtmektedir.¹³² Yine müellif, Hristiyanları, Hz. İsa (as)'yı kulluktan mabudluğa çıkarmalarından dolayı eleştirdiğinde Cebrail, Mikail, İsrail ve onların tabakasından olan arşın etrafındaki meleklerin Hz. İsa (as)'dan daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadesinden sonra "Bu ifadeden nasıl olur da meleklerin Hz. İsa (as)'dan üstün olduğu anlamı çıkar?" sorusuna karşılık şu cevabın verileceğini söyler: "Meanî ilmi, bu anlam dışında bir anlamın verilmesini engeller. Şöyle ki: Bu ifade Hristiyanların görüşünü ve Hz. İsa (as)'yı kulluk derecesinin üstüne çıkarmadaki aşırılıklarını reddetmek için getirilmiştir. Dolayısıyla anlam şöyle olmaktadır: İsa (as) asla kendini kul olmaktan üstün görmez ve kul olmaktan çekinmez. Hatta en yüksek derecede bulunmaları ve yüksek makamdaki konumları cihetiyle melekler dahi kulluktan çekinmezler. Burada meleklerin özellikle zikredilmesi meleklerin üstün olduğuna delildir."¹³³

Netice olarak Zemahşerî, peygamberlerin normal insanlardan daha üstün olduğunu, peygamberlerin kendi aralarında fazilet bakımından üstünlüklerinin bulunduğunu ve bu üstünlük kriterinin de mucizenin

¹²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*, (Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, trs), 64.

¹³⁰ el-İsrâ, 17/70.

¹³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/1152.

¹³² Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/766-768.

¹³³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/346.

çokluğu ve büyüklüğü olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber (sas), en çok ve en büyük mucizelere sahip olduğu için en üstün peygamberdir. Melek-peygamber arasındaki üstünlüğe gelince müellif, meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğunu belirtmektedir.

Peygamber-Şeriat İlişkisi

Sözlükte “bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek” anlamlarındaki şer’ kökünden türeyen şeriat kelimesi “insanların ya da hayvanların su içtiği kaynak, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu, bu suya giden yollar” manalarına gelmektedir.¹³⁴ Terim olarak ise biri geniş diğeri dar olmak üzere iki tanımı yapılmaktadır. Geniş anlamda şeriatle “Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü” kastedilmektedir. Dar anlamda kullanıldığında ise şeriat tabiriyle “yalnız değişime konu olabilen hükümler, yani her peygambere ve onun tebliğ dönemine göre farklılaşabilen hükümler” kastedilir.¹³⁵

Yukarıda değindiğimiz üzere nebî-resûl arasında ayrımı kabul edenler, ayrım noktası olarak resûle şeriat verildiği nebînin de önceki resûlün şeriatını tebliğ etmekle mükellef olduğunu kabul etmektedirler. Zemahşerî de aynı şekilde ayrım noktası olarak şeriatı öne sürerek nebî-resûl arasında ayrımın olduğunu kabul edenler arasındadır.¹³⁶ Buna göre bazı peygamberlere yeni bir şeriat verilmediği sonucu çıkmaktadır. Nitekim müellif, bazı peygamberlerin şeriatleri farklı olsa bile bütün peygamberlerin usûlî’ d-dîn konusunda ortak paydada buluştuklarını ifade etmektedir.¹³⁷ Zemahşerî’nin bu düşüncesini dikkate aldığımızda onun bu yorumunun yukarıda verdiğimiz şeriatın dar anlamdaki tanımlamasına uygun düştüğünü görmekteyiz.

Müellif, şeriatlerin zamana göre değiştiğini belirtmektedir. Ona göre dini hükümler; durumlar ve dönemlerin değişmesiyle değişebilen masla-

¹³⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, “ş-r-e” 1/252.

¹³⁵ Talip Türcan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 38/571.

¹³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/562.

¹³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/724.

hat esaslı yasalardır. Her dönemin kendisine ait farz kılınan hükümleri vardır. Dolayısıyla kulların yararına olan hükümler onlara farz kılınıyordu.¹³⁸

Zemahşerî, “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı. Fakat kendilerini çağırdığın bu (din), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi.”¹³⁹ âyetinde geçen “din” kelimesiyle kastedilenin Hz. Nuh (as) ile Hz. Peygamber (sas)'in arasındaki peygamberlerin dini olduğunu söyler. Bu din, İslam dini olan Allah'ın birliği ve O'na itaat, peygamberlere, kitaplara, hesap gününe ve Müslüman kimsenin din adına bilmesi gereken her şeye iman etmektir. Zemahşerî'ye göre burada “din” ile kastedilen şey şeriatler değildir. Çünkü şeriatler ümmetlerin maslahatına göre değişmesinden dolayı birbirinden farklıdır. Bu ifadelerden sonra müellif, “Resûlüm! Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol, yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.”¹⁴⁰ âyetini delil getirerek âyette geçen şeriat ifadesinin din anlamında olmadığını belirtmektedir.¹⁴¹ Bu ifadeleri ile müellif, din ve şeriatın aynı anlama gelmediğini ifade etmekte ve düşüncesini âyetlerle delillendirmektedir.

Tevhidin şer'an değil aklen bilineceğini ifade eden Zemahşerî, ister peygamber olsun ister sıradan insanlar olsun herkese verilen akıl ve tabiata yerleştirilmiş deliller üzerinde tefekkür ve nazar edilmesiyle Allah'ın varlığının bilinebileceğini ifade etmektedir.¹⁴² Buna mukabil şeriatler yalnızca peygamberlere vahyedildikten sonra bilinebilir. Çünkü akıl, şeriatleri vahiy olmadan bilmeye kâdir değildir.¹⁴³

¹³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/772.

¹³⁹ Şûrâ 42/13.

¹⁴⁰ el-Mâide5/48.

¹⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/1168.

¹⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/356; 3/1080

¹⁴³ Zemahşerî, *Minhâc*, 67.

Peygamberin Sıfatları

Allah ile kulları arasında elçilik görevini ifâ etmeye çalışan peygamberlerin bu yüce görevi yapabilmeleri için diğer insanlardan farklı bazı özelliklerinin bulunması gerekir. Peygamberlerin sıfatları denilince genellikle onların bu görevi yapmak için sahip oldukları ahlakî vasıflar kastedilmektedir. Bu sıfatlar tebliğ, sıdk, emanet, fetanet ve ismet şeklinde sıralanmaktadır.¹⁴⁴

Zemahşerî her ne kadar eserlerinde belirttiğimiz şekilde bir tasnifte bulunmasa da yeri geldikçe bu sıfatlarla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Şimdi sırasıyla bu sıfatları ele almaya çalışalım:

1. Tebliğ: Peygamberlerin Allah'tan almış oldukları vahyi eksiksiz bir şekilde insanlara ulaştırmasına tebliğ denir. Kur'ân'ın muhtelif âyetlerinde peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahyi tebliğ etmekle mükellef oldukları ve bu görevi yerine getirmemeleri durumunda peygamberlik görevinin de yapmamış olacakları belirtilmektedir.¹⁴⁵

827

OMÜİFD

Zemahşerî, *“Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölüyor veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?”*¹⁴⁶ âyetinde peygamber gönderilmesinin amacı peygamberin elçilik ve tebliğ görevini yerine getirmesi olduğunu, onun sürekli insanların arasında bulunmasının, peygamberin görevleri arasında olmadığını belirtir.¹⁴⁷ Peygamberler, Allah'tan almış oldukları vahye kendilerinden hiçbir şey katmazlar ve bu vahyi eksiksiz bir şekilde tebliğ ederler. Zira vahyin bir kısmını tebliğ edip bir kısmını tebliğ etmemek peygamberlik görevini yerine getirmeme anlamına gelir.¹⁴⁸ Şayet tebliğ edilen hususlar konusunda muhataplar peygamberle alay edip, peygamberi hafife alacak olsa dahi ahirette aleyhlerine hüccet olsun diye peygamberler tebliğe devam ederler ve onların

¹⁴⁴ Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, (İstanbul, Risale Yayınları, 1991), 15-16.

¹⁴⁵ el-Mâide, 5/67.

¹⁴⁶ Âl-i İmrân 3/144.

¹⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/1086.

¹⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/500.

alay etmeleri ve hafife almalarına aldırılmazlar.¹⁴⁹ Bu durumda peygamberler üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş olurlar.¹⁵⁰

2. Fetânet: Peygamberlerin üstün zekaya sahip olmaları ve insanların en akıllıları olmaları anlamına gelmektedir.¹⁵¹ Zemahşerî, peygamberlerin aklî olarak insanların en olgunu olduklarını ve muhteşem bir erdeme sahip olduklarını belirtir.¹⁵² Bu yönüyle onlar, insanların en akıllıları sayılırlar¹⁵³ ve görevlerini yerine getirirken bu sıfatı en iyi şekilde kullanırlar.¹⁵⁴ Yine müellif, müşrikleri Hz. Peygamber (sas)'in Kureyş'in en akıllısı ve en hikmetli konuşanı olduğunu bilmelerine rağmen Hz. Peygamber (sas)'i deli olarak nitelemelerinden dolayı eleştirmektedir.¹⁵⁵

3. Emanet: Peygamberlerin hem tebliğ vazifesini yerine getirirken Allah'ın emir ve yasaklarını değiştirmeden, arttırıp-eksiltmeden insanlara ulaştırmaları hem de diğer bütün yönlerden güvenilir olmaları anlamına gelir.¹⁵⁶ Zemahşerî, Kureyş'in içinden bir peygamber seçilmesinin sebebini doğruluğunu, güvenilirliğini ve her halini gayet iyi bildikleri bir kimsenin söylediklerinin daha iyi anlaşılması ve toplum nazarında daha çok kabul görülmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁵⁷ Yine müellif, Hz. Peygamber (sas)'in emin olarak tanınması gibi diğer peygamberlerin de kendi toplumları tarafından emin kimseler olarak tanındığını belirtmektedir.¹⁵⁸

4. Sıdk: Peygamberlerin doğru sözlü olup yalan, iftira vb. sözlerden berî olması ve haber verdikleri şeylerin gerçeğe mutabık olması anlamındadır.¹⁵⁹ Zemahşerî, peygamberlerin doğruluk bakımından çok ileri bir

¹⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/370.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/1014.

¹⁵¹ Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç*, 19; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, 18.

¹⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/682.

¹⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/644.

¹⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/968.

¹⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/612.

¹⁵⁶ Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç*, 17; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, 18.

¹⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/874.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/974; 4/196.

¹⁵⁹ Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç*, 16; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, 18.

noktada olduğunu ifade etmekte, nübüvvet görevinin temelinde doğruluğun olduğunu belirtmektedir. Çünkü peygamberin gösterdiği mucizelerin inandırıcı olması ve tebliğ ettiği hususların insanlar üzerinde etki bırakması için peygamberin bu sıfatla muttasıf olması gerekir.¹⁶⁰

5: İsmet: İsmet kelimesi “عصم” (asame) fiilinin mastarı olup sözlükte “men etmek, korumak, tutmak, sığınmak, güvenmek” gibi manalara gelmektedir.¹⁶¹ Kur’ân’da bu kelime “korumak, kurtarmak” anlamında kullanılmıştır.¹⁶²

İstilahî olarak ismet; peygamberin günah işlemeye gücü yettiği halde günahlardan kaçınması şeklinde tarif edilmektedir.¹⁶³ İsmet sıfatı bağlamında peygamberlerin yalan söylemeyecekleri ve doğruluktan ayrılmayacakları konusunda icmâ olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁴ Fakat peygamberlerin nübüvvetten önce veya sonra, küçük veya büyük günah işleyebileceklerine dair farklı görüşler bulunmaktadır.

Harici mezhebinin bir fırkası olan Fudayliyye, peygamberlerden küfrün sadır olabileceğini savunmuşlardır.¹⁶⁵ Onların bu görüşte olmalarının sebebi günahların her türlüünü küfür kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁶ Kelâm bilginlerinin çoğu ise peygamberlerden nübüvvet görevinden önce de sonra da küfrün sadır olamayacağını ifade etmişlerdir.¹⁶⁷ Zemahşerî, Fudayliyye’nin bu iddiasına şiddetle karşı çıkar ve peygamberlerin asla küfür irtikab etmeyeceğini belirtir.¹⁶⁸

Küfür dışındaki günahlar konusunda Mâtûrîdî kelâmcılar, peygamberlerin ismetini kabul ederler. Ancak ismetin peygamberlerin iradelerini ortadan kaldırmadığını, peygamberleri günah işlemekten âciz bırakma-

¹⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/182.

¹⁶¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn "a-s-m"* 1/313; İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “a-s-m”, 12/403.

¹⁶² el-Mâide 5/67; Hûd 11/43; el-Mü’min 40/33.

¹⁶³ Cürcânî, *Ta’rifât*, 153.

¹⁶⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâtilerin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 459.

¹⁶⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*, 115.

¹⁶⁶ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019, 223.

¹⁶⁷ Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 223-224.

¹⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1340.

dıklarını düşünürler. Onlara göre peygamberlerin nübüvvetten önce küçük günahları işlemeleri caizken; nübüvvetten sonra küçük günahları işlemeleri caiz değildir. İşledikleri takdirde Allah'ın uyarısına maruz kalacakları muhakkaktır.¹⁶⁹

Eş'arî kelâmcılardan Cüveynî, peygamberlerin masum olmalarını naklen değil aklen bilindiğini ifade etmektedir. Çünkü peygamberlerin mucizenin medlulüne ters düşecek şeylerden korunması zorunludur. Ancak akıl burada küçük günahlar cinsinden bazı şeyleri reddetmez. Buna göre peygamberlerin büyük günah cinsinden olan günahlar hususunda masum olmaları icmâ ile zorunluysen küçük günahların bazıları konusunda masum olmaları zorunlu değildir.¹⁷⁰

Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımına bakıldığında Ebu Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303) peygamberlerin bi'setten önce büyük günah işleyebileceğini ancak bi'setten sonra işleyemeyeceğini savunduğunu görmekteyiz.¹⁷¹ Ancak bu düşünce Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321) ve Kâdî Abdulcebbâr tarafından eleştirilmektedir.¹⁷² Kâdî, peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da büyük günah işlemelerini reddetmekte, onların nefreti gerektirmeyecek küçük günahları işleyebileceklerini düşünmektedir.¹⁷³

Zemahşerî, bu konuda peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da büyük günah işlemeyeceklerini ifade etmektedir. Küçük günahlar konusunda ise nübüvvetten önce nefret uyandırmayacak, insanların kendilerinden tiksinsmelerine sebebiyet vermeyecek küçük günahları işleyebileceklerini düşünmektedir.¹⁷⁴ Müellifin bu düşüncesiyle Kâdî Abdulcebbâr'ın görüşüne tabi olduğunu görmekteyiz.

Zemahşerî, Keşşâf'ın muhtelif yerlerinde Hz. İbrahim (as)'ın karısını düşmanın elinden kurtarması için kız kardeşi olarak tanıtmayı, müşrikle-

¹⁶⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*, 114-115

¹⁷⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, ter. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 289.

¹⁷¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/482

¹⁷² Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 462.

¹⁷³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/440; *Muğni*, 15/304.

¹⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/908; 4/378.

rin kendisini eğlenceye çağırması üzerine “ben hastayım” demesi ve baltayı, putları kırıldıktan sonra büyük putun boynuna asıp diğer putların onun tarafından kırıldığını söylemesi şeklindeki ifadelerde kastedilen şeyin yalan değil ta’rizli ifadeler olduğunu belirtmektedir. Ta’riz şeklindeki bu ifadeler suret itibarıyla yalan gibi görülse de yalan sayılmazlar.¹⁷⁵ Sözün bu türündeki incelikleri ancak meanî âlimlerinden pratik zekalı olan kimseler anlar. Bu yönüyle Hz. İbrahim (as)’in bu ifadeleri ismet sıfatına halel getirmez.¹⁷⁶

Müellife göre Hz. İbrahim (as)’in putları kırıldıktan sonra baltayı en büyük putun boynuna asması ve putların onun tarafından kırıldığını söylemesindeki amacı kendi yaptığı işi puta nispet etmek değildir. O, aslında bu ifadeyle fiilin kendisine ait olduğunu bildirmek istemiştir ve bu ta’rizli üslubuyla maksadına ulaşmış kesin delillerle muhataplarını alt edip susturmuştur. Bu, tıpkı güzel yazı yazmakla meşhur olan birisine, ümmî olan bir başkasının bu güzel yazıyı gördüğünde “Bunu sen mi yazdın” sorusunu sormasına benzer. Bu durumda ümmî olduğunu bildiği halde güzel yazı sahibi “Hayır bunu sen yazdın” şeklinde bir cevap verirse arkadaşıyla dalga geçtiği ve alaylı bir üslupla yazıyı kendisinin yazdığını ifade etmek istediği anlaşılır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi Hz. İbrahim (as) de ta’rizli bir edayla karşısındakilerle dalga geçmiştir.¹⁷⁷

Müellif, Yûsuf sûresinde geçen Hz. Yûsuf (as)’un kardeşinin çuvalına su kabını yerleştirip kardeşini alkoymasını,¹⁷⁸ Hz. İbrahim (as)’in eşini, kız kardeşi olarak tanıtmaya benzeterek bunların dini menfaat ve maslahata ulaşmak için kullanılan hile-i şer’iyyeler şeklinde olduğunu belirtir. Allah, Yûsuf (as)’a telkin etmiş olduğu bu hilede çok büyük maslahatların olduğunu bilmektedir ve hileyi o maslahatlara giden bir vesile

¹⁷⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/194.

¹⁷⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/456

¹⁷⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/456.

¹⁷⁸ Yûsuf 12/76.

kılmıştır. Bundan dolayı bu hile güzel sonuçlar doğurmuş ve çirkinlik vasıflarından arınmıştır.¹⁷⁹

Son olarak müellif, bazı peygamberlerin şiir okuduğuna dair yapılan rivayetlerin doğru olmadığını, bu rivayetlerin tamamen yalan olduğunu belirtmektedir. Devamında şiirin cılız ve bozuk sözlerden ibaret olduğunu, peygamberlerin böyle bir şeyden masum olmaları gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸⁰ Bizce peygamberlerin şiir okumasını ismet sıfatı bağlamında değerlendirmek doğru değildir. Çünkü şiir okumanın haram veya günah olduğu ile ilgili şer'î bir delil bulunmamaktadır. Akıl da şiir okumanın kötü olduğu ile ilgili herhangi bir hüküm vermemektedir. Dolayısıyla aklın ve dinin yanlış görmediği şiir okumayla, peygamberlerin günahattan korunmasını ifade eden ismet sıfatı ile bağdaştırılması doğru görünmemektedir.

832

OMÜİFD

Yukarıdaki bütün açıklamaları dikkate aldığımızda Zemahşerî'nin ismet sıfatı hakkında peygamberlerin büyük günahların hiçbirini, küçük günahlardan ise halkı tiksindirecek olanları işlememe düşüncesini her yerde sürdürdüğü sonucuna ulaşabiliriz.

Sonuç

Zemahşerî, Kalam ilmi dâhil olmak üzere Tefsir, Hadis, Belagat v.b. gibi ilimlerde pek çok kıymetli eser telif etmiş bir düşünürdür. Onun çeşitli alanlara olan vukûfiyeti, Kalam konularına daha geniş bir perspektiften bakabilmesini sağlamıştır. Ayrıca mensup olduğu mezhebin de etkisiyle Kalam ilmine ilişkin konuları aklı zeminde tartışarak onları temellendirmeye çalışmıştır.

Peygamberlik kurumuna dair görüşlerini ortaya koyarken kendisinden önce yaşamış olan bilginlerin oluşturduğu geniş ilmî birikiminden faydalanarak bir nübüvvet müdafaası yapmıştır. O, mensubiyetiyle gurur duyduğunu belirttiği Mu'tezile mezhebinin sıkı bir takipçisidir ve peygamberlik anlayışını da bu mezhebin görüşleri doğrultusunda ortaya

¹⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/662.

¹⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/116.

koymuştur. Ancak onun bu tavrı kuru bir taklit değildir. Zira onun nebî-resûl farkı gibi konularda Mu'tezile gibi düşünmediğini ifade etmesi ve konuları tartışarak açıklamaya çalışması kendisine has bir yönteminin de olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî'nin özellikle nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve ispatı konularında aklî argümanları kullanması ve rasyonel olarak bu konuları açıklaması günümüz nübüvvet karşıtı fikirlere de oldukça doyurucu cevaplar vermekte ve iddialarının geçersiz olduğunu kanıtlamaktadır. Diğer bir yönüyle de o, naklî delilleri de kullanarak bu konuların Kur'ân'la olan bağlantılarını ortaya koymaktadır. Bu şekilde hem aklî hem de naklî olarak peygamberlik müessesesini temellendirmeye çalışmaktadır.

Son olarak Zemahşerî, bir iman esası olan nübüvvet kurumuna Mu'tezile'nin genel yaklaşımını geniş bir perspektiften bize yansıtmakta ve bunu kendisine has bir metotla sunmaktadır. Ona göre peygamberlik, insanlık için gerekli bir kurumdur ve aklın söz sahibi olmadığı alanlarda peygamberler, insanlar için yol gösterici olmuşlardır. Dolayısıyla müellife göre peygamberlik kurumunun gereksizliği hakkında ortaya atılan bütün varsayımlar, iddialar ve itirazlar birer kuruntudan ibarettir.

Kaynakça

- Abdullah bin Ahmed. *Muhtasaru Tefsiri'l-Beğâvi*. Riyâd: Daru's-Selâm, 1416.
- Akçay, Mustafa "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, 2001, 217-246.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bağdâdî. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1968.
- Bahçeci, Muhittin. *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*. İstanbul: Türev Basım, 1977.
- Bulut, Halil İbrahim. "Harikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize ile ilişkisi" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2001), 329-350.
- Bulut, Halil İbrahim. "Kemal Paşazâde ve fî Hakîkatî'l-Mu'cize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6, 2002, 187-207.
- Bulut, Halil İbrahim. *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

- Bulut, Mehmet, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*. İstanbul: Risale Yayınları, 1991.
- Cüveynî. *Kitâbu'l-İrşâd*. ter. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3.bs., 2016.
- Ebu Yusr el-Pezdevi. *Usûlu'd-Dîn*. thk. H.P.Linss, Kâhire: Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1963.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî. *el-Umde*. çev. Temel Yeşilyurt, Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Ebu'l-Mu'in en-Nesefî. *Tebşiratu'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları, 1.bs., 2003.
- Ehatlı, Erdinç. *Hız Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Fahrettin er-Râzî. *Tefsîru'l-Kebîr*. trc. Suat Yıldırım, vd., Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Gölcük, Şerafettin. Süleyman Toprak, *Kelâm*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988.
- Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. 8 Cilt, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, trs. İbn-i Fûrek. *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: 1987.
- İbni Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt, Beyrut: Dar-u Sadır, 1991.
- Kâdı Abdulcebbar. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Mahmut Muhammed Kâsım, Kâhire: Daru'l-Misriyye, 1965.
- Kâdı Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdı Abdulcebbar. *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*. Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, trs.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mu'cize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, İstanbul, 1.bs., 2011.
- Nureddîn es-Sâbûnî. *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*. trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8.bs., 2005.
- Rağıb el-İsfehanî. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Seyyid Şerif Cürcânî. *Kitâbu't-Ta'rifât*. trc. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Seyyid Şerif Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Türcan, Talip. "Şeriat", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 38/571-574, İstanbul: TDV Yayınları, 2009
- Uludağ, Süleyman. "Keramet", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 25/265-268, İstanbul: TDV Yayınları 2002.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınevi, trs.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 33/279-285, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. trc. Murat Sülün ve diğçerleri, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zemaşerî. *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*. tah. Sabine Schmidtke, Beyrut: Daru'l-Arabiyyetu'l-'Ulum, 2007.
- Zemaşerî. *Esâsü'l-Beleğâ*. thk. Muhammed Bâsil, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.



TOPLUM OLMA BİLİNCİNE YÜKSELİŞİN BİR İFADESİ OLARAK MÜRJCİE

MURJIA' AS AN EXPRESSION OF THE ASCENSION TO THE CONSCIOUSNESS OF COMMUNITY

AHMET ATEŞYÜREK

[Millî Eğitim Bakanlığı, Temel İslam Bilimleri Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı,
Ministry of National Education, Department of Basic Islamic Science
atesyurek77@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-9436-0725>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan /April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran /June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 837-868

Atf/Cite as Ateşyürek, Ahmet. "Toplum Olma Bilincine Yükselişin Bir İfadesi Olarak Mürji-
Murjia' as an Expression of the Ascension to the Consciousness of Community". Ondokuz
Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty
of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 837-868, <https://10.17120/omuifd.915922>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Toplum Olma Bilincine Yükselişin Bir İfadesi Olarak Mürcie

Öz: Hz. Peygamber'in kurduğu Medîne şehir devleti örneğinde varlık bulan Arap İslam toplumu, onun vefatının ardından çok uzun bir süre geçmeden sınırları Mâverâünnehir'e dayanmış çok uluslu bir imparatorluk görünümüne kavuşmuştur. Büyümenin getirdiği politik, sosyal ve ekonomik sorunlar halife Hz. Osman'ın da katliyle kaosa dönüşmüştür. Hâricîlerin toplumu terörize eden ve şiddete sürükleyen uygulamalarının üstüne Hz. Ali ve Muaviye mücadelesinin uzun sürmesi toplumda ciddi bir yorgunluğa sebep olmuştur. Kabilecilik geleneğinin de tezahürü olan bu çatışmalar, yeni bir kazanım olan İslam toplumu tecrübesini tehdit eder bir boyuta ulaşmıştır. Bu noktada, siyaset üstü bir tavırla cemaati/toplumu önceleyen bir grup dikkat çekmektedir. Bu grubun ortak özelliği tarafların durumunu ahirete "ircâ" ederek tarafsız kalmalarıydı. Bu bağlamda "İlk Mürcie", siyaset üstü bir çabayla toplumsal çözülmenin önüne geçmek için büyük günah işleyenlerin durumunu ahirete erteleme/tehir etme fikrini barındırmaktadır. İlk Mürcie'nin büyük günah probleminin ortaya çıkardığı kaosa karşı toplumsal birliği öncelikleme tavrı, büyük günah işleyen kişinin tekfir edilmemesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu tavır ameli imandan ayıran bakış açısına kapı aralmış, bu da Arap olmayan Müslümanların İslam toplumunda var olabilme mücadelelerinde önemli bir işlev görmüştür. Bu makale İlk Mürcie'nin Arapların kabileci zihniyetten toplum olma bilincine geçişinin bir tezahürü, onun türevi olan sonraki Mürcie'nin de Arap olmayan Müslümanların toplumunda var olabilme mücadelesine katkısını öne çıkarmaya çalışmaktadır.

838

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mürcie, İrcâ, Cemaat, Toplum.



Murjia' as an Expression of the Ascension to the Consciousness of Community

Abstract: The dominant Arab Islamic community, which came into existence in the example of the city-state of Madina established by the Prophet, gained the appearance of a multinational empire with the borders of Transoxiana, not long after his death. Political, social and economic problems brought about by growth turned into chaos with the murder of the Caliph Osman. The prolonged struggle of 'Alî and Mu'awiyah, following the practices of the Khawârij that terrorize the society and led to violence, caused serious fatigue in the society. These conflicts, which are also the manifestation of the tribal tradition, have reached a level that threatens the new achievement of the Islamic society experience. At this point, a group that prioritizes jamâ'a-community with a supra-political attitude draws attention. The common feature of this group was that the parties remained neutral by "irjâ" their

situation to the hereafter. In this context, the "First Murjia" includes the idea of postponing / suspending the situation of those who committed great sins to the hereafter in order to prevent social disintegration with a supra-political effort. The first Murjia's attitude of prioritizing social unity against the chaos caused by the great sin problem has revealed the result that the person who commits a great sin is not declared an unbeliever. This attitude opened the door to the point of view that separates deeds from faith, and this has played an important role in the struggle of non-Arab Muslims for existence in the Islamic society. This article is trying to bring forward the transition of the First Murjia' from the tribal mentality to the consciousness of society, and the contribution of the later Murjia', which is its derivative, to the struggle for the existence of non-Arab Muslims in the society.

Keywords: History of Islamic Sects, Murjia', İrjā', Jamā'a, Community.



Giriş

Mürcie, erken dönem İslam düşüncesinde etkili olmuş önemli bir dinî anlayıştır. Mürcie'nin temel öğretisi, Allah'a iman ettikleri müddetçe, Müslümanların aralarında yaşadıkları sorunlardan dolayı birbirlerini öldürme ve tekfir etmelerine karşı çıkmaktır. Mürcie'ye göre, kible ehlin-den bir kimse büyük bir günah işlediğinde, günahundan dolayı fasıktır fakat müminlik vasfını korur.¹ Günahkâr için bağışlanma umulur; azaba çekileceklerinden de endişe edilir.² Mürcie Hâricîler, Şia, Ehl-i Hadîs'ten farklı olarak, amelleri iman tanımına dahil etmemektedir.³ Mümin kişi imanının gereği olarak farzları yerine getirir. Ancak ibadetleri yerine getirdiği için mümin değildir.⁴ İmanın tanımı konusunda genel olarak marifet, tasdik ve ikrar kavramları öne çıkmaktadır.⁵ Mürcie, İmanın amelle artmayacağını, ameli terk etmekle veya günah işlemek suretiyle de

¹ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 138.

² Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 23.

³ Hakîm es-Semerkandî İshâk b. Muhammed, *es-Sevâdü'l-A'zam*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınları, 2014), 310-311.

⁴ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", 11, 13; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 60-61.

⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 132-138.

azalmayacağını savunmaktadır.⁶ Mezhebe göre, tüm müminler imanları bakımından eşittirler.⁷ Yukarıda ifade edilen bu prensiplerin şekillenmesinde Mürcie'yi ortaya çıkartan tarihi kesitin şüphesiz önemli bir yeri bulunmaktadır.

Araplar, çerçevesini çölün belirlediği kabileci bir anlayışla, büyük bir siyasi otoritenin kontrolüne girmeksizin asırlar boyunca varlıklarını devam ettirmişlerdir. İslam dininin Araplar arasında kabul görmesi köklü değişikliklerin tetikleyicisi olmuştur. Hz. Peygamber, Medine'ye hicretin ardından, süregelen kadim hayat tarzından farklı olarak kabile kimliği yerine bireylerin oluşturduğu din kardeşliği temelinde bir cemaat oluşturmayı başarmıştır.⁸ Ancak onun ardından, kabilecilik hayatın her alanında kendini göstermeye devam etmiştir.

Hz. Ebu Bekir'in (öl. 13/634) Benî Saîde koruluğunda Ensar ile Muhacir arasındaki birtakım tartışmalar sonucu halife oluşu sorunu çözmüş gibi görünüyordu.⁹ Ondan sonra halife olan Hz. Ömer (öl. 23/644) de, benzer şekilde dengeleri gözeterek uygulamaya çalıştığı dirayetli yönetimi sayesinde kendi döneminde ortaya çıkan birtakım sorunlara çözümler üretebilmişti.

Hz. Ömer, ardında düzgün işleyen ve fetihlerle büyüyen bir devlet bırakmıştır.¹⁰ Ancak üçüncü halife Hz. Osman (öl. 35/656), hem çok hızlı bir şekilde büyümenin getirmiş olduğu sorunlar hem de diğer bazı sebeplerden dolayı toplumsal dengeleri korumada selefi kadar başarılı olamamıştır. Onun hilafetinin ilk altı yılı sorunsuz geçerken, zamanla toplumsal çeşitlilik artmış, göçebe yaşamaya alışkın bedeviler değişen şartlar gereği şehirlere yerleşmiş ve birtakım aşiretler de, fethedilen ve yeni kurulan şehirlere devlet eliyle göç ettirilmiştir. Süreçte fetihler de azalmıştır. As-

⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 135-136.

⁷ Ebû Hanîfe, "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle", 81.

⁸ Âdem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyyet* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 115

⁹ İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Megâzi-İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 128-133.

¹⁰ Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Belâzürî, *Futûhu'l-buldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları 2013), 513-527.

kerlik mesleğinden başka bir şeyle uğraşmayan ve garnizon şehirlerinde müreffeh bir hayat yaşayan halk, fetihlerin durması sonucu maddi sıkıntılar çekmeye başlamıştır.¹¹ Şehirlerde bozulan ekonomik sistemin zamanla kronik bir hal alması, eyalet yönetimlerini şikâyetlerin odağı haline getirmeye başlamıştır. Hârîcîler'in Hz. Osman'a yönelttiği eleştirilerin önemli bir bölümünün ganimet ve feylerdeki adaletsizlikleri içermesi bu anlamda tesadüf olmasa gerektir.¹²

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra karşılaştıkları sorunları, ferasetleri sayesinde fazla büyümeden halledebilmişlerdi. Büyümenin kendisi bile yeterince sorunken bir de buna eyalet yönetimlerinin kanunsuz tutumları ile kabilelerin kendi içlerindeki nüfuz mücadeleleri eklenince gündem tamamen kavgalarla meşgul hale gelmiştir. Sürecin sonunda Hz. Osman istifaya zorlanmış ve neticede muhalifleri tarafından katledilmiştir.

Hz. Osman'ın katli meseleyi çözmemiş, aksine sorunu farklı bir boyuta taşımıştır. Olayın ardından Mısırlı bir grup ve daha sonra Muhacir ve Ensar'dan bazıları halife olması için Hz. Ali'ye (öl. 40/661) baskı yapmıştır. O, başlangıçta bu öneriyi reddetse de¹³ daha sonra kabul etmek durumunda kalmıştır.¹⁴ Ümeyye oğullarından o esnada Medine'de bulunan Mervan b. Hakem ve Velid b. Ukbe (öl. 61/680-81) ise Hz. Ali'ye biat etmemek için Medine'den ayrılarak Şam'a gitmişlerdir.¹⁵

Toplumdaki fikir ayrılığının vardığı boyut, baba ile oğul arasında bile fikir ayrılığına sebep olacak kadar karmaşık bir hale gelmiştir. Hasan, babası Hz. Ali'nin Hz. Osman'a karşı olan olumsuz tavrının farkındaydı. Bu yüzden babasını, hilafeti kabul ederken çıkar gruplarını çevresinden

¹¹ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Kûfe'nin Siyâsî Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 26.

¹² Sâlim b. Zekvân el-Hilâlî, *es-Sîre- Bir Hârîcî'İbâdî Klasîği*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016), 58-61.

¹³ Ebü'l-Hasen b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın (İstanbul: İmak Ofset, 2017), 10.

¹⁴ Ebû Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ' 1990), 1/65 vd.

¹⁵ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010), 7/400.

uzak tutmayıp toplumun genel kabulünü dikkate almayı ve Talha ile Zübeyr'den zorla biat almasından dolayı ağır bir şekilde eleştirmiştir.¹⁶ Muhammed b. Talha da, babası Talha'nın Hz. Osman'ın katillerinden biri olduğu düşüncesini bizzat yüzüne karşı söylemiş ve bu fikrinden geri durmamıştır.¹⁷

Hz. Ali, hilafete gelir gelmez tüm yönetici kadroyu değiştirmiş ve atadığı yeni valileri yönetecekleri şehirlere göndermiştir. Ancak Şam'a vali olarak atadığı Sehl b. Huneyf, Muaviye'ye bağlı bir grup süvari tarafından Tebuk'te geri çevrilmiştir.¹⁸ Daha sonra Hz. Ali, Muaviye'ye kendine itaat etmesi talebini içeren bir mektup göndermiş¹⁹ ancak onun cevabı, beklentinin aksine, Hz. Osman'ın kanununun Hz. Ali'nin ellerinde olduğunu ima eden tehdit içerikli ifadeler şeklinde olmuştur.²⁰ Muaviye de, bu şekilde hissettirdiği hilafet arzusunu bir müddet sonra açığa vurmuş, Şam ve Humuslulardan biat almıştır.²¹ Ali'yle karşılıklı mektuplaşma ve haberleşmeler bir çözüm üretememiş ve çatışma kaçınılmaz hale gelmiştir. Toplumda olgunlaşan bu zihni kopuş, kuvveden fiile dönüşerek Sıffin Savaşı'na yol açmıştır.

842

OMÜİFD

İlk Mürcie

Sıffin Savaşı'nda Müslüman toplum, ilk bakışta Hz. Ali taraftarları, Muaviye ve Hâricîler olmak üzere üçe bölünmüş görünmekteydi. Fakat bunların dışında, kendisini bu oluşumlardan hiçbirinin tam olarak temsil etmediğini düşünen ciddi bir grubun varlığı²² da dikkati çekmektedir. Bu grup homojen bir yapıya sahip değildi. Bir kısmı, sahabe arasında çıkan fitneye dahil olmak istemediklerini belirtip ne Hz. Ali'nin yanında ne de

¹⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/68.

¹⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/84.

¹⁸ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbâru't-tvâil-Eskilerin Haberleri*, çev. Zekeriyâ Akman ve Hüseyin Siyabend Aytemür (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017), 203; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân (öl. 354/965), *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefa-Hz. Peygamber ve Halifeler*, çev. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 424-425.

¹⁹ Dîneverî, *Ahbâru't-tvâil*, 220-221.

²⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/8.

²¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/100.

²² Sâlim b. Zekvân, *es-Sire*, 81.

onun karşısında yer alarak pasif bir tutum takınan Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebi Vakkâs, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî²³, Hz. Peygamber'in azatlısı Zeyd b. Hârîse'nin oğlu Usâme b. Zeyd gibi sahabilerdi.²⁴

Ashab içerisinde tarafsız olmakla birlikte köşesine çekilmeyen bir grup daha mevcuttu. Bunlar, çevrelerini taraf olmaktan uzak tutmaya çalışmışlardır. Muğîre b. Şube, Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Amr b. As,²⁵ Ebû Musâ el-Eş'arî, Ebû Hureyre, Saîd b. As, Ebû Mes'ûd el-Bedrî gibi sahabiler bu grup içerisinde. Bunlar, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılmamışlardır.²⁶ Ebû Musâ el-Eş'arî, Kûfelilere evlerinden çıkmamalarını tembihlemiş, mescidde de halka fitneye bulaşmamaları ve çatışmanın bir tarafı olmamaları konusunda tavsiyede bulunmuştur.²⁷ Muğîre b. Şu'be ise, Sıffin savaşı esnasında Muaviye'ye, iki taraftan da beri olduğunu söylemiştir.²⁸ Tarafsızlar içerisinde en dikkat çeken şahıs, vefatına kadar Ümmet-i Muhammed'den kimseyle savaşmama,²⁹ toplumdaki karışıklık ve çatışmadan uzak durma tavrını³⁰ devam ettiren Abdullah b. Ömer'dir.

Hz. Osman'ın son altı yıllık yönetiminde, yaşanan problemlerin çözümü beklenirken tam aksi olmuş, onun katliyle birlikte çözüme dair umutlar yok olmaya başlamıştır. Umutlar bu şekilde kaybolurken meseleye bir de Hz. Ali- Muaviye mücadelesi eklenmiştir. Kavganın bir türlü bir neticeye varmamasının halk üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Hac mevsiminde hacılara liderlik edecek kişinin kimliği dahi çatışmanın bir

²³ Dîneverî, *Ahbârü't-tvâil*, 203, 206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/399; Hz. Ali Muhammed b. Mesleme'nin kendi tarafını tutmamasını geçmişte Hayber'in fethinde Yahudi olan kardeşini öldürmesine bağlamıştır. Bk. İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-siyâse*, 1/73.

²⁴ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-siyâse*, 1/72-73; Ebû'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *Müel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (Litera Yayınları, İstanbul 2011), 126.

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/400.

²⁶ Yusuf Tunç, *Cemel ve Sıffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahabîler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 13-15.

²⁷ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-siyâse*, 1/85-86; Dîneverî, *Ahbârü't-tvâil*, 208.

²⁸ Dîneverî, *Ahbârü't-tvâil*, 265.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 4/141.

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/153-154.

parçası olmuştur. Haliyle bu durum halkın endişesini daha da artırmıştır.³¹ Toplum içerisindeki kaos durumunun devam etmesi halkın olaylara bakışını değiştirmesine de sebep olmuştur. Hz. Ali'nin şehadetinden sonra savaşın olumsuz etkilerinden bıkan Kufe halkı, Hz. Hasan'ın mescitteki cihat çağrılarına sessiz kalmıştır.³² Aynı şekilde söz konusu kesimler, Muaviye iktidarı ele geçirdiğinde Hâricî isyanlarının bastırılması için asker talep ettiğinde de isteksiz davranmışlardır.³³ Hz. Hasan'ın hilafet hakkını Muaviye'ye teslim ettiği yıl için "Cemaat Yılı" denmesi³⁴ toplumun siyasi birliğe verdiği değeri ifade etmesi açısından önemlidir. ³⁵ Toplumun çoğunluğu, fırtınalı ortamın dinmesi ve kaostan çıkışı, tartışmanın sonlandırılmasında görür hale gelmiştir.³⁶

Mürcie ismi, toplumdaki karmaşaya sebep olan söylemin dışında kalmak isteyen, toplumsal birlikteliğe vurgu yapan grup için kullanılır olmaya başlamıştır.³⁷ Hz. Osman veya Hz. Ali arasında bir tercih yapan veya yapmayan³⁸, Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in birbirleriyle savaşmalarını doğru bulmayıp, haklı olanların ancak pasif kalanlar olduklarını söyle-

³¹ Ebû Bekir Muhammed İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Megâzi-İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 145.

³² Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Muhammed Bâkir Mahmûdî (Beyrut: Dârü't-Teârûf 1977), 3/32.

³³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 5/166.

³⁴ Halife b. Hayyât, Ebû Amr el-Basrî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, çev. Abdülhalik Bakır (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001), 250; Ebû Ömer İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Abdülmecid et-Terhîni (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983), 5/109.

³⁵ Yaşanan çalkantıda tarafsız olmayı tercih edenlerin zihninde toplumsal birliktelik- "cemaat" kavramının karşılığını görmek adına Kays b. Ebî Hazım'ın şu sözü enteresandır: "Sıffin günü arta kalan topluluklara saldırım, Allah ve Resûl'ü yalan söyledi diyenlerin üzerine gidin, siz Allah ve Resûl'ü doğru söylediyorsunuz." deyinceye kadar bütün halleri ve harpleri esnasında Hz. Ali ile beraberdim. Bunu duyunca "cemaat" hakkında ne düşündüğünü anladım ve ondan ayrıldım" Bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 126-127.

³⁶ Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesşk*, thk. Muhibbuddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1996), 39/496-497.

³⁷ Murat Ergin, *Siyasî ve İtikadî Mezheplerin doğuşunda Kabile Asabiyyetinin Rolü* (Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 166; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 35.

³⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ty.), 2/659.

yen³⁹, adı geçenlerden birini haklı görseler de onlarla beraber şavaştan da uzak durmayı tercih ederek durumları hakkında “tarafsız” kalıp yargılarını Allah’a bırakan yani “tehir” edenler,⁴⁰ sonuç itibarıyla ortak bir amacı paylaşıyorlardı. Bu düşünceyle paralel olarak tartışmanın önüne geçmek adına, kişilerin mümin ya da kafir oluşlarını tartışmaksızın⁴¹ Allah’a havale edenler de Mürçî oluyordu.⁴² Böylece bu adlandırma Hz. Osman, Ali ve başka büyük günah işleme durumunda olanlar konusunda bir fikir öne sürmeyenlerin⁴³ ortak bir ismi haline gelmiştir.⁴⁴ Bu ismi, daha sonra teşekkül edecek olan Mürçie’nin nüvesini oluşturması bakımından “İlk Mürçie” şeklinde ifade etmek doğru olacaktır.⁴⁵

Hz. Ali-Muaviye mücadelesiyle meşgul olan İslam toplumu içerisinde “tarafsız” kalmayı tercih edenlerin özel bir adı veya kabul gören tek bir ismi yoktu. Bu tarafsızlardan bir kısmı, önceleri Ali taraftarı olan kimselerin de içinde bulunduğu, daha sonra Hz. Ali ve Muaviye arasındaki meselede kimin haklı olduğunu bilmediklerini ifade eden ve kendilerini Mu’tezile olarak tanımlayan bir gruptu. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki fitneden⁴⁶ ve savaştan⁴⁷ i’tizâl eden bu grup, klasik kaynaklarda itikadi bir mezhep olan Mu’tezile’nin öncüleri olarak sunulmaktadır.⁴⁸ Mu’tezile’nin de sahip çıktığı bu “marjinal yaklaşım”, ekolün varlığını erken dönemle

³⁹ Kummî/Nevbahtî, *Kitâbu’l-makâlât ve’l-fırak-Fıraku’ş-Şia* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 82.

⁴⁰ Kummî/Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şia*, 82.

⁴¹ Nâşî e’l-Ekber Mürçie’yi birbirlerini tekfir edip kanlarını dökseler de mezhebi ihtilaf içinde de olsalar tüm ehli kibleyi mümin sayan fırka olarak tanımlamaktadır. Bk. Ebü’l-Abbâs Nâşî e’l-Ekber, *Mesâilü’l-imâme ve muktetafât mine’l-kitâbi’l-evsat fi’l-makâlât*, thk. Josef Van Ess (Wiesbaden, Beyrut: In Kommission bei F. Steiner 1971), 19-20.

⁴² Kutlu, *Mürçie ve Tesirleri*, 35.

⁴³ A. J. Wensinck’in kanaati de İlk Mürçie’nin Hz. Osman ve Ali meselesini tartışmamaya dayandığı şeklindedir. Bk. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Great Britain: Cambridge 1932), 109.

⁴⁴ Kutlu, *Mürçie ve Tesirleri*, 39.

⁴⁵ Kutlu, *Mürçie ve Tesirleri*, 51-58.

⁴⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesşk*, 39/497.

⁴⁷ Ebü’l-Fazl Cafer b. Harb el-Hemedânî, *Kitâbu’l-usûl* (Haraçcioğlu nüshası), vr. 8a.

⁴⁸ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü’l-imâme*, 16-17; Kummî/Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şia*, 56.

bağlantılandırma çabası olarak da değerlendirilebilir.⁴⁹ Bu grup, fitne zamanı evininin köşesine çekilmeyi tavsiye eden Hılsıyye⁵⁰ veya Huley-siyye⁵¹ şeklinde de isimlendirilmiştir. Tarafsızlar arasında, Hz. Osman'ın katli gerçekleşikten sonra savaş boylarından dönen bir grup gaziden de bahsedilmektedir. Bu grup, kendileriyle birlikteyken güvenilirliklerinden emin oldukları kişilerin, onların yokluğunda birbirlerini öldürmeleri konusunda taraf olmak istememişlerdir. Böylece onların durumunu Allah'a ırcâ eden kimseler olarak Mürcie⁵² veya Şükkâk olarak isimlendirilmişlerdir.⁵³

Toplum bünyesinde yaşanan her toplumsal olay önceden tasavvur edilmiş bir fikir veya düşüncenin ürünüdür; ortaya çıkışı ve yok oluşları insanlara bağlıdır.⁵⁴ Hz. Osman (öl. 35/656)'ın hilafetinin ilk altı yılından sonra gelişen olaylar ile bu olayların bir neticesi olarak Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle doruğa çıkan kriz ortamı, Müslümanları farklı çözüm arayışlarına itmiştir. Süreç içerisinde ciddi dini-toplumsal kırılmalar ortaya çıkmıştır. Müslümanlar, içine düştükleri dini ve siyasi bunalımda Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye'nin durumunu tartışmışlardır. İnsanların toplum içerisindeki statülerini belirleyen kavramlar dünyevi alana işaret etse de Cemel ve Sıffin savaşında ölen insanların durumu süreç içerisinde dünyevi alandan, bu kimselerin ahirete taalluk eden yönleriyle tartışılmaya başlanmıştır.⁵⁵ Dini anlayışlarını şekillendiren siyasi ihtilaflar onları iman ve küfrün tanımı konusunda ihtilafa sürüklemiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber döneminde toplum olma tecrübesini edinen Müslümanlar, onun ar-

⁴⁹ Osman Aydınli, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 49.

⁵⁰ Dırar b. Amr el-Gatafânî, *Kitâbü't-tahrîş*, çev. Mehmet Keskin, thk. Hüseyin Hansu, Litera Yayınları, İstanbul 2014, 35-36.

⁵¹ Cafer b. Harb, *Kitâbu'l-usûl*, vr. 8b; Nâşi el-Ekber, *Meşâilü'l-imâme*, 17.

⁵² Mürcie kavramının filolojik yapısı ve kronolojik anlam değişiminin tespitine dair Bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 28 vd.

⁵³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 39/496.

⁵⁴ Sabri Hizmetli, *İtikâdî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İçtimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara: AÜİFD, 26, 1983, 653-680.

⁵⁵ Osman Aydınli, *Akılci Din Söylemi* (Ankara: Hititkitap Yayınları, 2010), 44.

⁵⁶ Belkâsım b. Hasan el-Gâlî, *Ebü Mansur el-Mâturîdî: Hayâtühü ve ârâuhü'l-akâdiyye* (Tunus: Dâru't-Türkî, 1989), 235.

dından cahiliye dönemindeki çatışmayı körükleyen eski kabile zihniyetiyle karşı karşıya kalmışlardır.

Kadim Kabile Mücadelesi

Dönemin toplumsal yapısı üzerinde kabilecilik zihniyetinin etkisi anlaşılmadan İslam tarihine sağlıklı bir bakış neredeyse mümkün görünmemektedir.⁵⁷ Bedevî hayat tarzının baskın olduğu Arap toplumunda kabile esasına göre bir düzen devam etmiştir.⁵⁸ Siyaset, devlet yönetimi ve sosyo-kültürel sürtüşmelerin arka planında hep kabilecilik faktörü belirleyici olmuştur. 1/7. yüzyılın Arap toplumunda “toplum” ve “birey” algısı, kabileci anlayışta karşılığını bulmaktaydı.⁵⁹

Hz. Ali ile Muaviye arasındaki liderlik mücadelesinin arka planında da kabilecilik etkin bir rol oynamıştır. İki rakibin mensup olduğu Hâşimoğulları ile Ümeyyeoğulları, Kureyş kabilesine mensup Abdümenaf'ta birleşen akraba ailelerdir.⁶⁰ Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çekişmenin çerçevesini belirleyen unsurlar arasında, cahiliye dönemindeki mensubi-yete dayanan kavramların hala etkinliğini koruduğu görülmektedir.⁶¹ Bu Kureyş merkezli iç çekişme, İslam öncesine dayanan, çatışma boyutuna varmamış bir güç mücadelesi şeklinde başlamış ve varlığını devam ettirmiştir.⁶² Hz. Peygamber'in Mekke'de insanları İslam dinine davetiyle iki aile arasındaki güç mücadelesi farklı bir boyuta taşınmıştır.⁶³ Haşimoğulları, istisnalar olmakla birlikte kendi ailelerinden olan Hz. Muhammed'e dinini benimsemeseler de sahip çıkmışlardır. Ümeyyeoğulları ise, rekabet içerisinde buldukları kabilenin içerisinde çıkmış Hz. Muhammed'in

⁵⁷ Cemil Hakyemez, “Abbasî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2007, 9(1), 327.

⁵⁸ Apak, *Asabiyyet*, 24.

⁵⁹ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 21-22.

⁶⁰ İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri İslam Öncesinden Abbasilere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları), 2015, 52.

⁶¹ Ergin, *Kabile Asabiyyetinin Rolü*, 61.

⁶² Çatışma boyutuna varmayan bu güç mücadeleleri “münâfere” şeklinde adlandırılmıştır. Bk. Muhammed İbn Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mümenmak fi Ahbâri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 90-100.

⁶³ Mekke şehrindeki güç mücadelesinde kabilelerin tutumlarına dair Bk. Apak, *Asabiyyet*, 86-89.

süreçte Kureyş'in lideri olması durumunda, Mekke'deki nüfuzlarını kaybetmenin endişesini taşımışlardır.⁶⁴ Bu endişe Ümeyyeoğullarının İslam'ı kabullerini olumsuz yönde etkilemiş; ailenin geniş çapta dini kabulleri Mekke'nin fethinin ardından gerçekleşebilmiştir.⁶⁵ Mekke'nin fethine kadar olan süreçte Bedir⁶⁶ ve Uhud⁶⁷ gibi savaşlarda Ümeyyeoğulları karşı tarafta aktif rol oynamış, bu savaşlarda ailelerin karşılıklı kayıpları unutulmamıştır.⁶⁸ Mekke'nin fethinin ardından Hz. Peygamber'in din bağına kabile bağının önüne geçirme çabaları, iki aile arasındaki ilişkileri bir müddetliğine olumlu yönde etkilemiştir.

Hz. Peygamber, birbirleriyle çatışan kabilelerin ortaya çıkardığı kaos ortamını Medine şehir devleti örneğindeki toplumsal birliktelikle değiştirmeyi başarmıştır. Ancak geleneğin gücü, kabilecilik üzerinden kendini açığa vurmuştur.⁶⁹ Onun vefatının ardından kendisine biat eden kabile liderlerinin ridde olaylarında Hz. Ebû Bekr'e gösterdikleri muhalefet, kabilecilik ruhunun hala dimdik ayakta olduğunu göstermektedir.⁷⁰ Zayıf bir kabile olan Teymoğullarına mensup Hz. Ebû Bekr'in halife seçilmesi hayretle karşılanmıştır.⁷¹ Hz. Peygamber'in hatrasının tazeliği, yeni halifenin kararlılığı ile sorunların üstesinden gelinmiştir.

Hz. Osman, yönetiminin ikinci kısmında başarılı bir liderlik göstermemiştir. Eleştirilerin başında, kendisinin de mensubu olduğu Ümeyyeoğullarını baskın oranda devlet kademesine taşıması gelmektedir. O, ilk olarak kardeşi Velîd b. Ukbe'yi Kûfe valiliğine, daha sonra yine akrabası Saîd b. Âs'ı bu göreve atamıştır. Görevden aldığı akrabası Amr b. Âs'ın yerine, Mısır valiliğine sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i,

⁶⁴ Ergin, *Kabile Asabiyetinin Rolü*, 24.

⁶⁵ Adnan Demircan, *Ali-Muvaîye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 21.

⁶⁶ Zühri, *el-Megâzi*, 54-55.

⁶⁷ Zühri, *el-Megâzi*, 66-68.

⁶⁸ Muaviye'nin Hz. Ali'ye olan muhalefesinde geçmişte öldürülen kardeşi Hanzala, dayısı Velîd ve dedesi Utbe'nin etkili olabileceğine dair Bk. Nasr b. el-Müzâhim el-Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990), 102.

⁶⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İz Yayınları, İstanbul 1997), 82.

⁷⁰ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 111-126.

⁷¹ Kâdı Abdülcabbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, 516, 518.

Basra valiliğine ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yerine dayıoğlu Abdullah b. Âmir'i görevlendirmiştir.⁷² Böylece eyalet valileri, bir kısmı daha önce Hz. Ömer zamanında atanan Ümeyyeoğullarının eline geçmiş oluyordu. Velid b. Ukbe Kûfe valisiyken, içki içme ithamı nedeniyle Hz. Ali'nin de ısrarıyla soruşturma geçirmiş, celde infazını Hz. Ali bizzat kendi elleriyle gerçekleştirmiştir.⁷³ Hz. Ali Hz. Osman'ı, akrabalarını göreve getirmesi ve onların haksız işlerinde gerekeni uygulamaması konusunda birkaç kez eleştirmiştir.⁷⁴ Hz. Osman'ın halifeliliğinin son dönemlerinde yönetimine dair eleştiriler yüksek perdeden dillendirilir hale gelmiştir.⁷⁵ Halife halkın eleştirilerini gerektiği şekilde değerlendirememiştir.⁷⁶ Hz. Osman'ın hilafetin suikaste kurban gitmesinden biraz önceki durumu, etrafı ve en yakınları tarafından dahi yönetime dair verdiği her kararı tartışılan ve eleştirilen bir lider görünümündedir.⁷⁷

Ümeyyeoğullarının ilk üç halife dönemindeki devlet kademesinde istikrarlı yükselişleri, bu durumun da verdiği güçle Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı gelişi ve nihayet halifenin bir Hâricî tarafından suikaste kurban gitmesi,⁷⁸ iki aile arasındaki güç dengesini geriye dönülmeyecek şekilde değiştirmiştir.

Emevî-Hâşimî mücadelesine Şamlılar ile Kûfe'lilerin iktidar mücadelesi⁷⁹ olarak da bakılmıştır.⁸⁰ Muaviye'nin galibiyeti, iktidarın merkezinin

⁷² İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: (12.04.2021), <https://islamansiklopedisi.org.tr/osman>

⁷³ Kâdı Abdülcabbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, 460.

⁷⁴ Kâdı Abdülcabbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, 460, 462, 464.

⁷⁵ Muhacir ve Ensar'ın Hz. Osman'ı sert bir şekilde eleştirmeleri üzerine; Şam'dan gelen Muaviye Muhacir ve Ensar'ı hedef alan bir konuşma yapmıştır. Onlara yönetimin işine karıştıkları suçlamasında bulunarak halkın kendilerini örnek aldığını, bundan dolayı yanlış yönlendirme yapmalarını hususunda konuşmuş ve onları tehdit etmiştir. Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/46-48.

⁷⁶ Ahmet Akbulut, "İlk Devir Siyâsî Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1, Ocak 1991, 38-44.

⁷⁷ Kâdı Abdülcabbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, 466.

⁷⁸ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 49.

⁷⁹ Muaviye Hz. Ali'ye gönderdiği bir mektubunda mücadelenin bir Şam-İrak çekişmesi olduğunu ima eden bir şiir yazdırmıştı: "Şam'ın, Irak'ın hakimiyetinden hoşlanmadığını görüyorum, Zaten Iraklılar da onlardan hoşnut değiller..." Bk. Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 224.

⁸⁰ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 16.

Kûfe'den yani Irak'tan Şam'a taşınması anlamına gelmekteydi. Bu durum, Ümeyyeoğulları'na karşı tüm Iraklılar'ın birleşmesiyle sonuçlanmıştır.⁸¹ Emevî karşıtlığı, süreçte Müslümanları onlara karşı birleşmeye çağırıda bulunacak derecede dinî karaktere bürünmüştür.⁸²

Toplumun birliğini ciddi olarak tehlikeye atan bu iç mücadelede tarafsız kalmayı tercih eden Mürcie'yi ortaya çıkartan sosyo-politik arka planı anlamak adına, Hâricîliği ortaya çıkartan sebepleri genel hatları ile bilmemiz gerekmektedir. Çünkü toplumda giderek artan fikri ve sosyal karmaşa, Hâricîlik ve Mürcie gibi birbirinin simetrisi⁸³ şeklinde tanımlayabileceğimiz iki ayrı anlayışı ortaya çıkarmıştır. Hâricîliğin ortaya çıkışı anlatılırken tarihçiler, genel itibarıyla Sıffin savaşı özelinde, Hz. Ali'nin tahkime razı oluşu ve bunun sonucu olarak ordusunun bölünmesini ele almaktadırlar. Oysa bu ayrılığın bir sonuç olduğu düşünüldüğünde geçmişte bunu ortaya çıkaran sebeplere kısaca değinmek gerekecektir.⁸⁴

850

OMÜİFD

Kureyş'in kendi içerisinde yaşadığı mücadele diğer kabileler tarafından iktidarın Kureyşlileşmesi olarak algılanmış; kabilecilik siyasetinin artmasına sebep olmuştur.⁸⁵ Hz. Peygamber'in vefatının ardından Kureyş'in hakimiyetinden çıkma teşebbüsünü irtidat yoluyla gerçekleştirmek isteyen diğer kabileler⁸⁶, benzer arzularını Hz. Osman döneminde irtidat etmeksizin sırf ona muhalefet ederek tekrarlamışlardır.⁸⁷ Halifenin atadığı valiyi şehre sokmayacak kadar ileri giden Kufeliler'in bilinçaltın-

⁸¹ Ergin, *Kabile Asabiyetinin Rolü*, 70.

⁸² Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 23.

⁸³ Hâricîlerin ameli imana dahil eden bir teoloji üzerinden toplumda meydana getirdikleri kargaşa ve huzursuzluk bir karşı tepkiyi, ameli imandan ayrı tutan bir teoloji üzerine bina edilen bir duruşu, yani Mürcie'yi doğurdu. Bk. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnipleri* (Bursa: Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 19.

⁸⁴ Adnan Demircan, *Hâricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 129.

⁸⁵ Yiğit, "Osman"

⁸⁶ Kureyş ve Sakîf kabilelerinin dışındaki kabileler genel olarak dinden dönmüşlerdir. Bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/242; Ebü'l-Hasen İzzüddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebulfidâ Abdullah el-Kâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 2/231-233.

⁸⁷ Apak, *Asabiyet*, 236.

da, Kureyş hakimiyetini reddetme düşüncesi etkili olmuştur.⁸⁸ Hz. Osman'ın son birkaç yıllık idaresi ve öldürülmesinden sonraki süreçte kabilecilik zihniyetinin geri dönüşü çok hızlı olmuştur. Genel olarak Bedevî kökenli oldukları ifade edilen Hâriciler⁸⁹ için de halifenin son altı yıllık politikalarına eleştirilerinde, Kureyş liderliğine olan olumsuz bakışları da etkili olmuştur.⁹⁰ Bu kabilelerden bir kısmı, fetih sürecinde Kûfe⁹¹ ve Basra'ya yerleştirilmiş Kureyşli olmayan, diğer bir kısmı ise Mudarlı, Rebia kabilesi ve Yemenlilerden müteşekkildi.⁹²

Hâriciler Hz. Osman'ı kabileler arasında adaletli kararlar almamakla da suçlamışlardır. Onların iddiasına göre halife, bedevîlere ait olan sulak arazilere kendisi ve Ümeyyeoğulları adına el koymuştur.⁹³ Horasan'daki fetihlerin yavaşlaması, garnizon kentlerde ekonomik olarak askerlikten geçinen toplulukları sıkıntıya sokmuştu.⁹⁴ Serhadlerde bulunan Bedevî kabileler bu durumdan etkilenmiş, halifenin, savaş ganimetlerinden pay vermemek adına⁹⁵ onları cihattan uzak tuttuğunu iddia etmişlerdir.⁹⁶

⁸⁸ Kûfe valisi Saîd b. el-As'ın Arap topraklarının doğal hakiminin Kureyş olduğuna dair ifadeleleri Kureyşli olmayan Kûfelilerin tepkisini çekmiş Hz. Osman'ın liderliğine olan tepki artmıştır. Bk. Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/323; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/31.

⁸⁹ Ebû Hâmid İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu nehcü'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Necef: Dâru Ahyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1982), 4/132.

⁹⁰ Apak, *Asabiyyet*, 237.

⁹¹ Kûfelilerin Kureyş'e olan tepkileri Abdullah b. Zübeyr'in döneminde de değişmemiş atadığı Kureyşli valiyi halk şehre sokmamıştır. Bk. Ebû'l-Abbâs Muhammed el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüga*, thk. Abdülhamit Hendevi (Riyâd: Vizâratî's-Şûnü'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâf ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, ty.), 3/89.

⁹² Yusuf el-Uşş, *ed-Devletü'l-Emeviyyetü* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1992), 114.

⁹³ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, 60.

⁹⁴ Söylemez, *Kûfe'nin Siyâsi Tarihi*, 26.

⁹⁵ Hâriciliğin karakteristik özelliklerinden birisi de, onların fey, ganimet gibi meselelerdeki hassasiyetleridir. Hâricilerin İbâdiyye koluna mensup Ebû Hamza eş-Şârî (öl. 130/748), Mekte' de verdiği hutbede Hz. Peygamber ve iki halifeyi fey ve ganimet hususundaki adaletlerinden dolayı övdükten sonra Hz. Osman'ı eleştirmesi dikkat çekicidir. (Bk. Ebû Os mân el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Câhiz, 1998), 2/122-123) Hâriciliğin doğuşunu Hz. Peygamber'in hayatta olduğu döneme kadar taşıma çabasının (Bk. Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüga*, 3/30) tarihi bir gerçekliği ifade etmesi meselesinin ötesinde Hâricî zihniyeti tanımlaması bağlamında değer taşımaktadır. Onların bu hassasiyeti maddi kaygının ötesinde Arap örf ve geleneklerinin hâlihazırda desteklediği bedevi zihniyetin dışı vurumu gibidir. Zira aktarılan rivayetlerde onlar dünyaya düşkün tipler değildir. Bk. Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 268-270.

⁹⁶ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, 60.

Onların eleştirilerinde devletin politika değişikliğine gidişinin de etkisi olmuştur. Artık ele geçirilen topraklar kabilelere dağıtılmayıp devlet malı sayılarak merkezi yönetim (Medine) kontrolünde tutulmaya başlanmıştır. Merkezin atadığı valilerin Ümeyyeoğulları'nın elinde oluşu ise kabilecilik bakış açısına göre Kureyş'in iktidarı paylaşmaması olarak okunmuştur.⁹⁷ Sorunların büyüyerek devam etmesi ve siyasi açmazların iyice artması, süreçte yönetimden memnun olmayan Hâricî nüve ve Ali taraftarlarını bir müddetliğine Hz. Osman karşıtlığında birleştirmiş görünmektedir.⁹⁸ Bu birliktelik Sıffin Savaşı'na kadar devam etmiştir.

Hakem olayındaki ilk çıkışları da dâhil olmak üzere, Hâricîler'in olaylara bakışlarındaki politik baskınlık kendini belli etmektedir. Hâricî bakış açısına göre dini, birlik ve beraberlik (cemaat) olarak anlamak büyük bir hatadır.⁹⁹ Politik çıkışlarını, "Hüküm ise ancak Allah'a aittir."¹⁰⁰ ayeti ile temellendirmişlerdir.¹⁰¹ Onların bu karşı çıkışları aslında Kur'an temelli bir kaygıdan ziyade, Kureyş liderliğine verilen tepkinin¹⁰² ifadesi olarak da değerlendirilmiştir.¹⁰³ Hâricîlik, kendi toplumsal gerçekliklerinde çok da derin olmayan,¹⁰⁴ Kur'an'a dayalı bir hayat tarzı etrafında toplanmış bir grup izlenimi vermektedir.¹⁰⁵

Emevî-Hâşimî mücadelesindeki konumları itibariyle Hâricîler, doğal olarak herhangi bir soy veya kabilenin etkisi olmaksızın şartları taşıyan

⁹⁷ Abdülaziz ed-Dürî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 27-28.

⁹⁸ Ergin, *Kabile asabiyyetinin Rolü*, 162.

⁹⁹ Sâlim b. Zekvan, *es-Sîre*, s.89.

¹⁰⁰ Yusuf, 12/40.

¹⁰¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 109.

¹⁰² Abdullah ibn Abbas'ın Hâricîleri ikna etmeye çalışırken sunduğu deliller karşısında onların içinden bazıları "Kureyş'in sunduğu delilleri ciddiye almayın! Zira onlar Allah'ın onlar için "Onlar kavgacı bir kavimdir." ve "onunla inatçı bir kavmi uyarasın diye" dediği bir topluluktur." şeklinde cevap vermişlerdir. İmamet mücadelesinde Emevî-Hâşimî mücadelesine karşı Hâricî bakış açısını göstermesi açısından iğnç bir örnektir. Bk. Müberred *el-Kâmil fi'l-lüga*, 3/9.

¹⁰³ Ahmet Akbulut, "Hâricîlerin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, 1989, 31.

¹⁰⁴ Hâricîlerin yüzeysel akıl yürütmeleri ve zorba din anlayışlarının toplumda oluşturduğu algı onlarla ilgili uydurulan hadislerde aşağılayıcı ifadelerden net olarak anlaşılmaktadır. Bk. Cemil Hakyemez, "İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", *GÜÇİFD*, 2(4), 59-88.

¹⁰⁵ Ethem Rûhi Fiğlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD*, 22, 1978, 245-275.

her müslümanın devlet başkanı olabilmesi prensibini cesaretle savunmuşlardır.¹⁰⁶ Hâricîlerin lider kavramına bakışları da hiçbir zaman bütüncül bir itaat içermemektedir. Onlara göre günah işleyen bir lider tövbe etmediği takdirde kendisine itaat gerekmemektedir.¹⁰⁷ Bu politik bakış açısına Hz. Osman, Hz. Ali, Muaviye ve kendi liderleri de dâhildir. Hz. Osman'ın katlini, günahlarına tevbe etmemekte ısrarcı olması yüzünden meşru bir gerekçeyle öldürülmesi olarak savunmuşlardır.¹⁰⁸ Bu durumun bir örneği de, kâfir olduğunu düşündükleri Muaviye'ye karşı Hz. Hasan'ı desteklemeyi tercih eden Hâricîlerin, o barıştan bahsettiğinde gösterdikleri tavırdır. Onlar, babası gibi Hz. Hasan'ın da küfre girdiğini iddia ederek onu öldürmek istemişlerdir.¹⁰⁹

Sonuç olarak, Hâricîler kabileci anlayışla siyasi bir otorite kabul etmeyen, toplumsal birlik kavramının kendilerinde bir karşılık bulmadığı, tam tersine çözülme ve çatışma üzerine kurulu bir zihniyet olarak tezahür etmiştir. Toplum sadece Hâricî zihniyetle değil, temelde yine kabileciliğe dayanan Hz. Ali ve Muaviye mücadelesiyle iyice gerilmiş durumda. Siyasi istikrarın bozulmaya başladığı Hz. Osman'ın son altı yıllık iktidarı da hesaba katıldığında, Hz. Hasan'ın Muaviye'ye hilafeti devretmeyi kabul etmesi arasında geçen on yılı aşkın süre kaos ortamını iyice zirveye taşımıştır. Halk bu karmaşa ortamından iyice yorulmuştur. Bu yorgunluk da olaylara bakışı değiştirmiş ve halkın tarafların çatışmasına verdiği desteği azaltmıştır. Cahiliye döneminin siyasi birlikten uzak kabileci hayat tarzı tekrar kendini göstermeye başlamıştır. Bu ise toplum olma şansını yakalamış Müslümanlar için büyük bir kazanımın kaybı anlamına gelmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in tesis ettiği siyasi birliğin değeri öne çıkmaktadır. İlk Mürcie'nin çatışmanın bir tarafı olmamayı tercih ederek "cemaat" kavramını öne çıkarması, bu değerın toplumda bir karşılığının oluştuğunu göstermesi açısından değerlidir.

¹⁰⁶ Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadiyyenin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 141-142.

¹⁰⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 110.

¹⁰⁸ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, 63-65.

¹⁰⁹ Dîneverî, *Ahbârü't-tvâil*, 285; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 5/159.

Horasan ve Mâverâünnehir Halklarının İslam Toplumunda Var Olma Mücadelesi Olarak Mürcie

İslam düşüncesinde var olmuş bir mezhebin farklı bağlamlarda girdiği muhataplık ilişkileri, o mezhebin kendi içerisinde farklı söylemler üretmesine sebep olmaktadır.¹¹⁰ Siyaset üstü bir tavırla toplumsal birliği öncelleyen tarafsızlar grubu olarak sahneye çıkan İlk Mürcie süreçte farklı söylemler üretmiştir. İlk Mürcie'nin büyük günah işleyenlerin durumunu ahirete erteleme/tehir etme şeklinde ürettiği söylem, sonrasında Arap olmayan, çoğunluğu Fârisî ve Türk Müslümanların İslam toplumuna dahil olma çabasında işlevsel bir rol üstlenmiş görünmektedir. Klasik eserlere bakıldığında, İlk Mürcie ile sonraki "nevzuhur" Mürcie'nin ayrımı fark edilir boyuttadır. Taberî (öl. 310/923) Mürcie'yi ilk olarak Hz. Ali ve Osman meselesinde tarafsız olanlar olarak tanımlamaktadır. O ayrıca "imanı amel olmaksızın ikrardan ibaret olarak görenler" için de 854 Mürcie denildiğini eklemektedir.¹¹¹ Mukaddesî, mezheplerin ortaya çıkışından bahsederken bütün mezheplerin kaynağı olarak sırasıyla Şia, Hâricilik, Mürcie ve Mu'tezile'yi saymaktadır. O, temel ayrılık noktalarının Hz. Osman'ın öldürülmesi olduğu kanaatindedir. Ona göre ircâ büyük günah işleyen kişilerin gelecekteki durumları hakkında şüphe etmektedir.¹¹² Bu durumda Mürcie sonra ortaya çıkacak olan Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadîs'in çatı kavramı olmaktadır.

Nevbahtî (öl. 311/924) ise İlk Mürcie'nin tanımını Hz. Ali'nin vefatından sonra, kendisinin imametini savunan küçük bir grup hariç onun diğer taraftarları ile Talha, Zübeyr ve Aişe taraftarlarının Muaviye'nin liderliğinde birleştiği tüm kesimler olarak verir. Bu ana grup daha sonra dörde ayrılacaktır. Bunların içerisinde Irak Mürcie'si yani Ebû Hanîfe ve

¹¹⁰ Mehmet Kalaycı, "Şiilik-Sünnilik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013): 309.

¹¹¹ Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, 2/659.

¹¹² Madelung ta Mürcie'nin temel savının, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ali'nin hükmünün, ahirete bırakılması şeklinde olduğu kanaatindedir. Bkz. Wilferd Ferdinand Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 87.

tarafatları¹¹³ ile Şukkâk veya Butriyye şeklinde adlandırdığı Süfyân es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ve Malik b. Enes gibi hadis taraftarlarının bulunduğu “Haşviyye”yi saymaktadır.¹¹⁴ Cehm b. Safvân’ın başını çektiği Cehmiyye/Horasan Mürchie’si de bu grupların içerisinde. Ancak onlar “aşırıya” gitmişlerdir.¹¹⁵ Nevbahtî, Ebû Hanîfe’yi de içine katarak tüm Mürchie’nin “imametini sadece Kureyş kabilesine has olduğu, kitap, sünnet ve adalet prensiplerine davet eden her Kureyşliye imam olarak tabi olmak gerektiği” düşüncesinde olduğunu söylemektedir.¹¹⁶ Oysa biz imamet meselesinde Mürchie’nin ortak bir prensibe sahip olmadığını biliyoruz. Nevbahtî’nin burada Mürchie’yle kastının ilk Mürchie’nin nüvesi oluşturan Şia ve Hâricîlerin dışındaki “ce-maati” kastettiği düşünülebilir. Şia zihnindeki Mürchie tanımı, fazilet sıralamasında Hz. Ali’yi, Hz. Ebu Bekr ve Ömer’in gerisinde bırakanlar şeklinde tarif edilmektedir. Şia’nın süreçteki Mürchie algısı Ehl-i Hadîs veya Mu’tezile’ninkinden her zaman farklı olmuştur. Modern çalışmaları da dahil olmak üzere onların nezdinde Mürchie, toplum düzenini öne sürerek Hz. Ali ve evlatlarının haklılığını, Ümeyyeoğullarına karşı savunmayan korkaklar olarak görülmüştür.¹¹⁷ Bu tanımlama dahi yukarıda Mukaddesî’nin savını doğrulayıcıdır. Bu çerçevede ilk Mürchie fikirlerin siyasi bir tavır şeklinde okunması daha doğru olacaktır.¹¹⁸

Bir Mu’tezilî olan Ca’fer b. Harb’in (ö. 236/850-51) *Kitâbü'l-usûl*’ünde, Haşviyye (Ehl-i Hadîs) ile Mürchie’nin Osmaniyye’den neş’et ettiği ifade edilmektedir. Hayyât (öl. 300/913), İbn Râvendî’ye (öl. 301/913-14) reddiye olarak kaleme aldığı *el-İntisâr* adlı eserinde ashâb ve onların fazileti ve velayeti konusunda Mu’tezile, Mürchie ve Ehl-i Hadîs arasında bir ayrılık olmadığını savunmaktadır.¹¹⁹ Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025) da İslam

¹¹³ Kummî/Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 63.

¹¹⁴ Kummî/Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 63-64-65.

¹¹⁵ Kummî/Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 61.

¹¹⁶ Kummî/Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 72.

¹¹⁷ Kummî/Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 60.

¹¹⁸ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 59.

¹¹⁹ Ebû’l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red’alâ İbni’r-Râvendî ve’l-mülhid*, (Beyrut: Yy. 1891), 139.

toplumunda ortaya çıkan bidatleri sıralarken ilk olarak Hâricîliği ikinci bidat olarak Mürcie'yi saysa da bu düşüncenin çok sonraları ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹²⁰ Buradan anladığımız, Mürcie derken onun “tarafsızlar”ı ve ashab arasında çıkan sorunları yargılamayarak ahirete tehir eden İlk Mürcie'yi kastetmediğidir. İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ise ilk ayrılıklardan bahsederken Mürcie'yi saymamaktadır. Ona göre “Tekfirci Hâricîler” ve “Hz. Ali'nin imametini iddia eden Râfıza, cemaati bölen bidatçilerdir. Mürcie ve Kaderiyye ise sonradan ortaya çıkan bidatlerdir.”¹²¹

Ehl-i Hadîs taraftarı İbn Teymiyye'nin bu sıralaması, onun Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumlarının “ertelenmesi” ve “tarafsız kalınması” anlamındaki ircâyı görmezlikten geldiğine ve bidat saymadığına delâlet etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) de Mürcie'nin süreçte ortaya çıkan anlam farklılaşmasına değinmektedir. O, Mürcie denirken, farklı süreçlerde ortaya çıkan iki grubu tanımlama ihtiyacı duymaktadır. İlk Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan çıkan ihtilaflarda iki taraftan birini doğrulamaya yanaşmayarak “tarafsız” kalan, yani “İlk Mürcie”dir. İkincisi, büyük günah işleyen ve farzları terkedenlerin cehennemde olacaklarına dair hükmü tehir edenlerdir. Bunlara göre iman ikrardan ibarettir ve kötü amelin itikatlara bir zarar vermeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹²²

Yukarıdaki bilgilerden yola çıktığımızda iki sonuç karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi İlk Mürcie'nin, Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey'in çatı kavramı oluşudur. İkincisi de amelin imandan bir cüz olmayışı anlamında, ilk ircânın türevi olan yeni bir

¹²⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, 76.

¹²¹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünneti'n-nübüvveti*, thk. Muhammed Sâlim Reşâd, (yy.: Câmiatü'l-Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 1/308. İzmirli İsmail Hakkı'nın tespiti de “iyi amelin kâfire faydası olmadığı gibi, günahın da mü'mine zararı olmadığı” daha sonra da “Fasık'ın kamil mümin olup cezalandırılmayacağı” anlamındaki ircâ anlayışının Kaderiyye ve Mu'tezile'den sonra ortaya çıktığı yönündedir. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslamiyye Matbaası 1922-1923), 1/134.

¹²² Şihâbüddin İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî*, tahr. Muhibbuddîn el-Hatîb, (Beyrut: Mektebetü's-Selefiyye, ty.), 459.

ircânın temsili anlamında Mürchie'nin ortaya çıkışıdır.¹²³ Bu Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey'in ayrıldığı noktayı da ifade etmektedir. İlk Mürchie'nin büyük günah sahibini yargılamama anlayışı, Ebû Hanîfe'nin simgesel liderliğinde, ameli imandan ayırma şeklindeki yeniden yorumlanmış görünmektedir. Bu kavramsal boyuttaki yeni ircâ anlayışı, Horasan ve Mâverâünnehirli Arap olmayan Müslümanlarda ciddi bir karşılık bulmuştur.

İslam dininin Arap toplumu üzerindeki ilk esaslı değişimi, kabilecilik esasına üzerine kurulu mahalli hayat tarzından tek devlet çatısı altında yaşama geçiş olmuştur. Ridde olaylarıyla tezahür eden muhalefetin başarısızlığı artık siyasi anlamda geriye dönüşün olmayacağı anlamını taşımaktaydı. Bu köklü değişim, artık aynı merkezden yönetilmenin verdiği avantajla dışa açılmayı sağlamış, fetih sürecinin hızlı ilerlemesi ise birçok alanda değişimi tetiklemiştir. Hz. Muhammed'in vefatından yarım yüzyıl bile geçmeden Müslümanlar, içerisinde kadim imparatorlukları barındırmış toprakların hâkimi durumuna gelmiştir. Geniş hakimiyet alanı, yeni değişimleri ve çatışmaları ortaya çıkarmış gözükmektedir. Aslında bu değişimin temelleri Hz. Ömer döneminde atılmaya başlamıştır. Onun döneminde İslam toplumunda demografik yapıyı değiştirecek ölçüde ihtidalar yaşanmaya başlamış, Basra¹²⁴ ve Kûfe¹²⁵ gibi şehirlerde Arap ve Mevâlî Müslümanlar ortak yaşam alanlarını paylaşmaya başlamışlardır.

Yeni durumda artık Hicaz ve Şam'ın, merkez hüviyetini koruması mümkün olamamıştır. Ancak bunun için Horasan da tercih edilmemiştir. İlk dönemde Kûfe, bu ihtiyacı karşılayacak olan zorunlu bir tercih olmuştur.

¹²³ Mürchie'nin süreçteki olgusal değişiminin tespiti önemlidir. Nitekim İbrahim Hakkı İnal, "İbn Teymiyye ve Mürchie" adlı makalesinde meseleye dair tartışmalarda sadece teşekkül dönemindeki değil, sonraki dönemlerdeki tartışmalara bakmanın farklı bakış açıları kazandırabileceğini ifade etmektedir. Bkz. İbrahim Hakkı İnal, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Samsun 2016, 2, 7.

¹²⁴ Ehvaz'da önceden Sâsânî ordusunun bir parçası olan askeri bir birlik atıyeye verilmesi şartıyla h. 17 yılında ihtida ederek İslam ordusunun bir parçası olmuş, Basra'ya yerleşmiş ve Temimoğullarının mevlası olmayı tercih etmişlerdir. Bk. Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, 428-429; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/90.

¹²⁵ Kadisiyye savaşında bulunan dörtbin Acem askeri de atıyeye verilmesi, istedikleri yere yerleşme ve istedikleri kabilenin mevlası olma şartıyla ihtida etmişler ve Kûfe'ye gelmişlerdir. Bk. Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, 318.

tur.¹²⁶ Yeni merkez hüviyetindeki Kûfe ve Basra gibi şehirler hızla büyümüş ve gelişmiştir. Toplumda fark edilen ilk değişim, yeni kurulan veya fethedilen hareketli şehirlerde yaşamaya başlamak ve elde edilen ganimetlerin getirdiği zenginleşme şeklinde tezahür etmiştir.

Garnizon kentler olan Kûfe ve Basra'nın demografik yapısındaki hızlı değişim¹²⁷, Arap Müslümanların yeni duruma uyum problemlerini ortaya çıkarmıştır. Arap olmayan Müslümanlar her ne kadar özgür ve İslam dininin gereği eşit de sayılsalar da¹²⁸ Arap toplumunda bu insanlara azatlı köle muamelesi yapılmaya devam edildiği göze çarpmaktadır.¹²⁹ Arap Müslümanların bir kısmı, ülkelerini fethettikleri bu insanların köle yapılmaması ve hidayetlerine vesile olunmasını bir lütuf olarak değerlendirmiştir.¹³⁰ Bu bakış açısının sonucu Mevâlî'nin bazı olumsuz davranışlara maruz kaldığı görülmektedir. Namazda mevâliyle aynı safta durmama,¹³¹ mevâliiden olan kişileri özellikle künyeleriyle değil isim veya lakaplarıyla çağırma, yolda onlarla beraber yürümeme, yaşı, fazileti ve ilmiyle öne çıkmış bir mevâliye ikram edilse de Arap olmadığının hissettirilerek aşağılanması gibi davranışlarda bulunulmuştur.¹³² Kabileler kendi lütuflarıyla özgür olmayı başarabilmiş mevâlilerin kendileriyle eşit kabul edilmelerini kabul etmekte zorlanmışlardır. Onların düşüncesine göre, hâkimi oldukları bu ülkelerin fatihleri olarak fey'den yararlanmada esas hak onlarındır.¹³³ Kabilelerin devlet kavramını içselleştirmede yavaş olmaları, aralarında devlet hayatına uygun görüşlerin hiçbir zaman oluşmamış olması, aksine kamuya ilişkin meselelere hep kabile bağları ve çıkarları açısından bakagelmış olmaları gerçeğiydi.

¹²⁶ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 65.

¹²⁷ Cemil Hakyemez, "Şii İmâmîyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet", *HÜİFD*, 2008/1, 7, 13, 7-36.

¹²⁸ İslam dininin gelmesiyle Arap olmayan Müslümanlar da İslam'ın bir paçası olmuşlardır. Bk. İbn Abdürabbih, *el-İktü'l-ferîd*, 3/355.

¹²⁹ Zihin yapılarında Arap üstün düşünce tarzına sahip olan "Bedevî" bakış açısına göre, daha dün köleleri statüsünde olan Mevâlî Müslümanların Cennet'te kendileri gibi Arap kadınlarla evlenebilme ihtimali bile rahatsız etmekteydi. Bk. Müberred, *el-Kâmîl fi'l-lüğa*, 3/214.

¹³⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/360.

¹³¹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/360.

¹³² İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/361.

¹³³ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 50.

İslam toplumunun yeni paydaşı Mevâlî iki gruptan oluşmaktaydı. İlki, efendileri olan Araplar tarafından özgürleştirilmiş ve eski efendilerinin nüfuzunda olmaya devam edenlerdir. Fakat ikinci ve yoğun olan grup, fetihlerin ardından toplu ihtidalarla yeni oluşan toplumda statü talebinde bulunan Arap olmayan özgür Müslümanlardan oluşmaktaydı.¹³⁴ Horasan halkı İslam dinini benimsese de “Mevâlî” unsur olarak toplumdaki sosyal ve ekonomik statülerinden memnun değillerdi. Eski-den itibar ve kudret sahibi olan İranlı Mevâlî, önceki durumlarına yeniden kavuşmak istiyordu. İlk aşamada devlet tecrübesi olan vasıflı Mevâlî şahısların toplumda yer edinmeye başladıkları gözlenmektedir. Emevîler döneminde Muaviye b. Ebî Süfyân zamanından başlayarak Horasan ve Mâverâünnehir’de valiler Arap da olsa en yakınında meşveret, komuta, haraç görevlisi¹³⁵ ve kadılık¹³⁶ gibi kritik görevlerde kaçınılmaz olarak birçok Mevâlî görev almıştır.¹³⁷ Ancak Horasan ve Mâverâünnehir’deki büyük halk kitleleri için toplumda yer edinme konusunda aynı imkân söz konusu olmamıştır.

Kısa sürede sınırları geniş ve farklı halkların yaşadığı büyük bir ülkeye sahip olan devletin doğal olarak değişimi yakalayan politikalar üretmesi, vergi sistemini oluşturması ve sosyal adaleti temini zaman almıştır.¹³⁸ Devletin uyguladığı politikalar İslami karakterli olmakla birlikte, o beldelerde eskiden beri olan kurallar ve arazi sınıflandırmaları esasına göre yapılmıştır.¹³⁹ Fethedilen bölgelerde bazı politikalarda İslam öncesine ait bazı uygulamaların devam ettiği de olmuştur. Bu durum Arap toplum yapısının getirdiği sosyal gerçeklikle de yakından ilgilidir.¹⁴⁰

¹³⁴ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 48.

¹³⁵ Necdet Hammâş, “Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmîlerin İdaredeki Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. İrfan Aycan, 37(1), 1997, s. 180-182.

¹³⁶ Hammâş, “Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmîlerin İdaredeki Rolü”, 183.

¹³⁷ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 50.

¹³⁸ Örnek olarak vergi sisteminin gerçek anlamda oluşturulması Emevî erkinin sonunu bulmuştur. Bk. Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 68.

¹³⁹ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 36.

¹⁴⁰ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 22.

2/8. yüzyıla gelindiğinde Mevâlî Müslümanların sayısı artık Arapları geçmeye başlamıştır.¹⁴¹ Mevâlî'ye Ehl-i Kitab'a nazaran daha iyi davranıl- sa da cizye ve haraç gibi Müslümanlardan alınmayan vergileri ödemek zorunda bırakılmışlardır.¹⁴² Vergi uygulamalarındaki adaletsizliklerin giderilmesi için Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde yeniden düzen- lemeler yapmıştır. Halife, Müslümanların cizyeden muaf olmaları ge- rektiğini ifade ederek, tüm beldelerde bunun uygulanmasını emretmiş- tir.¹⁴³ Emevî yönetimi başından beri, akraba ve yakın çevresinin harac arazisini mülk edinmelerine müsamaha göstermiştir. Ömer b. Abdülaziz bu uygulamayı kaldırmıştır. Ancak kendisinden sonra, kaldırılan uygu- lamaya tekrar başlanmış ve bu durum artarak devam etmiştir.¹⁴⁴ Ayrıca Horasan ve Mâverâünnehir'deki yerli asil ailelerin valileri etkilemeleri neticesinde, onların halka baskı ve usulsüz vergi şeklinde yansıyan uygu- lamalarına göz yumulmuştur. Şikayetlerin artması üzerine bu konuda mahalli yetkililerin uyarıldığı dikkat çekmektedir.¹⁴⁵ Ayrıca Emeviler döneminde valilerin görevi satın alma teamülü olduğundan valiler, vali- lik nimeti bitmeden önce yöneticisi olduğu tebadan çeşitli şekillerde sara- ya verdiği bedelden fazlasını almaya yönelebiliyorlardı.¹⁴⁶

Gün geçtikçe eskiyi aratan sosyo-ekonomik problemler, Emevi yöne- timinin, bölge halkını, kendi taleplerini karşılamada öncelikli olarak vali- lerin ve yerel yöneticilerin insafına terk etmesi, keyfî tayinler¹⁴⁷, Hora- san'da yaşayan insanları yeni arayışlara zorlamıştır. Emevî iktidarını yıpratın Haris b. Süreyc isyanı ve sonunu getiren Ebu Müslim Hora- sanî'ye olan halkın teveccühünün, yaşananlarla yakından ilişkisi bulun-

¹⁴¹ Richard C. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, çev. Engin Aslan, (İstanbul: Medrese Yayınları, 2006), 129.

¹⁴² Farhad Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", *Kelam Araştırmaları*, 4, 2 (2006), 139.

¹⁴³ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 41.

¹⁴⁴ Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 46.

¹⁴⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 7/121.

¹⁴⁶ De lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 74.

¹⁴⁷ Süreçte yapılan keyfî tayinlere dair açıklama için bakınız: Recep Uslu, *Hicrî I-II yüzyıllarda Horasan Tarihi* (İstanbul: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 75-77.

maktadır. Bölge, Emevî siyasi iradesinin çözüm bulmaktan aciz kaldığı bir istikrarsızlık dönemi yaşamıştır. İslam'ın doğu topraklarında yaşanan bu durum sadece Arap olmayan yerli halktan kaynaklanmamaktaydı. İskân politikaları gereği bölgeye göçen kuzeyli ve güneyli Arap kabileleri kendileriyle beraber kuzey-güney gerginliğini en azından tüm 2/8. yüzyıl boyunca taze tutmuşlardır.¹⁴⁸ Araplar, kadim Kuzeyli-Güneyli mücadelesi, Emevî-Hâşimî çekişmesi ve bu ikisine de karşı Hâricî bakış açısını Arap topraklarından aynı tazeliği ile Horasan'a ve Mâverâünnehir'e taşımışlardır. Bu durumda yeni Müslüman olmuş, mezhebi taassup ve kabile asabiyetinin bir şey ifade etmediği Mevâlî için ircâ düşüncesini çekici hale getirmiştir.¹⁴⁹

İrcâ düşüncesi, Ali taraftarlığı ile bilinen ve bir dönem Horasan ve Mâverâünnehir'in de eyalet merkezi olan¹⁵⁰ Kûfe'de h. 1. yüzyılın sonuna doğru popülerlik kazanmıştır. Kûfe merkezli bu düşünce çok uzun zaman geçmeden Horasan ve Mâverâünnehir'deki yeni Müslüman kitlelerin dini anlayışı haline gelmiştir.

Batıda Basra ve Kûfe'de yaşanan mezhebi çatışma ve Arap kabilelerinin çekişmeleri, kısa bir süre sonra bölgeye taşınmıştır. Artık bu konu, Arapların kendi aralarındaki bir sorun olmanın çok ötesine geçmiştir. Bu nedenle ircâ düşüncesi, yeni Müslüman olmuş, mezhebi taassup ve kabile asabiyetini önemsemeyen bölge halkı açısından daha fazla karşılık bulmuştur.¹⁵¹ Bölge halkının ircâ düşüncesine sempatik bakışının arka planında, Ebû Hanîfe'nin imanı bir bütün olarak ele alıp, artıp eksilmesini reddedişi ve iman noktasında herkesi eşit görüşü, sosyolojik bir okumayla "iman" sahibi kişiyi İslam toplumunun birinci sınıf bir üyesi konumuna taşımaya önemli bir rol oynamıştır.¹⁵² Ameli imana dahil etmeyen ircâ

¹⁴⁸ Mehmet Dalkılıç, *Horasanda İktidar Mücadeleleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 8.

¹⁴⁹ Ergin, *Kabile asabiyetinin Rolü*, 168-169.

¹⁵⁰ Casim Avcı, "Kûfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: (13.04.2021), <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe>

¹⁵¹ Ergin, *Kabile Asabiyetinin Rolü*, 168-169.

¹⁵² Bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 186.

düşüncesinin, ikinci sınıf muamele gören yeni ihtida etmiş halktaki pratik karşılığı düşünüldüğünde bu durum daha anlaşılır olacaktır.¹⁵³

Eşit vatandaşlık talebinin Horasan ve Mâverâünnehir halklarında ircâ söylemiyle yakından ilişkisini göstermesi açısından Semerkant'ta yaşananlar güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bölgede vergi sisteminin bir türlü kurulamaması ciddi bir sorun oluşturmaktaydı. Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/720), bu sorunu çözmek için Sabit b. Kutnâ (öl. 110/728) ve Ebû Saydâ gibi kişileri görevlendirmişti. Bu şahısların özel gayretleriyle ihtida eden Semerkant halkının sorunları kısa süreliğine çözülmüştür. Ancak halifenin vefatının ardından durum eski haline dönmüştür. Emevî yönetimi, ihtida eden halka gayrimüslim muamelesi yapmaya devam etmiştir. Bu durumun Sâbit b. Kutnâ adlı şahsın şiirlerine yansıdığı görülmektedir. O, kasidesinde Müslüman olduğunu ikrar eden kimsenin İslamlığının tartışılmaması gerektiğini savunmaktaydı. Onun kasidesindeki ifadelerde Horasan ve Mâverâünnehir'de yeni müslüman halkların yaşadığı sosyo-politik problemler hissedilir durumdadır. Mürcie'nin Horasan ve Mâverâünnehir'de tutunması ve yayılmasının en temel sosyo-politik sebebi, iman ettiğini ikrar eden herkesin vatandaşlık temelinde eşit olduğu düşüncesidir. Bu iddia da Sâbit b. Kutnâ'da "Allah'ın birliğine iman ettiği sürece, bir kimseyi müşrik yapacak hiçbir günah yoktur. Mecbur kalmadıkça ve kanımız akıtılmadıkça, bir Müslümanın kanını asla akıtmayız"¹⁵⁴ ifadelerinde net bir şekilde yerini almaktadır.

Sonuç

Aynı ırka ait kabileler topluluğu olarak Araplar, uzun süre kadim geleceğin şekillendirdiği kurallardan başka bağlayıcı bir unsur olmadan yaşamışlardır. Ancak bu kabileler topluluğu, Hz. Peygamber'in çeyrek yüzyıllık rehberliğiyle, din kardeşliği temelinde birbirine bağlı bireylerden oluşan bir cemaat/toplum olma tecrübesini yaşamışlardır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından, ilk iki halifenin dirayetli yönetimleri karşılaşı-

¹⁵³ Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 88.

¹⁵⁴ Alî b. el-Hüseyn Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, thk. el-Üztâz Şeyh Ahmed e's-Şankîfî (Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, ty.), 13/50.

lan sorunları çözmeyi başarmıştır. Artık Müslüman Araplar merkezi bir siyasi otoritenin hükmü altında yaşamayı kabullenmek durumundaydılar. Süreçte fetihlerle hızlı bir şekilde büyüyen devlet, savaş ekonomisinin getirdiği imkanlarla zenginleşmiştir. Üçüncü halife Hz. Osman'ın dönemi farklı milletlerin egemenlik altına alındığı, geniş toprakların yönetiminin problem teşkil ettiği bir dönem olmuştur. Fetihlerin de yavaşlaması ganimetlerin azalmasına, bu da serhadlerde bulunan Arap kabilelerin şikayetlerine sebep olmuştur. Bütün bu sorunların giderek artması toplumda ciddi rahatsızlıklara yol açmış, halifenin katli ise durumu içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Toplum, ilk bakışta Hâriciler, Hz. Ali ve Muaviye taraftarları olarak üçe bölünmüş görünmekteydi. Ancak bu gruplardan hiçbirisinin kendilerini tam olarak temsil etmediğini düşünen ciddi kesimin varlığı da mevcuttu. Bunlar siyasi bölünmüşlükte karmaşanın bir tarafı olmamayı tercih etmişlerdir. Bu grubun belli bir ismi yoktu. Onlar tarafların durumunu Allah'a havale eden "Mürçie", tartışmaya dahil olmayarak çekilen "Mu'tezile", fitne zamanı evininin köşesine çekilen "Hılsiyye" veya "Huleysiyye" gibi farklı isimlerle anılmışlardır. Bu isimler içerisinde Mürçie, daha sonra, Hz. Osman, Ali ve genel olarak büyük günah konusunda bir fikir öne sürmeyenlerin ortak bir ismi haline gelmiştir. Bu ismi, daha sonra teşekkül edecek olan Mürçie'nin nüvesini oluşturması bakımından "İlk Mürçie" şeklinde ifade etmek doğru olacaktır.

Büyük günah meselesinde hükmü ahirete erteleme şeklinde ortaya çıkan ilk itikâdi temayül olarak ircâ, Müslümanların büyük bir kısmının karşılaştıkları somut bir probleme verebildikleri ilk cevaptı. Bu ilk cevap topluma bakan yönüyle "cemaat" kavramının onlarda ifade ettiği anlamın önemini de gözler önüne sermektedir. Cemaatin toplumun çoğu tarafından önemsenmesi, belki de Hz. Muhammed'in mesajı ile toplumsal birlik ve barışı yakalayan Arap toplumunun zihnindeki kadim kabile mücadelelerine dayanan kargaşaya dönmek istememelerinin bir ifadesiydi. İlk ircâ, siyaset üstü bir çabayla toplumsal çözülmenin önüne geçmek için büyük günah işleyenlerin durumunu ahirete erteleme/tehir etme

fikrini barındırmaktaydı. Bu aşamada İlk Mürcie ile Ehl-i Hadîs aynı grubu ifade etmektedir.

Mürcie'nin doğru anlaşılmasında "olgusal değişim" önemlidir. Hz. Ömer dönemindeki fetihler sadece o toprakların sahibi olmayı değil, o topraklarda kök salmış kültürlerin düşünce kalıplarını da İslam düşüncesinde bir şekilde içselleştirme ve dönüştürmeyi gerektirmiştir. İman ve ameli kültürel bir birikimin sonucu olarak aynı gören Arap aklı, Hz. Peygamber'in birleştirici mesajının üzerinden henüz yüzyıl geçmeden karşılaşılan muhtelif problemlere artık aynı etkide cevaplar verememiştir. Bu problemlerden biri de, Arap Müslümanların kabileci bilinçaltı ile Arap olmayan Müslümanları kendileri ile eşit görmemeleriydi. Bu sorunun aşılmasında, İlk Mürcie'nin büyük günah probleminin ortaya çıkardığı kaosa karşı toplumsal birliği öncelikle tavrı önemli bir rol üstlenmiştir. Büyük günah işleyen kişinin tekfir edilmemesi sonucunu ortaya çıkartan bu tavır, Arap olmayan Müslümanların İslam toplumunda ayakta kalabilme mücadelelerinde ameli imandan ayıran bakış açısına kapı aralamış görünmektedir.

864

OMÜİFD

İrcâ görüşünün Horasan ve Mâverâünnehir'in yönetildiği ve mevâlî nüfusun ağırlıklı olduğu Kûfe'de revaç bulması tesadüf değildir. Bu tür yeni Mürcie'nin hak arayışları yönetim tarafından tehdit olarak algılanmıştır. İlk Mürcie yeni bir kazanım olan toplum değerini korumaya çalışırken, mevâlî de İslam toplumunda eşit haklarla var olabilmenin mücadelesini vermiştir. "Nevzuhur" olan bu durum gelenekçi bir grup tarafından kabul görmemiştir. Çünkü bir kısım Arap'ın zihninde din, yirmi üç yılda Arap bir peygamberin Arap kültürü temelinde ilmek ilmek inşa ettiği bir bütünden ibarettir. Ehl-i Hadîs'in iman tanımının en küçük bir ameli dahi iman tanımına dahil etmesi bunun açık bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu bakış açısına göre iman ve ameli ayrı tanımlamak dine/sünnete sonradan eklenen bir bidat olacaktır.

Kaynakça

Akbulut, Ahmet. "İlk Devir Siyâsî Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkisi". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 1, Ocak 1991, 38-44.

- Akbulut, Ahmet. "Hâricîlerin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi". *AÜİFD*. 31,1989, 331-347.
- Apak, Âdem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Avcı, Casim. "Kûfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: (13.04.2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe>
- Aydınlı, Osman. *Akılcı Din Söylemi*. Ankara: Hititkitap Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Muhammed İbn Habîb. *Kitâbü'l-Münemmak fî Ahbâri Kureys*. thk. Hurşid Ahmed Faruk, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Muhammed Bâkır Mahmûdî. 3. Cilt. Beyrut: Dârü't-Teârûf 1977.
- Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Futûhu'l-buldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997.
- Cafer b. Harb, Ebü'l-Fazl el-Hemedânî. *Kitâbu'l-usûl*. Haraççoğlu nüshası.
- Câhiz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 2. Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Câhiz, 1998.
- Daftary, Farhad. "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", *Kelam Araştırmaları*, 4, 2, 2006, 139-158.
- Dalkılıç, Mehmet. *Horasanda İktidar Mücadeleleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muvaiye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. *Hâricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbârü't-Trvâl-Eskilerin Haberleri*. çev. Zekeriyâ Akman ve Hüseyin Siyabend Aytemür. Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Dûrî, Abdülaziz. *İslam İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Âlim ve'l-Müteallim". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn. *Kitâbü'l-Eğânî*. thk. el-Üztâz Şeyh Ahmed e's- Şankîfî. 13. Cilt. Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, ty..
- Ergin, Murat. *Siyasî ve İtikadî Mezheplerin doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü*. Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Fıglalı, Ethem Rûhi. "Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *AÜİFD*, 22, 1978, 245-275.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. *İbadiyyenin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Foltz, Richard C.. *İpek Yolu Dinleri*. çev. Engin Aslan. İstanbul: Medrese Yayınları, 2006.
- Gâlî, Belkâsım b. Hasan, *Ebü Mansur el-Mâturâdî: hayâtühû ve ârâuhü'l-akâdiyye*. Tunus: Dâru't-Türki, 1989.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Hakîm es-Semerkandî, İshâk b. Muhammed. *es-Sevâdü'l-A'zam*, çev. Talha Alp, İstanbul: Yasin Yayınları, 2014.
- Hakyemez, Cemil. "İtikâdî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", *GÜÇİFD*, 2(4), 59-88.
- Hakyemez, Cemil. "Abbâsî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 9(1), 2007, 327-341.
- Hakyemez, Cemil. "Şii İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet", *HÜİFD*, 2008/1, 7, 13, 7-36.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr el-Basrî. *Târîhu Halife b. Hayyât*. çev. Abdülhalik Bakır. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001.
- Hammâş, Necdet. "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. İrfan Aycan, 37(1), 1997, 175-190.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî ve'l-mülhid*. Beyrut: Yy. 1891.
- Hizmetli, Sabri. *İtikâdî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İçtimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme*. Ankara: AÜİFD, 26, 1983, 653-680.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimesşk*, thk. Muhibbuddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 39. Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1996.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *et-Târihü'l-kebîr*. 4. Cilt. Şam Matbaatü Ravzatü's-Şâm ty.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer. *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Abdülmecid et-Terhînî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid. *Şerhu nehcü'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Necef: Dâru Ahyâ'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1982.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin. *Hedyü's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî*. tahr. Muhibbuddin el-Hatîb. Beyrut: Mektebetü's-Selefiyye ty.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefa-Hz. Peygamber ve Halifeler*. çev. Harun Bekiroğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 7. Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dineverî. *el-İmame ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebulfidâ Abdullah el-Kâzî. 2-3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nübüvveti*. thk. Muhammed Sâlim Reşâd. 1. Cilt. yy.: Câmiatü'l-Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İnal, İbrahim Hakkı. "İbn Teymiyye ve Mürcie". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Samsun 2016, 2, 6-21.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*. 1. Cilt. İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası 1922-1923.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed. *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın. İstanbul: İmak Ofset, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Şiîlik-Sünnîlik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*. 6/2 Güz 2013, 293-319.
- Kummî/Nevbahtî. *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şia*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözünlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Madelung, Wilferd Ferdinand. "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". çev. Sönmez Kutlu", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed. *el-Kâmül fi'l-lüga*, thk. Abdülhamit Hendevi, Riyâd: Vîzâratî's-Şüûnî'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâf ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, ty.
- Minkarî, Nasr b. el-Müzâhim. *Vak'atü Sıffin*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990.
- Nâşî e'l-Ekber, Ebû'l-Abbâs. *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef Van Ess. Wiesbaden. Beyrut: In Kommission bei F. Steiner 1971.
- O'Leary, De lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Haşîmi İlişkileri İslam Öncesinden Abbasilere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.

- Sâlim b. Zekvân, el-Hilâlî. *es-Sîre- Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. Litera Yayınları, İstanbul 2011.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Kûfe'nin Siyâsî Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî*. thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim, 5. Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr*. thk. Mahmud Muhammed Şakir Matbaatü'l-Medenî. 2. Cilt. Kahire ty..
- Tunç, Yusuf. *Cemel ve Sıffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahabîler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Uslu, Recep. *Hicrî I-II yüzyıllarda Horasan Tarihi*. İstanbul: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wensinck, A. J.. *The Muslim Creed*. Great Britain: Cambridge 1932.
- Yiğit, İsmail. "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: (12.04.2021), <https://islamansiklopedisi.org.tr/osman>
- Uşş, Yusuf. *ed-Devletü'l-Emeviyyetü*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Yurdaydın, Hüseyin. *Gazi İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- Zühri, Ebü Muhammed İbn Şihâb. *el-Megâzî-İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*. çev. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

SANATLA DİRENİŞ (THE SHAPE OF A POCKET)

John Berger, çev. Aslı Biçen,
(İstanbul :Metis Yayınları, 2017)

Değerlendiren / Reviewed by

TAMER YILDIRIM

[Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Associate Professor. Sakarya University , Faculty of Divinity, Department of Philosophy and
Religious Studies
tyildirim@sakarya.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-0033-0539>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 15 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue:* 50 *Sayfa / Pages:* 869-877

Atf/Cite as Yıldırım, Tamer. “Sanatla Direniş (The Shape of a Pocket) John Berger, çev. Aslı Biçen,– Review of Sanatla Direniş (The Shape of a Pocket) John Berger, çev. Aslı Biçen”.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of
the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 869-876.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.795532>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Sanatla Direniş (The Shape of a Pocket)

John Berger, çev. Aslı Biçen,
(İstanbul :Metis Yayınları, 2017)



Yazar John Berger (1926-2017), farklı alanlarda çalışmalar ortaya koyan bir yazar, eleştirmen veya sanatçı olarak tanımlanabilir. Burada ele aldığımız kitabında yer alan yirmi dört yazısında sanat eserleri (resim, heykel, fotoğraf, belgesel film) eleştirmeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitabı oluşturan yazılar 1995-2000 yılları arasında farklı gazete ve dergilerde yayınlanmıştır. Bu bağlamda kitap, daha ziyade sanat tarihi alanına ilgi duyanlar için faydalı olabilir. Fakat şöyle bir durumda var ki, ele alınan resim, heykel, fotoğraf, belgesel film ile ilgili değerlendirmelerinin en önemli özelliği, marjinal diyebileceğimiz bir derecede sübjektif nitelik taşımasıdır. Çünkü değerlendirilen şeyler gerçek varlıklar değildir. Bu noktada eleştirmen ne kadar alanın uzmanı olursa olsun alanın sınırlarını aşamaz. Ayrıca Berger'in değerlendirmelerini bir yere taşımamız konusunda da sorunlar ortaya çıkmaktadır. Söyle ki, bir eleştirmen ve ele aldığı eser arasında bir ilişki kurma, bir içselleştirme durumu söz konusudur. Dolayısıyla eserlerin bir görünen bir de görünmeyen kısmı var asıl olan bunların insanlarla olan ilişkisi ve onlara sunduklarını yakalamaktır. Yani perdeleri kaldırmak ve gerçeği görme çabası temelde yer alıyor. Bunun farklı bir şekilde olağanın dışında yapılmaya çalışılması, özgün olma uğruna bazı eserlerin yorumunda eserlerin varoluş sebebinin ötesine gitme çabası gibi bir durum kendini göstermektedir. Berger, adeta insanı, insan, hayvan ve doğa denkleminde ele almakta konuya bakarken veya bakmamızı isterken kendimizin dışında varlığı oluşturan diğer unsurları da göz ardı etmememiz gerektiğini hatırlatmaktadır.

Eserde yer alan yazılarında düşüncelerinin temellerini kısaca bu şekilde değerlendirebileceğimiz Berger'e göre; "Resim hakkındaki modern yanılısma (ki postmodernizm bunu düzeltmek için hiçbir şey yapmadı), ressamın bir yaratıcı olduğudur. Aslında ressam bir alıcıdır. Yaratma gibi

görünen şey, aldığına biçim verme fiilidir” (s. 20). Bu anlamda etki altında etki oluşturma söz konusudur. Yani yaratma alıcı olduktan sonra ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde ortaya çıkan şey her gün dünyaya ilişkin bedensiz ve sahte bir imgeler ağı tarafından yeniden onaylanan bir yalnızlık durumudur. İçinde yaşadığımız dönemde büyük oranda olduğu gibi eğer kâr peşinde koşmak insanlığın kurtuluşunun tek yolu olarak görülürse, gelir mutlak öncelik olup çıkar ve dolayısıyla var olanın itibar görmemesi, görmezden gelinmesi ve baskı altında tutulması gerekir. Bundan dolayı buna bir karşı oluş olarak bugün, var olanı resmetmeye çalışmak umudu teşvik eden bir direniş eylemidir (s. 24-5). Bu direniş ve özgürleşme denilen husus kendini oldukça farklı şekillerde gösterebilir. Yazar resimlerde mekânın nereden başladığını açıklayan bazı örnekleri zikrederek bunda belirttiğimiz gibi bizi özgürleştiren bir yön olduğuna dikkat çekmektedir. Adeta bakmanın ve görmenin farklılığından hareketle konuya yönelinmesinin gerekliliğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Kitapta değerlendirilen isimlerden biri ünlü Fransız ressam Edgar Degas’dır. Berger’e göre Edgar Degas’ın çizdiği resimlerdeki bedenlerin kusurlu, çirkin, hayvansı, çarpık çurpuk olduğundan şikâyet edenler hatta resmini yaptığı kişilerden nefret ettiğini iddia edenler çıkmıştır. Bu değerlendirmenin sebebi, resim ya da edebiyat tarafından geleneksel olarak aktarılan fiziksel güzellik kanunlarını hiçe saymasıydı. Degas, kendi hayranlığından yola çıkarak çizimini yaptığı hatırladığı ya da baktığı bedenlerin her profilinin şaşırtmasının imkânsız olmasını istemiştir. Çünkü bedenlerin eşsizliği ancak bu şekilde elle tutulur bir hal alabilirdi (s. 54). Bu bir anlamda olağana yani normal olana sanatla karşı gelmek demektir. Günümüzde bunun bir anlamı vardır fakat bundan yüzyıl öncesinde bunun niteliği tartışılır bir konumdaydı. Bu yönüyle Degas’ın eserleri zamanını aşan bir özelliği kendisinde bulundurması açısından önemlidir.

Kitabı önemli kılan yönü olağan dışında yorumlama çabası yani farklı yorumlarla resim, heykel veya fotoğraflardaki olguların değerlendirilmesidir. Aralarındaki yüz yıllık zaman farkına rağmen Michelange-

lo'nun Davut heykeli ile Donatello'nun Davut heykelinin odak noktasında cinsel organlarının bulunduğunu belirtmesi buna örnek olarak gösterilebilir (s. 74-5). Tartışmaya açık olan bu konuda belki ifade ettiği yorum onun içtenliğinin bir dışı vurumu veya belki de gerçekten estetik ölçütünün onu böyle bir betimlemeye götürmüş olmasıdır.

Yazarın kitapta yer alan tek film değerlendirmesi Michelangelo Antonioni 1943-47 arasında yaptığı ilk belgesel filmi hakkındadır. Bu belgeselde dokuz dakikalık Gentel del Po'nun (Po Halkı) durumu gözler önüne serilir (s. 99). Berger'e göre yönetmen Antonioni'nin filmleri "görünürü sorgular, ta ki görmeye yetecek ışık kalmayana kadar. Gerçek bir ressam gibi imgeye elleriyle dokunamaz; onu başka şekillerde rahatsız etmesi gerekir. Işıkla, hareketle, beklemeyle, bir tür sistematik kandırmaçayla. Filmlerine gözlerimizi kısıp dikkatle bakmamızı ister, akan Po'ya bakar gibi, Monet'nin nilüfer havuzunun derinliklerine baktığı gibi, sisteyürürken karşımıza baktığımız gibi" (s. 103). Berger'in belgesel değerlendirmesinin en ilginç yönü hareketli olan bir yapıtı donuk olan resimlerle karşılaştırmalar yaparak anlatımını ortaya koymasındır.

Yazarın ele aldığı bir sanatçıda Raymond G. Mason'dır (1922-2010). Mason'ı ele almasının sebebi Proletaryaya değinme isteğinden kaynaklanmış gibidir. Çünkü yazıda genel olarak proletaryanın sanata karşı olan tavrı yoğunluklu olarak değerlendirilmiştir. Berger'e göre Mason'ın eserleri asla moda olmamıştır ve olmayacaktır. Mason'ın sanatı yirminci yüzyılın sanayi proletaryasının özellikle çocukken gözlemlediği erkek ve kadınların hayatlarını konu edinmiştir (s.110). Sanayi proletaryası estetik ilke olmaksızın yaşamıştır. Erdemin ya da başka bir niteliğin görüntüden çıkarılabileceği fikrine bir an olsun inanmamış, bu fikre göre hareket etmemişlerdir. İyinin iyi görüldüğüne inanmazlardı. Çoğunlukla çileci ya da püriten değillerdi; iştahı ve bolluğu hayatın doğal bir parçası kabul ederlerdi ama güzelliği değil (s. 111). Güzelliği bir hile, kozmetik bir yalan gibi görürlerdi. Bu kayıtsızlığı biraz olsun ifade eden terimlerden biri, iltifat olarak birine ham elmas denmesidir: yani kömür parçası gibi görünen cevher. Bu kendi kendilerine keşfettikleri güzellik, direniş ve daya-

nışmayla yakından ilintili, görünmez bir şeydi. Bu yüzden de proletaryanın her bütünlüklü temsilinde güzelliğe karşı duyulan şüphe hesaba katılmalıdır: bu yapılmazsa, proletarya başka birilerinin estetik ya da siyasi oyunundaki bir piyondan ibaret kalır (s. 112). Fakat bu açıklamaları yapan Berger'in şu sorunun cevabını vermesi gerekirdi: Bunlar nasıl proletarya renkleri oluyor? Bunun açıklamasını kitapta göremiyoruz. Fakat şu önemli değerlendirmesini de belirtmemiz gerekir: "Mason'ın başyapıtları, çoğu mensubu daimi işsizliğe mahkûm edilerek yavaş yavaş ortadan kalkan bir sınıf için yüzyılın son çeyreğinde yapılmış eserlerdir. Günümüzde neredeyse varlığını kaybetmiş bir sınıf ama dünyaya kendi sözünü bırakmış: dayanışma. Bu onun verili kabul ettiği ve çalışmasına başlangıç aldığı bir şeydi" (s. 113). Mason'ın temele aldığı bu ilkenin kaybolmaya başlaması Berger için üzüntü verici bir durumdur. Fakat Marksist veya devrimci anlayışın yandaşı olsa da Berger, günümüzde sol düşünce içinde olanlarla ilgili olarak olumlu düşüncelere sahip değildir. Bu yüzden Che Guevera'nın sadece suretinin tişört satmaya yaradığını onun dışında geriye bir şey bırakılmadığını belirtmiştir (s. 177). Veya Zapatistalardan bahsederken dediği gibi: Markos (muhtemelen Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu'nun sözcüsü Subcomandante Insurgente Marcos), ayaklanmaya katılan bir gencin sözlerini şöyle aktarmıştır: "Bizim işimiz umut. Bizim tükenmiş ve iflas etmiş bedenlerimizden yenedünya yükselmeli. Biz görececek miyiz? O kadar önemli değil. Biz her şeyimizi ortaya koyduk bunun için: hayatlarımızı, bedenlerimizi, ruhlarımızı. Aşk ve acı: hem kafiyeli hem de yan yana yürüyen iki kelime. İçi boş solcu belagati" (s. 176-7). Sanki mücadeleden yorulmuş veya başarısız olduğunu kabul etmiş veya bu şekilde değil başka bir şekilde bunun olması gerekir der gibi bir ruh hali yazılarına sinmiş gibidir.

Berger, eski dönemlerde yapılan bazı resimlerle günümüzdeki kurulu düzenler arasında ilginç paralellikler kurmuştur. Resim tarihinde insan bazen tuhaf kehanetlerde bulunabilir. Niyet kehanette bulunmak değildir, fakat gelecekte resimde anlatılmak istenen olayları çağrıştıran durumlarla karşılaşılabilir. Örneğin yazara göre, Pieter Brueghel'in 1560 tarihli *Ölümün Zaferi* tablosunda, Nazi toplama kamplarının korkunç

kehaneti vardır. Ayrıca Hieronymus Bosch'un(1450-1516) *Milenyum Triptiği*'ndeki Cehennem tasviri küreselleşme ve yeni ekonomik düzenle dünyaya dayatılan zihinsel iklimin tuhaf bir kehanetine dönüşmüş gibidir (s. 143). Bu resimlerin tam olarak çağdaş dönemdeki olayları betimlediği söylenemez. Yani sanatçının bu eseri ortaya koyarken temel aldığı çok daha farklı bir etken söz konusudur. Fakat bugünden beş yüz yıl öncesinde yapılan bir resmin anlatmak istediği şeyi kendi dönemsel şartlarına bağlı olarak ortaya koymak oldukça zordur. Diğer yazılarda da fotoğraf, fotoğrafı çeken ve fotoğrafın çekilme anı, resim, ressam ve resmin yapıldığı yer veya zaman, heykel, heykeltıraş ve heykelin yapılma amacı ve zamanı bunların birleştirilerek sunulmaya çalışılması söz konusudur. Bunların bir bütün olarak verilmesi olayın anlaşılması açısından önemlidir. Adeta resmin ve ressamın veya daha genel ifadesiyle sanatın ve sanatçının anlatılmayan hikâyesini bizlere sunmaya çalışır. Farklı siyasi problem ve sanatçıya dair düşüncelerini olağanın dışında bir bakışla bizlere vermeye çalışmaktadır. Fakat burada belirttiğimiz gibi şöyle bir sorun bulunmaktadır: Gerçekten sanatçıların ifade ettikleri bu mu? Yani yapıldığı dönemde o eseri ortaya koyan kişilerin düşünceleri bunlar mıydı yoksa biz o eseri içinde yaşadığımız döneme göre yeniden mi anlamlandırıyoruz? Eserin oluşturulduğu dönem bir yönüyle ele alınıyor fakat bütünüyle değil. En sonunda yine de bir şeyler eksik kalıyor. Örneğin yazara göre: "Eskiden görüntüler elle tutulur bedenlere ait olduklarından bunlara fiziksel görüntü denilirdi. Şimdi her şey uçucu. Teknolojik yenilikler görüneni var olandan ayırmayı kolaylaştırdı. Bedenler ve zorunluluk yok çünkü zorunluluk var olana özgü bir durumdur. Geçekliği gerçek yapan şeydir. Resim her şeyden önce, bizi çevreleyen ve sürekli olarak belirip kaybolan görünürün olumlanmasıdır. Resim, diğer bütün sanatlardan daha dolaysız bir biçimde var olanın, insanlığın içine fırlatıldığı fiziksel dünyanın olumlanmasıdır". Berger'in bir ressam olarak böyle değerlendirme yapması normaldir. Fakat bu konu hakkında bir şairin, bir edebiyatçının veya bir müzisyenin yazacağı şeyler daha farklı olacaktır. Onlara göre bu olumlama kelimelerle, notalarla, şekille, biçimle olacaktır. Sanat sadece görselliğe sahip sanatlardan ibaret değildir.

Berger'in yazılarının herhangi bir sayfasında hem günlük hayat tarzıyla ilgili ifadeler hem bir tablo hakkında açıklamalar hem modern dünya ve kapitalizmin bir eleştirisini okuyabiliyorsunuz. Yazar, bir resmin yorumundan bahsederken birden yazıyı yazarken etrafında olan kişilerden, gün içinde yaptığı işlerden bahsediyor. Düşünsel kırılmalar ortaya çıkıyor ve yazının anlamsal bütünlüğü bozuluyor. Kendinize şunu sorduğunuzda: Yazar ne demek istiyor? Bu soruya tam bir cevap veremiyorsunuz. Burada konunun anlaşılması farklı bir kültür havzasından gelmek veya farklı ideolojik kabullerle alakalı değildir. Bu durum daha ziyade Berger'in kendince veya gönlünce yazmasından kaynaklanıyor. Adeta yazar, yeni edebi bir tür oluşturmaya çalışmış gibidir. Bu noktada pek de başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Kitap bir edebiyat eseri mi yoksa resim yorumu mu yoksa eleştiri mi insan ayırt edemiyor. Bu, ele alınan konuda ve bunların ifadelendirilmesinde ve sunumunda kendini gösteriyor. Bu noktada Berger'in yazınsal bir üstünlüğünden bahsetmek zor. Kendine has fakat özelliksiz, kuru ve kısmi bir sıradanlık var. Değerlendirmelerinin bazılarında adeta detaylarda kaybolması söz konusudur.

Şöyle bir durum da var ki, yazarın eleştirel düşüncesi, öncekilerin bir tekrarı değil, eleştirel teori ve toplumsal özelliğin epistemolojik bakış açısının bir ifadesidir. Bir nevi tarihin korkunç olaylarının, mevcut kapitalist uygarlığın ve öznelere olumsuz bir şekilde kuran gerçeklik içinde, geçmişin olanakları ve potansiyellerinin bakış açısı gibidir. Sanat içinde doğduğu ampirik gerçekliklerin olumsuzlanması yoluyla eleştirel düşüncüyü harekete geçirir. Özgürlüğe giden yolda araçların mutlaklaştırılması amaçların unutulmasına ve tersine dönmesine yol açar. Eleştirel düşünce bu noktada insanlara baskılardan kurtulma imkânı sunar. Belki de sanat silahı kendi kafasına doğrultan, toplumsal bir düzene karşı geliştirilen sessiz bir direniş halini alır. Berger için sanat; direniş, eleştiri ve devrim mevzii haline getirilir.

Berger kimi zaman sanatçı portreleri çizer bizlere. Fakat sanatçıların değerlendirilmesi kronolojik bir şekilde değil, karışık bir şekilde ele alın-

mıştır. Ayrıca sıradan okuyucuların bilmediği Feyyum porteleri gibi (s. 45-53) bazı tarihsel bilgilere de yer vermektedir. Belirttiklerimizin dışında Rembrandt, F. Kahlo ve C. Brancusi gibi sanatçıların etkilerine de değinmiştir.

Kitapta yer alan tablolar beyaz kâğıda renkli baskısı yapılmadığından yazarın renklerle ilgili yaptığı açıklamalar tam olarak anlaşılmıyor. Yazarın resim ve ressamlarla ilgili yorumlarının bir kesinliği yok fakat ifadelendirme sanki bu yorumlar kesinmiş gibi ortaya konulmuştur. Kişinin bu konuda otorite olarak kabul edilmesi söz konusu olsa da en nihayetinde yorumlanan obje farklı şekillerde ele alınmaya müsait bir niteliği kendisinde bulundurduğundan son sözü söylüyormuş gibi konuyu ele almamak gerekir.

Son olarak kitabın orijinal adı *The Shape of a Pocket* fakat *Sanatla Direniş* olarak Türkçe çevrilmiş. Kanaatimizce kitabın orijinal adına sadık kalınarak çevrilsedi daha doğru olurdu.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

TASDİK MANTIĞI: ÖNERMELER VE MANTIKÎ
(DEDÜKTİF) KIYASLAR GELENEKSEL
MANTIĞA GİRİŞ –II

Doç. Dr. Aytekin Özel,
(Bursa: Emin Yayınları, 2020)

Değerlendiren / Reviewed by

MEHMET DALLI

[Arş. Gör., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Research Asst. Uşak University, Faculty of Divinity
mehmet.dalli@usak.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-8322-0193>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 15 Mart/March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 Sayı – Issue: 50 Sayfa / Pages: 877-880

Atf/Cite as Dalli Mehmet. "Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş –II, Doç. Dr. Aytekin Özel, (Kitap Değerlendirmesi)) – Review of Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş –II by Doç. Dr. Aytekin Özel". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 877-880. <https://doi.org/10.17120/omuifd.897470>

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

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar
Geleneksel Mantığa Giriş –II

Doç. Dr. Aytekin Özel,
(Bursa: Emin Yayınları, 2020)



Mantık akıl yürütmeyi denetleyen bir bilim olarak diğer bilimlere ilişkin gerçekleştirilecek tüm araştırmalardan önce gelmek zorundadır. Bu sebeple bizatihi mantık öğretimi ve mantığın doğasına ilişkin yapılacak çalışmalar da diğer akademik çalışmaları öncelemek zorundadır. Bu sonuca paralel olarak antik dönemden modern döneme diğer disiplinlerden ayrı olarak salt mantık çalışmalarının ortaya koyulma çabasını gözlemlemekteyiz. Bu tarihsel arka planın bir uzantısı olarak Türkiye’de de yapılan pek çok çalışmanın yanında Aytekin Özel’in tamamlanacak olan

878

OMÜİFD

üç ciltlik Geleneksel Mantığa Giriş serisi literatürdeki boşlukları doldurmanın yanı sıra kendisinde bulundurduğu argümantatif metot ve sadelik sebebiyle gelecekte meydana getirilecek mantık çalışmalarının nasıl bir minval üzere gitmesi gerektiği hakkında fikir vermektedir.

Üç cilt olarak tamamlanacak serinin ilk kitabı Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı – Geleneksel Mantığa Giriş I¹ adıyla yayınlandı. Geleneksel tasnife bağlı kalarak Özel, ilk kitapta “tasavvurât” olarak adlandırılan kısmı ele almış daha sonrasında “tasdikât” bölümünü de iki ciltte ele almayı planlamıştır.

Bu iki cildin ilki olan, Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş –II- ise “önermeler ve hükümleri (kazayâ ve ahkâmuhâ)” bölümüne ilişkin olarak formel kıyasları işlemektedir. Sonuncu ciltte ise formel kıyastan ayrı olarak maddî kıyaslar ele alınarak geleneksel mantığın konuları üç ciltte toplanmaktadır.

¹ Kitabın değerlendirme yazısı için bkz. Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı – Geleneksel Mantığa Giriş I, Ömer Yıldız, Mantık Araştırmaları Dergisi

Kitap temel olarak iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölüme, kıyasları oluşturan önermelerin nasıl birbiriyle ilişkiye girdiğini göstermek üzere “İki Önerme Arasındaki Mantıksal İlişkiler” adı verilmiştir.

Kitabın ikinci bölümüne ise, önermeler arası ilişkilerin incelenmesinin ardından mantıkî (dedüktif) kıyaslar adı verilmiştir.

Özel, 3 cilt olarak te’lif edeceği serinin 2. cildi olan bu kitapta maddeler halinde vereceğimiz şu hususlara dikkat etmeye çalışmıştır:

Geleneksel mantıkta önermeler ve hükümleri (kazayâ ve ahkâmuhâ) olarak incelenen iki önerme arasındaki mantıksal ilişkiler konusunu çağdaş dönem mantığından hareketle logical implication (mantıksal gerektirme/içerme)² ve equivalence³ (eşdeğerlik) kavramları bakımından inceledi.

Geleneksel dönemlerde kıyasın belli bir yazım biçimi vardı. Modern dönemlerde ise akıl yürütmeler, ispatlar, denetlemeler açık ve sıralı bir dizge halinde verilmeye çalışılırken daha sade ve kurallı olma yönelimi göstermiştir. Özel de bu formata sadık kalmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra ortaçağ batı mantıkçılarınca barbara, celarent gibi formlar ve onlar arasındaki ilişkilerde sunulmuş olan kıyas sistemi Özel tarafından söz konusu arapça metinlerde kullanılmış harflerden hareketle yeniden ifade edilmeye çalışılmıştır.

Önerme sözcüğü “proposition” kavramının karşılığı iken bizim metinlerde bunun karşılığı “kazıyye”dir. Özel, lafzın müfred ve bileşik ayırımına ve bileşiklerin de kendi içerisinde tam eksik ayırımına bağlı kalarak “kazıyye”nin karşılığı olarak “tamcümle” terimini önermiş ancak genel kullanıma sadık kalmak için “önerme” terimini kullanmayı tercih etmiştir.

Son olarak, yazılan bu mütevazı tanıtım yazısının amacı, Özel’in kaleme aldığı serinin ve özellikle de bu kitabın mantık literatüründe bulu-

² Mantık Terimleri Sözlüğü, Teo Grünberg-Adnan Onart, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1976, s. 71, 116

³ a.g.e, s. 168

nan eksikleri gidermesi ve yapılacak bir mantık çalışmasının ne gibi nitelikleri kendinde bulundurması gerektiğini göstermesi bakımından son derece önemli olduğunu vurgulamaktır. Zira eser, bir mantık çalışmasında bulunması gereken sade, zarif ve argümantatif dili en son imkanlarına kadar kullanmayı bir hedef olarak belirlemiş gözükmektedir.

Erratum/Düzeltilme Yazısı
“Yaygın Din Eğitimi Kapsamında Kadınların Eğitimi”
(OMÜİFD, Sayı 32, Haziran 2012)

Dr. Öğr. Üyesi, Ayşegül GÜN

Dergimizin 2012 yılı Haziran sayısında yayınlanan “Yaygın Din Eğitimi Kapsamında Kadınların Eğitimi” başlıklı makalenin doktora tezinden üretildiği belirtilmemiştir. İgili makalede eklenmeyen etik beyanı düzeltilmesi aşağıda sunulmuştur:

“Bu makale Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda 2011 yılında tamamlanan “*Yaygın Din Eğitimi Kapsamında Kadının Eğitimi*” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.”